

# A PEDAGOGIA DO CUIDADO — D'A HERMENÊUTICA FOUCAULTIANA À ANALÍTICA EXISTENCIAL

Paulo Sergio Dantas Vasconcelos<sup>1</sup>

**RESUMO:** O objetivo dos nossos estudos é constituir um percurso de aproximação entre Foucault e Heidegger a partir da noção de uma “pedagogia do cuidado” presente no pensamento de ambos. A noção de “Cuidado de si” densamente trabalhada pelo último Foucault — desde suas origens no pensamento greco-romano até seu esquecimento na modernidade — parece ser reabilitada na analítica existencial de Heidegger. Se o Foucault da terceira fase se interessa pelas estruturas de pensamento e comportamento do mundo ocidental e do modo como essas estruturas explicam certas práticas, do mesmo modo Heidegger entende que o Ser-*ai* se faz compreensível a partir do seu mundo. Portanto, é possível a partir da concepção de uma pedagogia do cuidado elaborar articulações entre os dos autores.

**PALAVRAS-CHAVE:** Foucault; Heidegger; Hermenêutica; Cuidado de si; Analítica Existencial.

**ABSTRACT:** The aim of our study is to create a path toward a confluence route between Foucault and Heidegger from the notion of a “pedagogy of care” present in the thinking of both. The notion of “care of himself” densely crafted by the last Foucault — from its origins in Greco-Roman thought to its forgetfulness in

modernity — seems to be rehabilitated in the existential analysis of Heidegger. If the Foucault of the third stage is interested in the structures of thought and behavior of the Western world and how these structures explain certain practices in the same way Heidegger understands that the Being-there is understandable from your own world. It is therefore possible from the design of a pedagogy of care elaborate articulations between these two.

**KEYWORDS:** Foucault; Heidegger; Hermeneutics; Care of Himself; Analytical Existential.

Foucault, em *A Hermenêutica do Sujeito* (1997), elabora um estudo sobre a relação sujeito e verdade à luz da compreensão do “cuidado de si”. Compreensão essa que, ironicamente, considera questão desprezada pela tradição filosófica ocidental. No seu entendimento o “ocupar-se de si” foi obscurecido pelo programa delfico “conhece-te a ti mesmo” ainda que uma concepção filosófica estivesse, de certo modo, associada à outra. Para ele a filosofia greco-romana, por intermédio da expressão de Sócrates primeiramente, estóicos, epicuristas e até mesmo cristãos como o capadócio Gregório de Nícia, manteve-se ligada a uma terapia do sujeito, voltada às exigências de um regime disciplinar de equilíbrio do indivíduo. Foucault chega a entender que essas “práticas” já estavam presentes entre os órficos e pitagóricos e elas foram retomadas em três distintos períodos: o momento socrático-platônico (século V a. C), no início da cultura latina (séculos I e II d.C) e na passagem do paganismo ao ascetismo cristão (séculos IV e V d.C). Percebemos que essas práticas consistiam, sobretudo, em uma educação do sujeito que privilegiava o domínio sobre si mesmo, o controle das afecções, o equilíbrio da alma. Educar a alma, superando a opressão do corpo, constituía o apanágio dessas técnicas.

Enquanto privilegiaram os valores vitais em detrimento, muitas vezes, dos problemas morais, essas terapias afirmaram o compromisso da filosofia com a vida; em outras palavras, foram, na sua melhor definição, filosofias de vida. Filosofias que identificaram o homem a partir de sua existência no mundo. Foucault vê no programa do “conhece-te a ti mesmo” (*Gnôthi seauton*), tarefa essa que o próprio Sócrates julgava “desinteressada” pois não pedia nenhuma retribuição, um exercício de enorme utilidade para a cidade, pois ensinar os cidadãos a cuidarem de

si é condição fundamental de ensinar-lhes a ocuparem-se das questões políticas (Cf. Id., ib., p. 120). Ou seja, não há exercício de cidadania que possa dispensar a atenção do homem consigo mesmo. O *Otium* inaugural da filosofia não pôde prescindir do autoconhecimento, da busca da autonomia do sujeito que se constitui unicamente pelo cultivo de si (*skholé*). O cuidado de si é uma atitude com relação a si, mas, acima de tudo, com relação aos outros, com relação ao mundo; uma forma de atenção, de olhar para a interioridade imanente. É ainda uma observação sobre o que se pensa; não é só uma atenção voltada para si, é também uma série de ações, pelas quais se purifica, se modifica, por meio das quais se transformam e transfiguram as coisas. Estas ações são técnicas de exame de consciência, de memorização do passado, etc. O conhece-te a ti mesmo é tão-somente uma das aplicações objetivas da regra geral: é preciso que tu te ocupes de ti mesmo, não esquece quem tu és, toma atenção contigo mesmo. Dessa forma, o *gnôthi seauton* está contido no *epimeleia heautou* (cuidado de si).

Todavia, mesmo parecendo ser o “cuidar de si” uma terapia voltada unicamente ao sujeito, ela tem em seu fundamento um grande interesse ético-político. Assim, Foucault, no comentário sobre a *Defesa de Sócrates*, destaca a preocupação que o filósofo grego tem com os atenienses quando os orienta a cuidarem mais de si que das suas riquezas, fama e honrarias (Cf. 29d). Sócrates abandona seus interesses para cuidar dos outros, para incitá-los ao cuidado de si. Na análise que Foucault fará do *Alcebíades* ficará claro que o cuidado de si é o fundamento que justifica o imperativo do “conhece-te a ti mesmo”. Por esses contornos, percebemos quão importante é a educação para o grego. Do mesmo modo, compreendemos que a filosofia exerceu sob esse

povo um poder disciplinador do espírito e essa disciplina esteve inteiramente atenta à boa formação psicológica, moral e política. Foucault mostra como o princípio do “cuidar de si” norteou toda conduta racional, orientou para uma forma de existência que buscava preservar uma ordem racionalista da moral. É exatamente por essa aproximação dessas técnicas com as questões éticas que Foucault identificou certo paradoxo: é que estas mesmas regras de ocupar-se de si mesmo vão dar origem também a códigos de rigor moral não-egoístas, que visam preocupar-se com o outro, a coletividade. Códigos que têm como finalidade, muitas vezes, o abandono de si mesmo. Na fase ática essa postura parece inegavelmente determinar o aspecto propedêutico da ética para a vida política. No helenismo, com a dissolução da *polis* e o alargamento da subjetividade, essas determinações voltam-se mais para os valores vitais.

Essa *paideia*, como pedagogia do Cuidado, baseada na cultura de si define inexoravelmente a práxis filosófica do Ocidente até o século XVII. Valendo-se da arqueologia foucaultiana, pode-se destacar que já na Grécia Arcaica encontramos a ideia de que é preciso um controle de si para ter acesso à verdade, ou seja, somente uma transformação subjetiva radical dá acesso à *aletheia*. Foucault elenca algumas dessas práticas: os ritos de purificação (sem purificação não se apropria da verdade divina); as técnicas de concentração da alma (é preciso morar em sua alma); a técnica do retiro (é preciso ausentar-se do mundo); e a prática da resistência (fortaleza, temperança). No pitagorismo, Foucault encontra outros exemplos de técnicas voltadas para o cuidado de si que são a preparação purificadora para o sonho (pois por meio do sonho entra-se em contato com o mundo divino e é preciso sabedoria para ler corretamente as mensagens do além) e ainda as técnicas

de provação (superar as tentações para conquistar a capacidade de resistência). Foucault também destaca que em Platão, no *Fédon*, encontramos vários elementos desses procedimentos arcaicos e pitagóricos de cuidado de si, como a ideia de que devemos educar a alma a reunir-se consigo mesma, concentrando-se na prática do retiro em si mesmo, além das práticas de rigidez. Segue ainda caracterizando a época helenística e romana como a da “grande cultura de si”. Dentro desse período, Foucault ressalta a técnica de imobilismo do pensamento dos estóicos (a *securitas* e a *tranquillitas animi*). Para Foucault, no diálogo *Alcibiades*, há uma submissão das antigas tecnologias do eu (práticas de cuidado de si) a uma grande reorientação e a um expressivo deslocamento para o desenvolvimento da filosofia ocidental. Com isso, o filósofo francês constata que já se reconhece nos diálogos de Platão uma redução do problema do cuidado de si à forma do conhecimento de si. Foucault destaca ainda que, no *Alcibiades*, Platão mostra que há atividades que passam erroneamente por cuidados de si quando não o são: a medicina, a economia e a erótica. O médico ocupa-se com o corpo e não com a alma-sujeito; na economia, ocupa-se com seus bens e riquezas e não consigo mesmo; e os amantes ocupam-se apenas com a beleza do corpo e não com o próprio amado. O mesmo diálogo destaca a figura do mestre do cuidado que se diferencia do pai de família (que cuida dos bens); do professor (que ensina habilidades) e do sofista (que ensina a persuadir pela palavra). “O mestre é aquele que cuida do cuidado que o sujeito tem de si mesmo”.

Uma visão menos acurada termina por conceber essas técnicas de cuidado como constatação do fracasso da moral coletiva, como o imperativo do privilégio do individual frente ao público. Mas é justamente o contrário. O cuidado de si define-se

fundamentalmente como um modo de viver em sociedade. Essas observações legitimam o valor propedêutico da Ética em relação à Política na classificação das ciências aristotélicas. Ou seja, se a felicidade é um bem para a pessoa, a cidade feliz, a *polis* submetida à justiça, é o bem maior, a finalidade última a ser alcançada, pois para o estagirita o homem é essencialmente um animal político, a sociedade é tomada como lugar de realização do sujeito. O cuidado de si, muito mais que uma prática individualista, inspirava-se fundamentalmente num valor político, um modo de viver junto. Se hoje buscamos entender o cuidado de si como expressão de uma ruptura ética, um signo do individualismo, para os gregos há nesta atitude um valor positivo, que termina por fecundar os códigos de leis que fundamentam a vida política. Essa aliança entre o plano ético e o plano político pode ser entendida na dinâmica da pedagogia socrática quando este diz ser necessário “levar vida de filósofo, submetendo a provas a mim mesmo e aos outros [...]” (PLATÃO, 1987, 28e). Assim, é examinando-se a si mesmo e aos outros que o professor de filosofia constituirá sua autêntica práxis.

### A PRÁTICA DO EDUCAR E O EDUCAR DA PRÁTICA

O que essa educação filosófica curativa afirma é muito mais que um saber, mas, sim, uma relação com o saber. Ou seja, a investigação socrática sendo sobretudo dialética não ignora a ignorância e transfere para o outro a possibilidade de sua própria descoberta, alimentando-o desse vazio inquiridor que é posto na constatação terapêutica desse “saber que nada sabe” que vai se afirmando ao longo do diálogo. É no

fundo uma inversão proposital daquilo que normalmente se coloca: o verdadeiro saber ignora, a ignorância sabe. Saber-se ignorante é propiciar a si mesmo a possibilidade de inventar suas próprias questões, é permitir a si mesmo a presença do novo, favorecendo a aproximação consigo próprio e conseqüentemente inaugurando sentidos de viver. Desse modo, a filosofia deixa de cuidar de outras coisas para cuidar do pensamento, da alma, do eu. E, sendo um processo dialético, não há como fazer filosofia sem que outros também não a façam; não há como, filosofando, não estarmos pensando a nossa própria vivência em convivência. Não há como ensinar filosofia sem estar ao mesmo tempo ensinando a viver e também, com a vida, aprendendo. Ensinar filosofia é fazer com que outros participem dela cuidando do seu próprio pensamento; há na trama dialética uma cumplicidade permanente, um compartilhamento de experiências.

Dessa forma, por estar ligado à experiência, o fazer filosófico não condiz com uma transmissão de conteúdos em que o professor, apropriando-se de uma interpretação de um texto, deve convencer o aluno a aceitar sua leitura como a única possível. Essa tirania pedagógica é sustentada na figura do professor que assume a postura de provedor das verdades. Entretanto, quando colocamos as questões do “ensinar a pensar” ou mesmo do “aprender a pensar”, encontramos a necessidade de transgredir essas limitações ainda hoje vigentes no ensino de filosofia.

Em sua radicalidade, Rancière, em *O Mestre Ignorante* (2007), contesta a ordem hierárquica do exercício filosófico ao conceber valor afirmativo à ignorância por meio da indistinção entre o mestre filósofo e os dialogantes que

participam do pensamento no momento em que “não há hierarquia na ignorância. E o que os ignorantes e os sábios podem, comumente, é a isso que se deve chamar o poder do ser inteligente como tal” (Id., ib., p. 55). Assim, o que se estabelece primordialmente é uma identidade fecunda de poder entre o mestre e o ignorante, pois o “poder ensinar o que se ignora” faz do mestre um ignorante, mas, sobretudo, do ignorante um mestre.

Um outro elemento é também destacado pelo pensador francês: a ruptura dessa estratificação epistemológica faz surgir, concomitantemente, uma forma de inteligência manifesta “ali onde cada um age, narra o que ele fez e fornece os meios de verificação da realidade de sua ação”. Fala-se aqui de uma razão emancipada que confere poder de expressão ao ignorante e o faz, pelo reconhecimento dessa sabedoria, mestre. Segundo Rancière, Sócrates não seria o “mestre ignorante” por manter prescritiva desigualdade intelectual entre o mestre e o aluno. O pensador ateniense “interroga para instruir. Ora, quem quer emancipar um homem deve interrogá-lo à maneira dos homens e não à maneira dos sábios, para instruir-se a si próprio e não para instruir um outro” (Id., ib., p. 52). A expressão da pedagogia socrática termina por ainda preservar o desejo de o aluno aprender o que o mestre lhe ensina mesmo quando o que se ensina não seja exposto em respostas, mas, sim, num deixar de saber o que se sabe. Rancière diria que, dessa maneira, Sócrates impede que o interlocutor aprenda pela lógica da emancipação, instaurando por esse princípio a igualdade das inteligências. Desta forma, o pensador francês conclui: “o socratismo é uma forma aperfeiçoada do embrutecimento” (Id.; ib., p. 52).

Encontra-se nesta concepção de “embrutecimento” a possibilidade de buscar sua genealogia naquilo que Foucault denominou de “momento cartesiano”. Foi a partir do século XVII que ocorreu, segundo ele, uma requalificação do “conhece-te a ti mesmo” e, por consequência, a desqualificação do cuidado de si. Foucault considera que o abandono das práticas de cuidado pela noção de conhecimento de si relaciona-se com a edificação ocidental da ideia de verdade que desloca o pensamento do foco da existência para questões de natureza epistemológica. Esse “momento cartesiano” cumpre um duplo papel: primeiramente, privilegiando o conhecimento de si, coloca na noção de evidência o primado da investigação filosófica orientando o projeto da razão sempre a partir do sujeito compreendido enquanto “coisa pensante” e, sobretudo, desvaloriza o cuidar de si ao identificar na *res cogitans* a única via de acesso à verdade. Desta forma, o “momento cartesiano” dicotomiza radicalmente o cuidado e o conhecimento, a vida e a verdade, e, ainda, a filosofia e a espiritualidade (Cf. FOUCAULT, 1997). No exame da questão, Foucault entende que esse “momento” contrapõe a filosofia à espiritualidade. Filosofia passa a ser compreendida como “forma de pensamento” que se interroga sobre as condições do sujeito para o acesso à verdade, enquanto a espiritualidade se responsabiliza pela atualização das experiências práticas de purificação que constituem para o sujeito condições de acesso à verdade. Na espiritualidade o sujeito conquista esses direitos na *práxis*. Em síntese, a filosofia, ao responder aos interesses daquilo que se chama “conhecimento”, detém-se unicamente no exame das condições da verdade, abandonando as questões existenciais, ao passo que a espiritualidade, por outro lado,

despreocupa-se desse modelo de conhecimento e se interessa apenas em propiciar “transformações necessárias” à vida do sujeito.

É possível, pois, compreender no ensino ocidental de filosofia a primazia dessas heranças cartesianas apontadas por Foucault. Herdeira dessa confiança extremada no racionalismo, a filosofia compreendida por essa clivagem com a espiritualidade não “transforma” em seu exercício a vida do filósofo, justamente por sua prática não requerer modificações no sujeito. O acesso à verdade se dá unicamente pelos recursos lógicos do pensar previamente estabelecidos pelas regras de validação e coerência. Se essas regras são, portanto, de valor universal, as condições para se obter o conhecimento são transcendentais ao sujeito, não havendo qualquer comprometimento do sujeito existencial com o que ele ensina e aprende. Logo, a filosofia termina por favorecer o acesso a uma verdade que, em verdade, não é minimamente capaz de “emancipar” o sujeito.

### O RECORTE CONCEITUAL DO CUIDADO NA ANALÍTICA HEIDEGGERIANA

As contribuições de Heidegger para a elaboração de uma filosofia construtora do sujeito estão expressas no sentido do Cuidado (*Sorge*) presente em sua analítica existencial. O *ser-aí* constitui-se como uma existência em abertura determinada por um permanente cultivo de si mesmo, permitindo ver a essência do homem nesta preocupação autêntica e continuada do cuidar-se. Por esse processo o existente empenha-se nesta apropriação

de si como modo de ser, autocompreensão e conhecimento das demais coisas. Por esse sentido, o *Dasein* delimita sua própria ontologia determinada no existir relacional consigo, com outros e com o mundo. Para tanto, há uma pedagogia do cuidado que atravessa toda a analítica da existência heideggeriana, abrindo com isso a possibilidade de entendê-la também como terapia curativa.

Se o *Dasein* é essa permanência de apreensão, a radicalidade da filosofia de Heidegger não irá conformar-se às concepções do mundo, ou seja, o filosofar é justamente a destruição dessas representações que ocultam a vida fática. O *sorge* heideggeriano expressa, antes de tudo, o cuidado da filosofia com a existência ao tematizá-la autenticamente. A filosofia, não se resumindo à clareza e distinção, deve tratar do estranhamento do estar em suspenso do homem. O cuidado (*Sorge*) faz-se em vista do ser-no-mundo, referindo-se aos modos do *ser-aí* ser sempre no mundo, como possíveis derivações da “preocupação”, conforme nos afirma Heidegger:

Se o ser-com constitui existencialmente o ser-no-mundo, ele deve poder ser interpretado pelo fenômeno da *cura* [cuidado], da mesma forma que o modo de lidar [...] com o manual intramundano que [...] caracterizamos como ocupação [...]. O caráter ontológico da ocupação não é próprio do ser-com, embora esse modo de ser seja um ser para os entes [...]. O ente, com o qual a pre-sença se comporta enquanto ser-com, também não possui o modo de ser do instrumento à mão, pois ele mesmo é pre-sença. Desse ente não se ocupa, com ele se preocupa [...]. Também “ocupar-se” da alimentação [...] tratar do corpo doente é preocupação. (HEIDEGGER, 2001, p. 172-173)

Compreende-se que a noção de cuidado define um modo re-criativo de ser no mundo, ou seja, maneira de fazer-se a si mesmo a cada momento e, desse modo se entende a incompletude humana assim como sua indeterminação trágica. O cuidar não é uma ocupação, no sentido de usar as coisas, mas uma preocupação posta na direção necessariamente relacional de *ser-com* os outros. Assim, o sentido terapêutico desse cuidado manifesta-se numa preocupação verdadeiramente emancipatória do ente consigo e com os outros sujeitos.

Desse modo, os fundamentos fenomenológicos presentes nesta dimensão do cuidado faz da filosofia de Heidegger um expressivo instrumento de contestação do *status* solipsista da filosofia, um libelo contra o descompromisso da filosofia com o mundo; bem como uma importante ferramenta para aberturas de articulações diversas com a educabilidade do homem.

Quando propõe responder “que é isto — a filosofia?” no opúsculo de mesmo nome, Heidegger oferece possibilidades do encontro do filosofar com a questão da ‘apreensão’ do ser, como se entendesse o caminho do filosofar como o mesmo que o do preocupar-se. Se há uma resposta para essa questão, deve ser uma “resposta filosofante, uma resposta que enquanto res-posta filosofa por ela mesma” (HEIDEGGER, 1989a, p. 19). A resposta não é uma afirmação que replica, ela pode ser procurada no encontro consigo mesmo que se efetiva em todo aquele que se ocupa do pensar. Esse cuidar é a “inquietação fecunda” dada pelo diálogo que, segundo Heidegger, travamos com aquilo para onde a tradição da filosofia nos remete. O caminho para a resposta nos é dado na “destruição”, no desmontar como transformação do “que foi transmitido”.

A filosofia remete-nos ao espanto e o *pathós* do espanto não deve estar tão-somente no começo, mas carregar a filosofia para imperar no seu interior. Essa presença do estranhamento acompanha toda a experiência filosófica. Assim, o cuidado é apropriação do sentido, o zelar por si mesmo que responde à criação do novo conquistado. A resposta dada à questão: Que é isso a filosofia? “carrega nosso destino”, pois somente a respondemos quando do encontro conosco mesmo. Filosofia é, para Heidegger, um exercício de res-posta que se manifesta no diálogo com o que “dá a pensar”. “Nós mesmos devemos vir com nosso pensamento ao encontro daquilo para onde a filosofia está a caminho”. (Id., ib., p. 19). O filosofar é o debate em comum sobre aquilo que “sempre de novo, enquanto o mesmo” interessa aos filósofos. A filosofia deve conter essa invenção que faz próximo do pensar, o poetar, esse “oculto parentesco” que faz a filosofia heideggeriana abertura de possibilidades colocadas na própria expressão da faticidade.

Por esses caminhos, aproximamos a filosofia de Heidegger de um desejo fecundante de educabilidade à medida que entendemos as motivações de sua analítica da existência centradas no propósito humanista que em nenhum momento deixa-se velar. Se a filosofia havia se afastado da vida, do homem também se afastara. Desse modo, para fazer o homem voltar a ser a questão maior da filosofia, era preciso resgatá-lo de sua representação e vê-lo “jogado” no mundo, era preciso fazê-lo livre, para livre poder fazer a si mesmo. O resgate do homem se faria a partir de uma radical fundamentação da eticidade, por onde se encontra o *ethos* originário que constitui a matriz do homem como ser-no-mundo.

Em sua carta *Sobre o Humanismo* (1973), Heidegger nos deixa claro que a questão do homem somente seria respondida quando focada, primordialmente, no sentido do ser. Ou seja, o profundo enlaçamento da ontologia com a ética explica-se pelo propósito de investigação do problema moral, não a partir do estabelecimento de normas e regras, mas da verdade do ser dada na experiência humana. Ir ao fundamento da eticidade requer um deslocamento do seu recorrente sentido moralizador para almejar a sua base ontológica. Longe da verdade do ser, o homem coloca-se também longe da sua morada e desse modo Heidegger entende que:

[...] Se, portanto, de acordo com a significação fundamental da palavra *êthos*, o nome Ética diz que medita a habitação do homem, então aquele pensar que pensa a verdade do ser, como o elemento primordial do homem enquanto alguém que ec-siste, já é em si a Ética originária. (HEIDEGGER, 1973. p. 369)

Se o *ethos* é, segundo Heidegger, “lugar de morada, espaço aberto onde habita o homem”, essa possibilidade de abertura nos direciona ao *Dasein* que estabelece relação com o outro e com o mundo. Esse abrigo do homem no *ethos* é também condição fundamental de sua eticidade; é aí que o homem constitui-se enquanto ser-no-mundo e conhece-se por esse cuidar de si e do outro.

A ética heideggeriana descortina-se por essa radical investigação ontológica que principia na recondução da filosofia às suas origens fecundantes. Assim, estaria em filósofos como Heráclito a capacidade de perscrutar o ser em sua expressão de princípio, a possibilidade de uma escuta

primordial aos apelos do ser que, posteriormente, a filosofia ocidental tratou de esquecer. O encontro da fonte fundamental se dá nesta morada *ethos*, que também é abertura, janelas do ser-no-mundo. O homem como “pastor do ser” habita-se habitando o mundo e com ele restitui o sentido do ser.

Assim, ao oferecer os fundamentos ontológicos da eticidade, Heidegger possibilitou desvelamentos importantes para compreender ainda mais a dimensão humanista presente em todo o seu pensamento e, sobretudo, dentro do nosso maior interesse, visualizar propósitos educacionais presentes em sua filosofia. Esse sentido de educabilidade filosófica parece manifestar-se enquanto uma “pedagogia do cuidado” dada pelo próprio sentido do ser-no-mundo. O *Dasein* como liberdade apresenta-se no âmbito do dever-ser projetando-se em permanente reflexão de suas ações e práticas no mundo e em sua experiência com os outros. Daí é possível, nestes diversos modos de ocupação, enxergar a configuração de uma relação educativa presente nesta analítica da existência. Essa dimensão ensinante é posta por uma dialética emancipatória que se afirma, segundo Heidegger, como

[...] possibilidade de uma preocupação que nem tanto substitui o outro, mas que se lhe *antepõe* em sua possibilidade existenciária de ser, não para lhe retirar o “cuidado” e sim para devolvê-lo como tal. Essa preocupação que, em sua essência, diz respeito à cura propriamente dita [...] ajuda o outro a torna-se [...] transparente a si mesmo [...] (HEIDEGGER, 2001, p. 174)

A condição humana compreendida privilegiadamente por essas ‘possibilidades existenciais’ constitui-se por uma

preocupação com o outro que não se pretende aniquiladora da experiência alheia, mas, ao contrário, devolve-lhe a sua faticidade essencial. A preocupação não vem negar a liberdade, mas restituir a autenticidade expressa no cuidar de si. Esse cuidado oferece-se como condição de desocultação do outro para si mesmo e conquista de sua liberdade. O estar no mundo com outros não significa ocupar-se da experiência destes, posto que seria impossível, entretanto determina o modo relacional da existência como afirmação no outro da capacidade humana de autonomia. O cuidado com o outro não se lhe opõe, mas sim antepõe, põe em sua presença o seu próprio rosto.

O sentido pedagógico em Heidegger revela-se dentro de uma eticidade condicionante, pois se há uma preocupação com o outro em todo aquele que ensina é tão-somente pelo fato de toda a verdadeira educação conter, antes de tudo, um propósito de preservação da ‘morada’ (*ethos*) de cada um. Ser “pastor do ser” é buscar conservar no educando o encontro consigo mesmo e, restaurando-lhe a sua individualidade, colocá-lo em aberturas para o mundo. Nenhum propósito de educabilidade do homem deve negligenciar, em seus princípios, essa necessidade imperiosa de escuta do ser que se perdeu, segundo Heidegger, no “falatório” da filosofia.

A educação filosófica constitui-se, portanto, por esse desejo de escuta da verdade do ser, não da verdade como adequação de pensamento e mundo que terminou por conduzir à identificação do *logós* com a técnica manifesta na ciência ocidental, mas na busca da verdade como desvelamento original. Desse modo, se há uma educabilidade na filosofia de Heidegger, ela está compreendida nesta destruição restauradora de primados que termina por, dialeticamente, oferecer-se com legitimidade para

a construção de uma pedagogia humanista. Filosofia e educação confundem-se, neste sentido, no *Sorge* heideggeriano quando neste se entende a preocupação trans-formadora do homem consigo e com os outros.

A educabilidade filosófica manifesta-se, assim, no propósito de transformação do outro pela conquista de uma liberdade “transparente”. O cuidado pedagógico não é o aniquilamento da individualidade, pois as relações construídas pelo ser-no-mundo não seriam negadoras das experiências de cada um. Ou seja, não se age pelo outro, mas, ao contrário, proporcionam-se, nesta atenção cuidadosa com a alteridade, oportunidades de construções de subjetividades, possibilidades de realizações. Na relação professor/aluno, o docente por essa preocupação não pré-determinaria a educação que lhe entendesse adequada, com o interesse de apresentar ao discente a verdade estabelecida, mas lhe ofereceria a capacidade de emancipação como resultado do descobrir-se livre para si mesmo. Os aprendizados dessa relação seriam dados no próprio encontro que o educando constituiria com ele mesmo.

Desse modo, a promoção de descobertas indicaria o sentido mais apropriado dessa pedagogia heideggeriana do cuidado. Esse educar a si mesmo não é senão revelar-se a si próprio enquanto ser livre para as possibilidades de significações de suas experiências pessoais; existir como indivíduo, apropriando-se da vida fática, assumindo todas as suas pertencas. Desse modo, a educação deve revelar no sujeito a sua autenticidade, ou seja, a sua consciência autônoma e com isso fazer o educando reconhecer e escolher apropriar-se do seu ser.

Por essas aberturas, compreende-se a educação filosófica como promotora da liberdade responsável do homem autêntico,

aquele que reconhece a diferença radical entre o não-humano e o ser-homem, este ser que se percebe como ser-no-mundo superando a condição inautêntica. O filosofar como cuidar traria uma dimensão de soerguimento do homem que vive em estado de decadência tanto no polo subjetivo pela despersonalização da pessoa quanto no polo objetivo presente no mundo artificial, transformado pela tecnologia. O *Sorge* aparece naquele que, a partir do domínio de sua singularidade existencial, escolhe a si próprio, apropriando-se dos sentidos do ser-no-mundo.

O sentido de autenticidade em Heidegger parece assim condizente com a necessidade que todo aluno tem de superar seu mestre quando reconhece em si mesmo a sua autonomia e, com essa ocupação de si, adquirir verdadeiras capacidades de transformação. Contudo, é possível também ao aluno negar a si essa possibilidade, relacionando-se com o mundo e com os outros à maneira de “a gente” (*das Man*), em que o indivíduo pulveriza-se na coletividade, alienando-se no impessoal das dispersões públicas. Esse anonimato pode exprimir sua própria decadência num viver diluído em pura massificação, tornando-se objeto de uso alheio.

O modo de existir autêntico condiz, em Heidegger, com uma pedagogia do cuidado, afirmando com isso um privilegiado sentido de formação (*Bildung*) posto como conquista da singularidade e educação de si mesmo. A tarefa da filosofia é, por princípio, constituir aberturas, “caminhos” de desocultação, e por isso se faz necessário o “aprender a pensar” para livre ser.

Como ensinar é convidar a aprender, nele está contido muito mais que a ideia de que aquele que ensina deve ter um saber superior que pode ser transferido, pois o verdadeiro

professor é justamente aquele “que mais aprende” quando ensina. Ensinar é promover no aluno o significado do próprio aprendizado, conduzindo-o singularmente pelos “caminhos” do ser; convidá-lo para escutar o que é de interesse, o que é a autêntica questão. O sentido do educar requer que saibamos não só o “como” ensinamos; aí implica o uso de uma didática, mas sobretudo sabermos o “para que” ensinamos, e nesse caso é preciso entender um sentido de projeção do educando que responda aos interesses de uma transformação deste. Na crítica heideggeriana à tecnicização do pensamento está contido o desejo de entender o ensinar diferente do transmitir conhecimento, mas, primordialmente, ensinar a pensar e, assim, propiciar ao aluno a construção do seu próprio aprender.

A escola moderna, quando passou a ocupar o papel de formar o homem para o mundo do trabalho profissional e para isso ordenou-se em currículos muitas vezes distantes da vida real do aluno, quando desprezou na ideia de classe e turma a individualidade do aluno e suas questões existenciais, mais contribuiu para o que Heidegger entende como o modo de ser inautêntico.

A inautenticidade dá-se no modo de conhecer privilegiado pela escola que se constitui como distanciamento e não como aproximação. Somente pelo distanciamento entre o sujeito contemplativo e o objeto pode-se saber “sobre” as coisas e, por consequência, querer dominá-las. Essa dicotomia sujeito-objeto termina por distanciar o homem do mundo e fazer do conhecimento a aquisição de verdades objetivas. O resultado mais imediato desse destacamento entre homem e mundo manifesta-se na também separação entre a escola e a vida.

O propósito educativo da pedagogia do cuidado pretende, então, restaurar a aproximação como o verdadeiro sentido do educar e com isso tornar significativa a existência do ser-no-mundo. O interesse pelo informar revela na mesma medida o desinteresse da escola pelo deixar pensar e poder aprender, ou seja, ao informar o mundo para o aluno, o professor termina impossibilitando-o de experimentar o mundo em sua totalidade de significações, constituindo com isso o autêntico aprendizado.

A filosofia de Heidegger ensina-nos que o nosso pensar manifesta essa permanente abertura para o mundo, constituída por uma disposição, sobretudo afetiva, para aprender como aprender. Por essa disposição é que o homem cuida do seu existir como um sentir dando expressão a toda experiência. A educabilidade do *Dasein* é construída, portanto, por esse constante cuidado preservativo de si mesmo, dos outros e do mundo, compreendido como possibilidade, ser em devir. Como advir, o ser coloca-se em aprendizado de apoderamento de si como aquele que gasta o tempo consigo para poder aprender a ser também com os outros e, com isso, responsabilizar-se com a existência.

Educação como resultado da aproximação de si mesmo é o resultado desse gastar tempo nesta relação íntima de cuidado que requer a superação do viver em negócio com as coisas do mundo. Viver o *otium* é oportunizar o sentido da presença, consentir o acolhimento do convite para aprender.

Esse valioso estado de atenção a si manifesta o sentido do educar que não pode ser esvaziado no simples aproveitamento que se faz de aprendizados úteis ensinados nas escolas.

Educar difere de instruir justamente porque no educar está guardado um sentido muito mais amplo que o da utilidade do aprendido.

Nesses termos, o que percebemos nos textos de Heidegger é um sentido do educar muito próximo da ideia germânica de *Bildung*, pois se trata de uma educação que visa o homem em sua dimensão integral, o homem interior e exterior. Educação esta que abarca as atualizações de todas as possibilidades inerentes à existência do *Dasein* e que, portanto, difere substancialmente da concepção de formação como aquisição de habilidades voltada para a posse das coisas de fora do homem.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

A noção de Cuidado de si desenvolvida tanto na *Hermenêutica do Sujeito* de M. Foucault quanto nas densas páginas de *Ser e Tempo* de Heidegger é por nós tomada como um percurso de aproximação entre os dois autores. Trabalhado, predominantemente, na perspectiva da relação entre sujeito e verdade, o estudo do Cuidado em Foucault tem sua base epistemológica localizada na história como fenômeno cultural e sua manifestação na história do pensamento ocidental como prática de governo de si. Pesquisar as formas e os modos de relação que o indivíduo mantém consigo mesmo é também um modo de entender essas práticas como pedagogias constituidoras do sujeito. Do mesmo modo, desvela-se na concepção heideggeriana do *Sorge* um propósito pedagógico justificado na crítica dos fundamentos do próprio pensar, extraindo dessa aguda investigação não um modo de pensar que pudesse servir como

um manual de práticas morais ou mesmo um discurso engajado comprometido com a transformação do mundo, mas sim como um grito de alerta que faça despertar em nós a compreensão do ser e com isso reconquistemos a liberdade e a autonomia do *ser-aí*. Vivendo num mundo organizado pela técnica, onde tudo parece conformar-se aos saberes de dominação, o homem não deve jamais se entregar à alienação do cotidiano, viver como “a gente”, mas problematizar constantemente a sua existência; viver em sua faticidade a própria manifestação da autenticidade humana. No “cuidado de si” estão colocados os desafios tanto para a filosofia quanto para o homem em seu périplo existencial, pois, se aquela deve recuar “para dar um grande salto” este tem também que buscar nas fontes primárias de si mesmo o alimento necessário da sua autocompreensão, assumindo com isso a dimensão fática do ser. Essa conversão ao princípio faz-se em favor do desvelamento do ser esquecido pela metafísica ocidental e portanto não é um propósito que se encerre em qualquer filosofia, mas necessariamente numa filosofia que contenha em seu abissal propósito o desejo de encontrar o homem desnudo de tudo aquilo que se fez dele e só nessa morada poder vê-lo essencialmente seu. Desse modo, a educação do homem identifica-se com o aprendizado de si mesmo.

Se o “momento cartesiano” significou para Foucault a afirmação do privilégio do “Conhecimento de si” sobre o “Cuidado de si” é porque no projeto da modernidade, iniciado por Descartes, a *epimeleia heautou* adquire um caráter negativo, contrário ao sentido atribuído pelos gregos que viam a sociedade como lugar de realização do sujeito. Para Foucault, a modernidade ocidental passa a julgar o cuidado

de si como uma prática egoísta que deve ser renunciada em favor de preocupações com a sociedade, a classe, o mundo do trabalho etc. Do mesmo modo, o acesso à verdade será dado através das estruturas cognitivas do homem, diferente da espiritualidade para a qual a verdade não está no ato de conhecer a realidade objetiva mas no “cuidar de si”, no zelar da própria interioridade, no aprender a pensar. Essas observações de Foucault parecem convergir para a analítica existencial heideggeriana que reabilita a concepção do cuidado de si como atitude de retorno a si e superação da auto-alienação, posições estas que possibilitam a aproximação de interesses comuns contidos nos textos dos dois filósofos em questão.

---

---

## NOTA

<sup>1</sup>Doutor em Educação (UFBA). Professor de Filosofia da Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Endereço eletrônico: paulo\_filo@hotmail.com

## REFERÊNCIAS

FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*. Tradução Andrea Daher. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

HEIDEGGER, M. *Que é Isto — A Filosofia?* Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1989a. (Os Pensadores).

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. Parte I Petrópolis: Vozes, 2001.

HEIDEGGER, M. *Sobre o “Humanismo”*. In: *Martin Heidegger: Conferências e Escritos Filosóficos*. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).

PLATÃO. *Defesa de Sócrates*. Tradução Jaime Bruna. São Paulo: Abril Cultural, 1987.

RANCIÈRE, J. *O Mestre Ignorante — Cinco Lições sobre a Emancipação Intelectual*. Tradução Lílian do Valle. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.