

Escrita kierkegaardiana e a noção de cuidado de si

Kierkegaardian writing as care of the self

Cristine Monteiro Mattar

Universidade Federal Fluminense

RESUMO:

O artigo traz a estratégia autoral kierkegaardiana, relacionando-a à noção de cuidado de si nos antigos. Inicia-se com *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra de Escritor*, na qual o filósofo dinamarquês expõe seu método de comunicação indireta com o leitor através das obras estéticas, pseudonímicas, publicadas simultaneamente aos discursos edificantes, comunicação direta assinada pelo próprio Kierkegaard. A meta era levar o leitor à reflexão e ao autoreconhecimento, ao mesmo tempo em que o autor cumpria a tarefa que lhe fora designada em sua existência. Pretendia aproximar-se de modo sutil daquele que se encontrava sob a ilusão e começar por aí a desfazê-la. A leitura deveria, portanto, provocar um efeito sobre o leitor, algo muito próximo dos exercícios espirituais da Antiguidade, onde filosofia era filosofar, uma ação que interferiria concretamente na vida do sujeito. Outras obras de Kierkegaard são trazidas para apresentar essa vinculação entre a escrita, a leitura e o cuidado de si, indissociáveis tanto na Antiguidade quanto no projeto autoral kierkegaardiano. Tal vinculação será apresentada à luz das ideias de Michel Foucault, em cujas obras ganham relevância a noção antiga do cuidado de si e seus desdobramentos.

Palavras-chave: Kierkegaard; Foucault; projeto autoral; cuidado de si.

ABSTRACT:

The article brings the Kierkegaardian authorial strategy related to the notion of the care of the self in the ancient people. It begins with the work *The Point of View of my Work as an Author*, in which the Danish philosopher explains his method of indirect communication with the reader through the esthetic, pseudonymous works published simultaneously to the edifying discourses, direct communication signed by Kierkegaard himself. The aim was to bring the reader to reflection and self-knowledge, at the same time that the author fulfilled the task that he had been assigned in his existence. He intended to subtly approach those who were under an illusion and thus start undoing it. Reading should, therefore, cause an effect on the reader, something very close to the spiritual exercises of Ancient Times, in which philosophy was an action that interfered in the subject's life in a concrete way. Other of Kierkegaard's works are brought to show this bond among writing, reading and the care of the self, inseparable in Ancient Times as well as in the Kierkegaardian authorial project. This link will appear in the light of the ideas of Michel Foucault, whose work gains relevance in the ancient notion of self-care and its aftermath.

Key-words: Kierkegaard; Foucault; authorial project; care of the self

Kierkegaard: comunicação indireta desfazendo ilusões

Oito anos após a defesa da dissertação sobre a ironia, o filósofo dinamarquês Sören Kierkegaard declarou, na obra *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra de Escritor*, em que consistia sua produção e o que havia pretendido ser como autor.

Inicia *Ponto de vista* afirmando que há um tempo para calar e um tempo para falar. Até o momento em que escreve este livro, Kierkegaard se mantivera retirado, silencioso sobre sua produção. Se o seu esforço como escritor tivesse apenas um sentido finito – o de fazer sucesso imediato entre o público –, é provável que já se tivesse revelado abertamente. Porém o pensador dinamarquês afirma que não era essa a sua intenção: não queria que o leitor prestasse mais atenção nele do que nos livros. Para aquilo a que se propunha, era preciso aguardar. Manteve, pois, uma atitude “conforme ao silêncio, à mistificação e à duplicidade.” (KIERKEGAARD, 1849/1986: 23).

Essa conduta, no entanto, não foi compreendida, e a classificaram como arrogância e orgulho. Como Kierkegaard via no silêncio seu dever religioso, não fez qualquer tentativa para desfazer o mal-entendido. O silêncio era seu dever porque a obra não estava no ponto de acabamento; logo, falar poderia levar a uma falsa compreensão. Agora, diz ele, já poderia revelar-se:

Esta pequena obra propõe-se, pois, dizer o que sou verdadeiramente como autor, que fui e sou um autor religioso, que toda a minha obra de escritor (quer dizer atividade de autor) se relaciona com o cristianismo, com o problema de tornar-se cristão, com intenções polêmicas diretas e indiretas contra a formidável ilusão que é a cristandade, ou a pretensão de que todos os habitantes de um país são, tais quais, cristãos. (KIERKEGAARD, 1849/1986: 24).

Sugere Kierkegaard, então, que sua obra deve ser lida não com curiosidade, mas com recolhimento. Ou seja, exige-se do leitor uma atitude, uma prática de leitura.

Mesmo a produção estética, mais atraente e interessante para o leitor, teria servido como um embuste a serviço do cristianismo. Por outro lado, mesmo que o leitor não compreenda uma ou outra produção estética, mas apreenda o ponto de vista mais amplo de Kierkegaard como autor, essa incompreensão não terá maior importância.

Diz Kierkegaard que sua obra *brotou* de uma irresistível necessidade interior, foi a única possibilidade oferecida a um melancólico profundamente humilhado – forma como ele se descreve com frequência. Porém, não acusa seus contemporâneos pela forma como o

trataram, visto haver compreendido que seu dever religioso era servir à verdade com uma abnegação em que abria mão da benevolência e da consideração alheias. A seu ver, somente quem experienciou a verdadeira abnegação poderia perceber que ele agira animado por esse espírito. Os que não o compreenderam o qualificaram como egoísta, orgulhoso, maníaco, louco – coisas com as quais não se ofende, pois ele mesmo teria contribuído para essas opiniões.

Na primeira seção do livro, Kierkegaard fala sobre o duplo caráter de sua obra: ela aparece ao leitor, em princípio, como estética, mas comporta ao mesmo tempo o elemento religioso. Pretende provar que este duplo caráter existe do início ao fim, ou melhor, que a duplicidade é a condição dialética fundamental de toda a obra.

Refuta a explicação de que teria começado pelas obras estéticas e, em três anos, se transformado em um autor religioso. Tampouco admite explicar a mudança relacionando-a à idade do autor, como se faz comumente. O aparecimento da mudança data do princípio, isto é, o duplo caráter está preservado desde o início: simultaneamente a *A Alternativa* (fevereiro de 1843), pseudônima e de caráter estético, aparecem *Dois discursos edificantes* (maio de 1843), assinados por ele e de caráter religioso¹.

Na segunda seção de *Ponto de Vista*, Kierkegaard (1849/1986) explica por que começou pela produção estética e fala do papel da mesma no conjunto de sua obra. Descreve então o método que julga ser o único viável para aquele que se propõe a “auxiliar verdadeiramente alguém” (p. 45). Esse método constitui o caminho para que chegue até o leitor, à sua *interioridade*, aqui entendida como diálogo consigo mesmo. Promover o exercício deste diálogo é a estratégia de Kierkegaard por meio da escrita.

Seu principal alvo é a cristandade, que ele define como uma imensa ilusão. Cristandade quer dizer o estado de um país que se diz cristão, onde milhares de homens e mulheres se afirmam cristãos com grande facilidade e despreocupação. Entretanto, estes mesmos homens e mulheres vivem sob categorias muito diferentes das religiosas, o que pode ser apreendido mediante a mais superficial observação. Nunca vão à igreja, não pensam em Deus e, quando pronunciam seu nome, não é senão para “blasfemar” (p. 41). A cristandade nada tem a ver, pois, com o cristianismo: é uma “pretensa sociedade cristã – na qual, aos milhões, as pessoas são cristãs como se nada fosse [...]”, na qual ser pastor é um ganha-pão, como “ser comerciante, notário, encadernador, veterinário etc. [...]”. (p. 41). A

crístandade nada exige de seus adeptos, muito menos que vivam como cristãos de fato.

Como conseguem eles, homens que nunca compreenderam que podem ter na sua vida uma obrigação para com Deus, e que fazem de uma certa integridade física o máximo do seu ideal, se nem sequer a acham absolutamente necessária? Todos, no entanto, até os que negam Deus, são cristãos, dizem-se cristãos, são reconhecidos como cristãos pelo Estado, são enterrados como cristãos pela Igreja, são enviados como cristãos para a eternidade! (p. 41-42).

Para Kierkegaard, reina aí uma terrível ilusão. O autor afirma que uma ilusão nunca é dissipada de forma direta, com sermões e doutrinações. Para ser extirpada pela raiz, é preciso usar uma estratégia; no caso, a maiêutica. É necessário, primeiro, mostrar que se concorda com aquele que está sob a ilusão de ser cristão, assim como Sócrates partilhava, de início, da ilusão do interlocutor que se achava sábio. Por isso, em lugar de afirmar-se um cristão de verdade, deve-se começar afirmando o contrário: “Se todos estão na ilusão, dizendo-se cristãos, e se é necessário trabalhar contra isso, esta noção deve ser dirigida indiretamente, e não por um homem que proclama bem alto que é um cristão extraordinário, mas por um homem que, mais bem informado, declara que não é cristão.” (p. 43).

Para Kierkegaard, a conduta do autor religioso que reconheceu a ilusão da crístandade e declarou guerra a esta quimera deve ser, principalmente, a de evitar a impaciência. Para extirpar uma ilusão, é preciso usar de doçura e evitar tudo o que leve o enganado a desencadear a oposição de sua vontade. Tarefa difícil esta, que não pode ser realizada no campo do debate de ideias e discussões intelectuais, apenas por uma compreensão do ponto de vista do outro e uma conversa que o interesse e atraia, bem como pelo uso de histórias, imagens poéticas e metáforas – bastante utilizadas por Kierkegaard, por sinal.

O ataque direto tem a arrogância de exigir de alguém que faça a outro uma confissão que é “[...] infinitamente mais salutar quando se faz a si mesmo no silêncio.” (p. 44). O método indireto se retira “para não ser testemunha da confissão que o interessado a si próprio faz, sozinho diante de Deus, quando reconhece que viveu na ilusão.” (p. 44).

Neste sentido, o autor religioso deve primeiro entrar em contato com os homens, ou seja, começar por uma produção estética, a fim de atrair o leitor. Deve ter também o cuidado de evitar o resultado inverso, o de tornar-se um *animador* em poder daqueles que estimula, atolando-se no estádio estético. Essa estratégia foi descrita em detalhes por

Kierkegaard através de recomendações que fez àqueles que pretendiam chegar até o interlocutor. Enquanto Sócrates dialogava nas ruas e mercados, Kierkegaard o faz por intermédio de seus livros.

Maiêutica kierkegaardiana: o caminho para se aproximar do leitor

Kierkegaard apresenta o seu método em uma série de recomendações àquele que pretenda retirar o outro da ilusão, por meio da estratégia indireta. Primeiro, para levar alguém a um ponto preciso, é necessário ter o cuidado de cativá-lo e começar onde ele se encontra – segredo de toda maiêutica. É preciso estar bem informado e preparado, mas o principal é compreender o que o outro entende. Sem isto, toda a sabedoria do *ajudante* não trará qualquer proveito. Quando reivindico ser o mais sábio, é por vaidade ou por orgulho que procuro ser admirado; poderei obter reconhecimento, ficando satisfeito, mas o iludido permanecerá na situação.

Mas todo auxílio verdadeiro começa por uma humilhação: para o proporcionar, há primeiro que humilhar-se perante aquele que queremos ajudar, e compreender assim que ajudar não é dominar, mas servir; que ajudar não é mostrar uma extrema ambição, mas uma extrema paciência; que ajudar é aceitar provisoriamente estar errado e ser ignorante nas coisas que o antagonista compreende. (KIERKEGAARD, 1849/1986: 45).

A presunção do sábio, do cientista ou do religioso profissional afasta, ao invés de aproximar – também eles se encontram sob a ilusão. Ao encontrar um homem votado à paixão e que esteja errado, é preciso deixá-lo pensar que ensina e que tenha gosto em encontrar um ouvinte atento e bem disposto, pois ele, na sua impaciência, não quer ouvir uma palavra. Só assim se pode socorrê-lo. Os sermões só fazem com que se apegue ainda mais à sua paixão, como um amante infeliz.

Em segundo lugar, é preciso escutar o que o outro encontra mais prazer em contar, sem assombro nem julgamento.

Tampouco adianta condenar o encanto da vida estética. Ao contrário, se possível, deve-se descrever o mundo estético com todos os seus encantos, cativando o interlocutor e mostrando tal mundo com o “tom da paixão que convém a esse homem, petulante se é jovial, triste se é melancólico; espirituoso se gosta de belas palavras, etc [...]” (p. 46).

Um exemplo da estratégia kierkegaardiana dirigida ao leitor é o romance *Diário do Sedutor*, que encerra o primeiro volume da obra *A Alternativa*, editada em 1843 sob o

pseudônimo Victor Eremita, uma das obras consideradas estéticas no concerto dos escritos kierkegaardianos. Em português, foi publicado separadamente sob o título *Diário de um sedutor*, o qual não expressa corretamente o objetivo da obra, que é descrever o método da sedução.

O *Diário* faz parte da estratégia autoral kierkegaardiana, que, como antecipamos, pretendia buscar o leitor onde este se encontrava, atraí-lo com uma linguagem e interesses que lhe fossem familiares e conduzi-lo com cuidado à reflexão sobre a própria existência. Mesmo produzindo obras estéticas, que poderiam agradar ao indivíduo que vivencia e preza experiências deste estágio, caracterizado pela procura do prazer no imediato, Kierkegaard afirmou, como vimos, ter sido desde o início um autor religioso. Jamais pretendeu, no entanto, convencer o leitor ou passar-lhe sermões, mas sim levá-lo a olhar para si mesmo. Este *si mesmo* não tem, aqui, o sentido de uma essência ou substância-fundamento subjetiva imutável – ideia que não faria nenhum sentido no contexto das múltiplas faces que ganham voz através da pena kierkegaardiana –, mas o de olhar para as próprias ações concretas no mundo.

A obra em apreço narra, de forma poética, a sedução amorosa da jovem Cordélia por Johannes. Para Grammont (2003), o personagem Johannes é um arquétipo do sedutor, o artífice do método criado por Kierkegaard com o objetivo de levar o leitor a refletir no vazio de uma existência que se pauta na sensualidade.

A beleza do relato e o tom romântico permeiam toda a obra, com exceção das cartas de Cordélia a Johannes, onde ela expressa sua tristeza e desespero após ter sido seduzida e abandonada, com indiferença, pelo sedutor. A narrativa atraente do *Diário* propicia ao leitor entusiasmo e interesse, tornando-o atento – justamente o efeito esperado por Kierkegaard. A linguagem poética e romântica mostra-se oportuna para atrair aquele que busca o interessante, a aventura, o romance; enfim, que privilegia os aspectos estéticos da existência. Uma linguagem sisuda e moralizante, ao contrário, o afastaria. O objetivo do *Diário* é fazer com que o leitor indague se age da mesma forma que o esteta.

Voltando a *Ponto de Vista*, cumpre lembrar que Kierkegaard afirma ser difícil usar esse método sem receio. Só se pode atuar nele com *temor e tremor*, de forma séria e sem qualquer garantia de que dará resultado. O ajudante não testemunhará o reconhecimento que o leitor fará de si mesmo e, por isso, esta não deve ser a sua preocupação. A meta é

identificar o ponto onde se encontra o interlocutor e começar por aí, para ter, talvez, a sorte de conduzi-lo ao ponto desejado. O mestre, neste caso, não é o que dá lições, mas o que se torna verdadeiramente discípulo – primeiro aprende como o outro pensa, para depois se fazer ouvir com atenção. E caso um homem se recuse a seguir até onde se tenta conduzi-lo, apesar de todos os esforços, pode-se ainda fazer alguma coisa por ele: obrigá-lo a tornar-se atento.

Em Kierkegaard, nunca se pode impor a alguém uma opinião, uma convicção, uma crença; pode-se, no entanto, alertá-lo. Isso é sempre arriscado, pois o outro pode julgar o contrário daquilo que se deseja. A necessidade de se pronunciar, por exemplo, talvez o exaspere. “Obrigando um homem a prestar atenção e a julgar, eis a lei do martírio verdadeiro.” (KIERKEGAARD, 1849/1986: 51). O mártir autêntico não recorre ao poder; combate com a força de sua impotência, obrigando os homens a prestar atenção. “Pode resumir-se em poucas palavras todo este método, cuja aplicação exige anos de trabalho, a atenção mais vigilante a toda a hora do dia, o exercício contínuo da pauta e do dedilhado no teclado do dialético, um temor e um tremor incessantes: este método deve ser indireto.” (p. 52-53).

Alerta Kierkegaard ainda que se precisa impor um limite ao uso da produção estética para dissipar a ilusão, pois ela visa apenas a despertar a atenção. O jogo dialético entre o religioso, que é o decisivo, e o estético, que é o incógnito, a máscara, não deve se transformar em pura tagarelice.

As recomendações kierkegaardianas podem ser compreendidas na linha de uma possível aproximação com as práticas do *cuidado de si* da Antiguidade, que aqui abordaremos a partir de duas obras de Pierre Hadot e dos últimos cursos de Michel Foucault no *Collège de France*. Levando-se em conta que a escrita kierkegaardiana consistiu em uma experiência para o próprio autor, ao mesmo tempo que visava a produzir o efeito de uma conversão do olhar do leitor para si mesmo, pode-se afirmar sua proximidade com aspectos da noção de cuidado de si que, em uma das fases de sua história, abarcava ao mesmo tempo o *cuidado com o cuidado de si do outro*, isto é, cuidava de incitar o outro a cuidar de si.

Exercícios espirituais e cuidado de si: a filosofia como maneira de viver

Por não se apresentar de forma sistemática, a filosofia antiga foi considerada por

vezes incoerente – visão questionada por Pierre Hadot (2002), que recorreu à noção de exercícios espirituais para mostrar que as obras filosóficas da Antiguidade não eram compostas para expor um sistema, mas visavam a produzir um efeito de *formação*. O filósofo queria fazer trabalhar os espíritos de seus leitores ou ouvintes, para que eles se colocassem em certa disposição. O objetivo era, pois, formar os espíritos, mais do que informar. A leitura, por exemplo, era um exercício espiritual que seria necessário aprender, a fim de meditar calmamente, voltar-se para si mesmo e deixar que o texto falasse ao leitor pessoalmente, para que este pudesse formar e transformar a si mesmo.

O exercício espiritual não pertencia a um domínio particular da existência, mas penetrava a vida cotidiana, uma vez que não funcionava apenas em nível proposicional ou conceitual. Não era uma nova teoria metafísica, mas uma prática, atividade, trabalho sobre si mesmo, uma ascese.

Ao falar em espiritualidade, Hadot (2002) não está se referindo ao sentido dos exercícios religiosos ou teológicos – estes constituem apenas uma parte do exercício espiritual. O termo *intelectual* também não cobriria todos os matizes destes exercícios, e o termo moral faria parecer que se trata de um código de boa conduta. Já *espiritual* dá a entender que estes exercícios não são apenas do pensamento, mas englobam a imaginação, a sensibilidade e a vontade, ou seja, envolvem todo o espírito.

Hadot (2002) recorda que hoje não é considerado de bom tom, para o leitor, empregar a palavra espiritual. No entanto, diz que é preciso, sim, empregá-la, porque os outros adjetivos possíveis – psíquico, moral, ético, intelectual, de pensamento, da alma – não cobrem todos os aspectos da realidade a descrever. A palavra pensamento, por exemplo, não indica de maneira clara que a imaginação e a sensibilidade intervêm de maneira importante nesses exercícios. Os exercícios correspondem a uma transformação da visão do mundo e a uma metamorfose da personalidade. “A palavra ‘espiritual’ permite fazer entender que estes exercícios são obra não somente do pensamento, mas de todo o psiquismo do indivíduo e, sobretudo, ela revela as verdadeiras dimensões desses exercícios: graças a eles, o indivíduo se eleva à vida do Espírito objetivo, isto é, se recoloca na perspectiva do Todo.” (HADOT, 2002: 21).

Hadot (2002) distingue discurso filosófico de filosofia, com destaque para a dimensão prática e existencial dos exercícios espirituais. De acordo com a distinção estoica

entre o discurso segundo a filosofia e a filosofia ela mesma, o ensino teórico da filosofia não era *a filosofia*: esta seria um único ato que consistiria em *viver* a lógica, a física e a ética, ao invés de teorizá-las. Não se faz a teoria do bem falar ou do bem pensar, mas se pensa e se fala bem, assim como não se faz a teoria do mundo físico, mas se contempla o *cosmos*. Não se teoriza sobre a ação moral, mas se age de maneira direita e justa. Desta forma, não se trata de um discurso sobre a filosofia, mas de uma vida filosófica, onde a palavra teria poder terapêutico, pois, uma vez meditada, escrita ou lida, faria com que aquele que quisesse progredir se esforçasse por conduzir em ordem seus pensamentos, para transformar sua representação do mundo e seu comportamento exterior.

Hadot atribui o início da transformação da filosofia antiga em filosofia teórica à sua subordinação à teologia, no período medieval, concepção que difere da defendida por Foucault.² Acrescenta que ela seria retomada de vez em quando por filósofos modernos, como Kant, Schopenhauer, Marx, Nietzsche, Wittgenstein e o próprio Kierkegaard, entre outros, “[...] todos, de uma maneira ou de outra, influenciados pelo modelo da filosofia antiga, conceberam a filosofia como uma atividade concreta e prática e como uma transformação da maneira de viver ou de perceber o mundo.” (HADOT, 1999: 380).

A espiritualidade grega na forma do cuidado de si e da *parresía*, o dizer-verdadeiro, foi tema dos últimos cursos de Michel Foucault no *Collège de France*. Em 1981, Foucault havia ensaiado uma reflexão histórica sobre o tema das relações entre subjetividade e verdade, através do regime dos *aphrodisia* nos dois primeiros séculos³. No curso de 1982, *Hermêutica do Sujeito*, pretende extrair os termos mais gerais do problema, assim formulando a questão: “[...] em que forma de história foram tramadas, no Ocidente, as relações, que não estão suscitadas pela prática ou pela análise histórica habitual, entre estes dois elementos, o ‘sujeito’ e a ‘verdade’”? (FOUCAULT, 2006: 4). Para respondê-la, principia com o estudo da noção de “cuidado de si mesmo”, tradução da noção grega *epiméleia heautoû*. “*Epiméleia heautoû* é o cuidado de si mesmo, o fato de ocupar-se consigo, de preocupar-se consigo etc.” (FOUCAULT, 2006: 4).

Detém-se, inicialmente, sobre as relações entre o cuidado de si e o “conhece-te a ti mesmo”. Define sua escolha como paradoxal ao retomar o cuidado de si, pois a questão do sujeito fora hegemonicamente colocada sob a forma do preceito délfico *gnôthi seautón* – conhece-te a ti mesmo. Enquanto tudo indica que, na história da filosofia e do pensamento

ocidental, o *gnôthi seautón* seria a fórmula fundadora das relações entre sujeito e verdade, escolhe a *Epimeléia heautoû*, noção aparentemente marginal que percorre o pensamento grego sem que lhe tenha sido atribuído um *status* particular.

Segundo Foucault, o *gnôthi seautón*, na origem, não prescrevia o conhecimento de si nem como fundamento da moral, nem como princípio de uma relação com os deuses. Todos os preceitos délficos dirigidos aos que vinham consultar eram regras relacionadas ao próprio ato da consulta. O *nada em demasia* (*medèn ágan*) significava “não coloques questões demais”, e o conhece-te a ti mesmo (*gnôthi seautón*) queria dizer que era preciso examinar bem, em si mesmo, o que se tinha de fato precisão de saber. Portanto, não era um princípio de conhecimento de si. Havia ainda o preceito délfico *engýa parà d’áta*, as cauções, ou seja, ao consultar os deuses não faças promessas, não te comprometas com coisas que não poderás honrar.

A questão da *epiméleia heautoû* deve ser distinguida do *gnôthi seautón*, cujo prestígio fez recuar a importância da primeira. O cuidado de si manteve-se como princípio fundamental de quase toda a cultura grega, helenística e romana. “A incitação a ocupar-se consigo mesmo alcançou, durante o longo brilho do pensamento helenístico e romano, uma extensão tão grande que se tornou, creio, um verdadeiro fenômeno cultural de conjunto.” (FOUCAULT, 2006: 13). A noção de cuidado de si percorreu toda a filosofia antiga até o limiar do cristianismo, seu entorno e preparação, a chamada espiritualidade alexandrina, e tornou-se, inclusive, uma espécie de matriz do ascetismo cristão⁴. “Desde o personagem de Sócrates interpelando os jovens para lhes dizer que se ocupem consigo até o ascetismo cristão que dá início à vida ascética com o cuidado de si, vemos uma longa história da noção de *epiméleia heautoû* (cuidado de si mesmo).” (FOUCAULT, 2006: 14).

A respeito da longa história à qual se refere Foucault, é bom lembrar que entre o cuidado de si mesmo dos períodos helenístico e romano dos primeiros séculos d. C. e o ascetismo cristão monástico, há rupturas e descontinuidades importantes, que foram apresentadas pelo próprio Foucault (2009). Uma das rupturas mostra que a parresía, o dizer-verdadeiro praticado pelos cínicos, muito parecido com o dos cristãos dos primeiros tempos apostólicos, torna-se uma anti-parresía com o monasticismo, passando a enfatizar a renúncia a si, a desconfiança, a confissão. Nesse aspecto, a nosso ver, esse curso oferece subsídios para pensarmos que aí se situaria uma das modificações nas práticas e discursos

cristãos para o que Kierkegaard chamará de cristandade, ou seja, a vivência meramente convencional da religião. Por falar em rupturas, é preciso cuidado ao relacionar a escrita kierkegaardiana ao cuidado de si antigo, para não cair na armadilha das sobreposições de práticas, fazendo-as parecer idênticas, independentemente do período histórico – risco que, mesmo assim, corremos. Usamos aqui a noção de cuidado de si como uma referência que nos parece poder dialogar com o que propôs Kierkegaard no século XIX, tendo em vista o grande interesse desse filósofo pela Antiguidade Greco-romana, especialmente pela ironia e a maiêutica socráticas. Neste sentido, Foucault pode nos auxiliar a resistir a uma suposta e ingenuamente possível reprodução contemporânea de práticas antigas, uma vez que não a propõe. Ao invés disso, mostra que já houve outras formas de o sujeito relacionar-se consigo e participar de forma mais atuante da própria constituição, em lugar de apenas aceitar passivamente os esquemas que lhe são dados pelo mundo como naturais e a-históricos. Sobre essa questão, vale recordar a resposta a Dreyfus e Rabinow (1995) em uma entrevista. Os entrevistadores admitiam, então, que o projeto de uma estética da existência parecia comum em alguns lugares, como Berkeley, “onde as pessoas acreditam que tudo, desde o modo pelo qual tomam café da manhã até o modo como fazem sexo e como passam o seu dia, deveria ser perfeito.” (p. 261). Já Foucault é bem mais cauteloso, ao retrucar: “[...] eu receio, na maioria destes casos, que a maior parte das pessoas se questione até que ponto fazemos o que realmente fazemos, se vivemos como realmente vivemos, por conhecermos a verdade sobre o desejo, a vida, a natureza, o corpo etc.” (p. 261). E ainda na mesma entrevista, afirma.

Não temos que escolher entre o nosso mundo e o mundo grego. Mas, desde que possamos ver claramente que alguns dos principais princípios de nossa ética foram relacionados, num certo momento, a uma estética da existência, acho que este tipo de análise histórica pode ser de utilidade. Durante séculos, fomos convencidos de que entre nossa ética, nossa ética pessoal, nossa vida de todo dia e as grandes estruturas políticas, sociais e econômicas, havia relações analíticas, e que nós nada poderíamos mudar, por exemplo, da nossa vida sexual ou da nossa vida familiar sem arruinar a nossa economia, a nossa democracia etc. Creio que devemos nos libertar desta idéia de um elo analítico ou necessário entre a ética e as outras estruturas sociais ou econômicas ou políticas. (DREYFUS e RABINOW, 1995, p. 261).

Não se trata, portanto, de copiar fórmulas antigas ou atuais, mas de recuperar o movimento de pensar a própria vida – algo aparentemente muito simples que se tornou de difícil alcance.

O abandono do cuidado de si

A noção de *epiméleia heautoû* é uma atitude para consigo, para com os outros e para com o mundo. É uma forma de conduzir o olhar do exterior para si mesmo. Designa também algumas ações práticas, pelas quais nos assumimos, modificamos, purificamos, transformamos e transfiguramos. São técnicas de meditação, de memorização do passado, de exame da consciência. Foucault (2006) mostra como chegou a ser esquecida, apesar de sua importância. Para isto, levanta algumas hipóteses sobre o porquê da noção de cuidado de si ter sido desconsiderada pela filosofia ocidental, que refez sua história e passou a privilegiar o conhece-te a ti mesmo. A primeira delas é a de que parece haver algo de perturbador no princípio do cuidado de si da Antiguidade. O que seria perturbador? O princípio do cuidado de si foi convertido nas fórmulas: ocupar-se consigo, ter cuidados consigo mesmo, retirar-se em si mesmo, sentir prazer em si mesmo, buscar deleite somente em si, ser amigo de si mesmo, respeitar-se, prestar culto a si mesmo. A partir de uma tradição que nega qualquer valor positivo a tais formulações, elas passaram a soar aos nossos ouvidos “como uma espécie de desafio e de bravata, uma vontade de ruptura ética, uma espécie de dandismo moral, afirmação-desafio de um estágio estético e individual intransponível.” (p. 16); ou como a expressão melancólica de uma volta do indivíduo sobre si, quando, incapaz de sustentar uma moral coletiva, só pode ocupar-se consigo. No entanto, para o pensamento antigo, ocupar-se consigo tinha sempre um sentido positivo, jamais negativo. Tanto que, aparentemente um paradoxo, foi justamente a partir deste preceito que se constituíram as morais mais austeras e restritivas do Ocidente: a estoica, a cínica e a epicurista. O que para nós significa egoísmo ou volta sobre si foi, na verdade, um princípio positivo matricial de morais extremamente rigorosas. Elas foram retomadas e reaparecerão na moral cristã e na moral moderna não-cristã, embora em um clima diferente, transferidas para o contexto de uma ética geral do não-egoísmo, “seja sob a forma cristã de uma obrigação de renunciar a si, seja sob a forma ‘moderna’ de uma obrigação para com os outros – quer o outro, quer a coletividade, quer a classe, quer a pátria etc. ...”. (p. 17).

Porém esses paradoxos não se constituíram na principal razão para a desconsideração do tema do cuidado de si pelos historiadores. A razão principal foi o que Foucault chamou de “momento cartesiano”, concernente ao problema da verdade e da

história da verdade. Ressalta ele que não é apenas de Descartes que se trata, mas de um momento a partir do qual, para se chegar à verdade, passa a bastar o conhecimento, sem que nada precise se alterar no sujeito. O *momento cartesiano* atuou ao mesmo tempo requalificando filosoficamente o *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo) e desqualificando, em contrapartida, a *epiméleia heautoû* (cuidado de si). O conhecimento de si, até então a serviço do cuidado de si, acabou por prevalecer, ao passo que o *saber de espiritualidade*, aquele que exigia uma modificação do sujeito para permitir o acesso à verdade, tornou-se mero conhecimento.

A diferença central da espiritualidade em relação ao momento cartesiano é que a primeira não admite o acesso à verdade por um ato de conhecimento em si e por si; tal acesso precisa estar acompanhado por certa transformação do sujeito, “não do indivíduo, mas do próprio sujeito no seu ser de sujeito.” (p. 21).

Ao instaurar a evidência conforme se oferece à consciência como ponto de partida do procedimento filosófico, nas *Meditações*, é ao conhecimento de si que se refere Descartes. A evidência da existência do sujeito colocada no princípio de acesso ao ser, sob a forma da indubitabilidade de minha existência pensante, acaba fazendo do conhece-te a ti mesmo “um acesso fundamental à verdade.” (p. 18-19). O conhece-te a ti mesmo socrático, cumpre lembrar, estava a serviço do cuidado de si.

Foucault (2006) assim sintetiza esta mudança, de sérias consequências para a relação entre sujeito e verdade:

Creio que a idade moderna da história da verdade começa no momento em que o que permite aceder ao verdadeiro é o próprio conhecimento e somente ele. Isto é, no momento em que o filósofo (ou o sábio, ou simplesmente aquele que busca a verdade), sem que mais nada lhe seja solicitado, sem que seu ser de sujeito deva ser modificado ou alterado, é capaz, em si mesmo e unicamente por seus atos de conhecimento, de reconhecer a verdade e a ela ter acesso. O que não significa, é claro, que a verdade seja obtida sem condição. Contudo, estas condições são agora de duas ordens e nenhuma delas concerne à espiritualidade. Por um lado, há condições internas do ato de conhecimento e regras a serem por ele seguidas para ter acesso à verdade: condições formais, condições objetivas, regras formais do método, estrutura do objeto a conhecer. De todo modo, porém, é do interior do conhecimento que são definidas as condições de acesso do sujeito à verdade. As outras condições são extrínsecas. (p. 22-23).

Não mais a transformação do sujeito, mas a aplicação de um método; não mais uma verdade que afeta, mas a que pode ser conhecida de forma neutra por todos, sem exigir modificação alguma. A verdade não precisaria mais ser vivida, apenas investigada e

teorizada.

No mundo antigo, a prática de si vai se desprendendo do cuidado com o outro, tornando-se um fim que basta a si mesmo. Nos séculos I e II, tal dissociação está feita. O eu torna-se a meta definitiva e única do cuidado de si, cuja prática já não é mais introdutória ao cuidado dos outros, como anteriormente. Na época helenística e romana houve, portanto, o desenvolvimento de uma *cultura de si*.

Entretanto, a salvação de si não está inteiramente desconectada da salvação do outro nos períodos helênico e romano, como acontecerá mais tarde. Ocorre, sim, uma inversão da relação entre o catártico e o político. Em Platão, a salvação do indivíduo era consequência da salvação da cidade. Agora, é preciso ocupar-se de si porque se é si mesmo. O cuidado com os outros será um efeito.

Para aplicar-se a si mesmo é preciso desviar-se do que nos cerca, voltar-se para si, o que implica a noção de conversão. Em Platão, o tema já se fazia presente sob a noção de *epistrophé*: desviar-se das aparências, fazer um retorno a si constatando a própria ignorância e decidindo-se a ocupar-se consigo. O retorno a si, neste caso, conduziria à reminiscência, a retornar às essências, à verdade e ao Ser. Mantém-se aqui uma oposição entre este mundo e o outro, e a idéia da liberação da alma em relação ao corpo. Conhecer-se é conhecer a verdade e, por tal via, liberar-se. O ato de reminiscência, forma fundamental do conhecimento no platonismo, enlaça estes elementos. Nos séculos I e II será diferente, pois não há oposição entre este mundo e o outro. O retorno a si se fará na própria imanência do mundo, como retorno do que não depende de nós ao que depende de nós.

Falar em conversão convida a pensar na cultura cristã, na qual surge a *Metánoia*, que é penitência e mudança radical do pensamento e do espírito. Tal noção implica uma súbita mutação, uma passagem de um tipo de ser a outro, da morte à vida, da mortalidade à imortalidade. Só pode haver conversão, na cultura cristã, se houver uma ruptura no interior do sujeito.

O eu que se converte é um eu que renunciou a si mesmo. Renunciar a si mesmo, morrer para si, renascer em outro eu e sob uma nova forma que, de certo modo, nada tem a ver, nem no seu ser, nem no seu modo de ser, nem nos seus hábitos, nem no seu êthos, com aquele que o precedeu, é isto constitui um dos elementos fundamentais da conversão cristã. (FOUCAULT, 2006: 260).

Na conversão helenística e romana, todavia, não há ruptura no eu, tampouco renúncia. É preciso, ao contrário, ter o eu ante os olhos, ir em direção ao eu como meta. Trata-se de uma auto-subjetivação e não de uma trans-subjetivação.

Entre os romanos, portanto, nem *epistrophé* nem *metánoia*. Foucault fala sobre a conversão do olhar, de um voltar o olhar para si mesmo e de um conhecer-se diferente do platônico e do monástico (examina-te a ti mesmo). Trata-se, no caso, de desviar o olhar das coisas do mundo para, ao invés do conhecimento dos outros ou da curiosidade em relação aos outros, empreender um exame sério de si mesmo. Não se trata de decifrar fraquezas e faltas, mas de concentrar-se no caminho reto, mantendo-se na direção da meta – o próprio eu.

Foucault relaciona esta questão ao problema de como se estabelece e se define a relação entre o dizer verdadeiro e a prática do sujeito: como o dizer-verdadeiro (*parrhesia*) e o governar a si e aos outros se vinculam e se articulam?

Remete-se aqui ao vínculo entre o saber das coisas e o retorno a si, entre os cínicos, epicuristas e estoicos. Conhecimentos úteis são somente aqueles que preparam para os combates reais da vida; logo, o que há a conhecer são relações do sujeito com tudo que o cerca. Rejeita-se a *Paidéia* como cultura geral, elaborada por fabricantes de verbo, cujo objetivo é serem admirados. Epicuro vai opor, à *Paidéia*, a *physiología*, que prepara para enfrentar a vida por meio da ousadia, dependência de si próprio, satisfação consigo, orgulho do que se tem. A *physiología* não é um domínio especializado, e sim

um saber que se reporta às coisas, ao mundo, aos deuses e aos homens, mas cujo efeito e função é modificar o ser do sujeito. É preciso que esta verdade afete o sujeito, e não que o sujeito se torne objeto de um discurso verdadeiro. [...] É isto o que temos a compreender e é por isto que, nestas práticas de si e na maneira como elas se articulam com o conhecimento da natureza e das coisas, nada pode apresentar-se como preliminar ou como esboço do que será mais tarde a decifração da consciência por ela mesma e a auto-exegese do sujeito. (FOUCAULT, 2006: 297).

Sendo assim, a finalidade da leitura filosófica não estava em ter conhecimento da obra de um autor nem em aprofundar sua doutrina. O objetivo era propiciar uma ocasião de meditação. Meditação vem de *meditatio*, verbo *meditari*, que traduz o substantivo grego *meléte*, e o verbo grego *meletân*. *Meléte* é exercício. *Meletân* está próximo de *gymnázein*, exercitar-se, treinar o pensamento – algo bem diferente do que entendemos por meditação. Ao invés de “entender” o que o texto quer dizer, meditar é fazer com que a verdade seja

gravada no espírito, para lembrá-la quando necessário e dela fazer um princípio de ação. Consiste também em fazer uma experiência de identificação: exercitar-se na coisa ao invés de pensar nela. Por exemplo, meditar sobre a morte, pondo-se, pelo pensamento, na situação de alguém que está morrendo. Não se trata de um jogo do sujeito com seu pensamento, mas de um jogo efetuado pelo pensamento sobre o sujeito.

Foucault assinala ainda que, hoje, as expressões retornar a si, liberar-se, ser si mesmo, ser autêntico, embora familiares, perderam a significação que tinham entre os antigos. Ou seja, referências atuais a uma *ética do eu* se apresentam sem conteúdo, o que o leva a suspeitar que “[...] haja uma certa impossibilidade de constituir hoje uma ética do eu, quando talvez seja esta uma tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que, afinal, não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo. (FOUCAULT, 2006: 306).

Este apontamento é central para a compreensão do retorno de Foucault aos antigos. Ele esclareceu em várias ocasiões, nas entrevistas que concedeu em 1984 (FOUCAULT, 2004a, 2004b), que não pretendia *amalgamar* a ética grega aos problemas atuais, como já mostramos acima. Porém, tentava tornar presente a possibilidade, central no pensamento antigo, da auto-constituição e do auto-governo. Não no sentido da autonomia buscada pelo sujeito contemporâneo e seus manuais de auto-ajuda e auto-realização, mas como esse ponto de resistência que se pode entender como: não permitir, inermes, que nos digam *até* como deve ser a nossa relação conosco. Esse processo de singularização está presente na noção de cuidado de si, através de ações práticas pelas quais nos assumimos, modificamos, purificamos, transformamos e transfiguramos: técnicas de meditação, de memorização do passado, de exame da consciência. (FOUCAULT, 2006).

Retomando Hadot (1999), cumpre ressaltar que os exercícios espirituais antigos eram práticas de ordem *física*, como o regime alimentar; *discursivas*, como o diálogo e a meditação; ou *intuitivas*, como a contemplação, todas destinadas a operar a transformação no sujeito que as praticasse. O discurso filosófico constitui um exercício espiritual quando se apresenta de forma que o discípulo, o ouvinte, o leitor ou o interlocutor possam progredir espiritualmente e se modificar interiormente. Aquele que emite ou escreve um discurso filosófico está diretamente implicado nele, sendo sua escolha de vida um determinante do seu próprio discurso.

Tentamos ressaltar que todas essas características podem ser aproximadas da estratégia autoral kierkegaardiana, utilizada por ele ao escrever e produtora de efeitos sobre o leitor que entra em contato com a obra. A seguinte proposição resume, nessa direção, o ponto de vista de Kierkegaard como escritor: “Já há muito tempo, e também hoje em dia, se perdeu completamente de vista que ser escritor é agir, ter obrigação de agir e, por conseguinte, ter um modo pessoal de existência.” (KIERKEGAARD, 1849/1986: 57). O escritor, em tal perspectiva, não escreve apenas por escrever ou para receber reconhecimento e lucro. Escrever é uma ação que deve estar vinculada à vida de quem escreve e à daqueles que o irão ler. O discurso filosófico na Antiguidade aspirava a produzir um efeito sobre o ouvinte ou o leitor. Correndo o risco de *amalgamar* a noção antiga de cuidado de si e aspectos da escrita kierkegaardiana, apesar do alerta encontrado em Foucault, acreditamos encontrar indícios dessa aspiração (ou ao menos sua inspiração) no projeto autoral de Kierkegaard.

A escrita kierkegaardiana como cuidado de si e do outro

Ao escrever do ponto de vista do leitor para atraí-lo e conduzi-lo à reflexão, pode-se dizer que Kierkegaard atualiza a prática da leitura e da escrita como exercício espiritual, em nítida correlação com a forma como, através do diálogo, Sócrates interrogava na praça pública os que encontrasse, a fim de que o interlocutor se despojasse das opiniões e saberes substanciais e voltasse o olhar para si mesmo. No caso da escrita dialógica kierkegaardiana, o objetivo não é tanto fazer com que o outro se dê conta da própria ignorância, e sim de que não é cristão. Nos dois casos, contudo, o método é maiêutico e a finalidade é tornar o indivíduo atento. O que os antigos propunham em relação à filosofia, ou seja, que ela só poderia ser vivida, Kierkegaard propõe em relação ao cristianismo: também este só pode ser vivido.

Kierkegaard chega inclusive a propor, explicitamente, o retorno à Antiguidade como o antídoto necessário à comunicação abstrata, anônima e impessoal, típica, por exemplo, da imprensa, que fornece informações diárias indiferente à verdade ou à falsidade. O anonimato contribui, em sua opinião, para a falta de responsabilidade e de escrúpulos, e seria uma das causas profundas da corrupção moderna. Com a Antiguidade, sugere ele, se pode “aprender o que é ser um homem individual, nem mais nem menos, o

que é também um escritor, nem mais nem menos.” (KIERKEGAARD, 1849/1986: 57).

O autor do *Ponto de Vista* questiona o que é feito do escritor quando a sabedoria consiste, como em nossos dias, em informar-se da mensagem, e não do mensageiro. Critica a alegada neutralidade do escritor que leva uma vida escondida, anônima e impessoal, “para não manifestar a contradição entre o formidável meio de informação e o caráter simplesmente humano do autor” e para evitar o confronto entre a sua existência pessoal e suas opiniões. (p. 58). No caso de Kierkegaard, a intenção era passar incógnito, nunca anônimo. Não deveria se destacar pessoalmente, mas isto não significava que passaria *em branco* pela existência, sem realizar a tarefa que assumira como sua: escrever.

As obras estéticas da produção pseudônima podem ser vistas como *psicagógicas*⁵: têm o intuito de *seduzir as almas*, a fim de que prestem atenção no que o autor tem a dizer, e que lhes interessa pessoalmente, e não no próprio autor. Para não chamar atenção sobre si, Kierkegaard percebeu que deveria entrincheirar sua existência no isolamento absoluto e, ao mesmo tempo, mostrar-se a toda hora do dia. Não pretendia tirar proveito da tática que diz que o mundo quer ser enganado; tratava-se de atenuar a impressão que dava de si mesmo, de renunciar para atrair a atenção. Deveria viver como as testemunhas da verdade, desprezadas, cuja regra é estar à mercê do mundo e sem a ilusão de que sua obra fosse um emprego ou que deveria lucrar com ela. Não se percebe, aí, uma prática da ascese, no sentido de um trabalho sobre si mesmo, como o entendiam os gregos? Nas escolas filosóficas helenísticas e romanas, a ascese era uma prática dos exercícios espirituais, uma atitude concreta, estilo de vida determinado que envolvia toda a existência; igualmente, o filósofo antigo queria fazer trabalhar os espíritos de seus leitores ou ouvintes, a fim de que se colocassem em uma certa disposição. A leitura, como exercício espiritual, teria de ser aprendida a fim de ser meditada calmamente e fazer o texto *falar* ao leitor pessoalmente, a fim de que este pudesse transformar a si mesmo (HADOT, 1999; 2002). Toda essa caracterização vai ao encontro da atitude de Kierkegaard como autor.

O trabalho de Kierkegaard como autor é ao mesmo tempo trabalho sobre si mesmo, a fim de suportar sua profunda melancolia, e trabalho para o outro, ao qual incita a cuidar de si. “Só me sinto bem quando me ponho a escrever. Esqueço, então, os desgostos da vida e os sofrimentos. Encontro-me com meu pensamento e me sinto feliz.” (KIERKEGAARD, 1978: 43).

O exercício da escrita levou Kierkegaard a recorrer à astúcia, à intriga, à habilidade para conquistar glória e reputação, porém com uma intenção inversa da usual: a de enganar a serviço da verdade. Era assim que ia, por vezes, ao teatro e ficava entre cinco e dez minutos, para evitar que *A Alternativa* – publicação estética que fora recebida com interesse pelo público – lhe trouxesse renome. Assim procedendo, fazia-se passar por um *bon vivant* – o que, de fato, não era. Representava “a ironia da sociedade, o prazer da vida e o prazer mais refinado, mas sem uma pitada de espírito ‘sério e positivo’; em compensação, era extremamente interessante e mordaz” (KIERKEGAARD, 1978: 62). Ao mesmo tempo, mantinha-se “incuravelmente melancólico”: “[...] levava no fundo cruéis feridas depois de ter cortado, no desespero, com o mundo e as coisas do mundo; submetido, desde a infância, a uma severa educação onde se me observava que a verdade está votada ao sofrimento, à troça, ao insulto, e dedicando todos os dias um certo tempo à oração e à meditação, era, a meus olhos, um penitente.” (p. 63).

A lisonja e as coisas do mundo não podiam atraí-lo, para que não se afastasse de sua tarefa. Kierkegaard acaba se tornando alvo do riso “do respeitável público cultivado” (p. 69) – o que já esperava, como parte de seu plano. Um autor religioso não deve conhecer o sucesso e a fama. Ele é invariavelmente polêmico e “suporta o peso ou o sofrimento da resistência em que se traduz o que é necessário considerar como o mal específico da sua época.” (p. 69).

Em uma época de chacotas e fingimentos, velou Kierkegaard por ser ridicularizado, objeto de perseguição da massa. Sua ironia não estava onde julgava o público: residia em ser um autor estético e, sob a sua aparência mundana, esconder o autor religioso. “Numa época de ironia (esta grande assembleia de loucos), o ironista verdadeiro não tem outra coisa a fazer senão resolver toda a situação, tornando-se ele próprio o objeto da ironia geral.” (p. 71-72).

Kierkegaard afirma não ser um apóstolo: define-se como um pobre homem insignificante. Também não se vê como mestre ou educador, tendo se tornado autor em função da melancolia e da capacidade de dissimulá-la sob aparente bom humor e alegria de viver. Sua única alegria, como diz, foi a de nunca ninguém ter podido descobrir como se sentia infeliz, reunindo, em si mesmo, um espinho na carne com os talentos do espírito, além de uma grande experiência de observador, uma educação cristã verdadeiramente rara

e uma atitude dialética acerca do cristianismo. Relata que era para si mesmo um penitente e por isso pedia a Deus, todos os dias, que lhe desse o zelo e a paciência para cumprir a tarefa que lhe estava destinada. “Foi assim que me tornei autor.” (p. 86).

Novas reflexões sobre si mesmo encontram-se no *Diário Íntimo* (s/d), um indício a mais da presença do cuidado de si em Kierkegaard. O *Diário* foi escrito de 1834 a 1855, ano de sua morte. Consiste de dezenove volumes, contendo aforismos, pensamentos, fatos de vida – como a infância marcada por severa educação religiosa –, as relações com o pai e com o irmão Pedro, o noivado frustrado com Regina Olsen, a polêmica com o jornal *O Corsário*, os ataques à doutrina do Bispo Mynster, as críticas às escolas filosóficas do seu tempo. O título original *Journal* sugere que não se tratava apenas de anotações pessoais e íntimas – o que habitualmente se entende como *diário* –, mas de narrar observações do cotidiano. A escrita kierkegaardiana pode ser vista, nesse sentido, como escrita de si, prática comum entre os antigos.

De acordo com Foucault (2004c), a escrita de si, ou escrita espiritual, tinha uma função precisa na cultura filosófica anterior ao cristianismo. O fato de escrever para si e para o outro era uma das técnicas de ascese, aplicada aos movimentos do pensamento. A escrita fazia parte do treino de si por si mesmo, e possuía papel de destaque ao lado das abstinências, memorizações, exames de consciência, meditações, silêncio e escuta do outro. Entre os estoicos, estava associada à meditação, “ao exercício do pensamento sobre ele mesmo que reativa o que ele sabe, torna presentes um princípio, uma regra ou um exemplo, reflete sobre eles, assimila-os [...]”, como preparação para enfrentar as situações reais. (p. 147). Foucault utiliza a expressão *etopoiética*, de Plutarco, para definir a função da escrita, pois ela opera a “transformação da verdade em *êthos*.” (p. 147).

A escrita etopoiética aparecia nos *hypomnémata* e na correspondência. Os *hypomnémata* eram livros ou cadernetas individuais que serviam de guia de conduta. Neles se anotavam citações, ações testemunhadas, reflexões e pensamentos, a fim de que se os pudesse rever. “Eles constituíam uma memória material das coisas lidas, ouvidas ou pensadas; assim, eram oferecidos como um tesouro acumulado para releitura e meditação posteriores.” (p. 147). Mas os *hypomnémata* não eram meros suportes para a memória, e sim material para exercício, devendo estar à mão para serem utilizados na ação, estar implantados na alma como um “equipamento de discursos auxiliares” para o enfrentamento

de situações concretas. (p. 148). Foucault atenta para o fato de que, mesmo sendo pessoais, esses cadernos não eram diários de auto-exame, narrativas de si e exercícios de confissão com vistas à purificação, aspectos que serão encontrados na literatura monástica cristã. Os *hypomnēmata* não visavam a revelar o oculto, o não-dito, mas a captar o já dito, “reunir o que se pôde ouvir ou ler, e isso com uma finalidade que nada mais é que a constituição de si.” (p. 149). A prática de si implicava alternar leitura e escrita, moderando uma pela outra, já que a escrita em excesso esgota e a leitura em excesso dispersa. “Quando se passa incessantemente de livro a livro, sem jamais se deter, sem retornar de tempos em tempos à colméia com sua provisão de néctar, sem conseqüentemente tomar notas, nem organizar para si mesmo, por escrito, um tesouro de leitura, arrisca-se a não reter nada, a se dispersar em pensamentos diversos, e a se esquecer de si mesmo.” (p. 150).

A leitura interminável, sem reflexão e apropriação, leva à estultícia, agitação da mente por instabilidade da atenção e mudança de opiniões e vontades; “caracteriza-se também pelo fato de dirigir a mente para o futuro, tornando-a ávida de novidades e impedindo-a de dar a si mesma um ponto fixo na posse de uma verdade adquirida.” (p. 150). Também este tema aparece na literatura e na escrita de si kierkegaardianas, através das críticas à especulação, à “desumana curiosidade”, à publicidade que trata de tudo sem se aprofundar em nada. (KIERKEGAARD, 1846/1949; 1849/2002; 1846/2001). O livro *As Obras do Amor* (1847/2005) exemplifica esta preocupação de que a leitura não seja apressada quando, logo no início, encontra-se a seguinte recomendação: “Estas considerações cristãs, que são o fruto de muitas considerações, querem ser compreendidas com vagar, mas aí então também facilmente, enquanto que elas talvez se tornassem muito difíceis se alguém as deixasse assim por uma leitura ligeira e curiosa.” (KIERKEGAARD, 1847/2005: 17).

Os *hypomnēmata* se opõem à dispersão e, ao favorecerem a reflexão sobre o passado, afastam a preocupação com o futuro, o qual, por ser incerto, só traz inquietação. Ao mesmo tempo, são uma escolha de elementos heterogêneos a registrar, opondo-se ao ensino dos “filósofos de profissão que reivindicam a unidade doutrinal de uma escola.” (FOUCAULT, 2004c:150-151). O valor da sentença é local e circunstancial, ela deve ser verdadeira e útil. A heterogeneidade não exclui a unificação, mas esta não compõe um conjunto. É feita de forma singular no próprio copista, ao escrever e consultar os

hypomnémata: a alma se cria a partir do que lê, transcreve e escreve.

As anotações que compunham o *hypomnémata* podiam servir como matéria-prima para textos enviados a outros sob a forma de cartas. A carta igualmente age sobre quem a envia, quem a relê e quem a recebe.

A carta que é enviada para ajudar seu correspondente – aconselhá-lo, exortá-lo, admoestá-lo, consolá-lo – constitui para aquele que escreve uma espécie de treino: um pouco como os soldados em tempos de paz se exercitam no manejo das armas, os conselhos que são dados aos outros na urgência de sua situação são uma forma de preparar a si próprio para uma eventualidade semelhante (p. 154).

A carta funciona como uma “reativação” do que se sabe. (p. 154). Mas a correspondência não se limita a ser um prolongamento dos *hypomnémata*, pois torna o escritor presente para aquele a quem ele a envia, um tipo de presença imediata e quase física. Através de seus escritos, Kierkegaard também pretendia se fazer presente junto ao leitor. Escrever, tanto no sentido antigo da escrita de si quanto no projeto autoral kierkegaardiano, é estar perto do outro, promovendo a aproximação. “Escrever é, portanto, ‘se mostrar’, se expor, fazer aparecer seu próprio rosto perto do outro.” (FOUCAULT, 2004c: 156).

Foucault diz que o trabalho que a carta opera, quer no destinatário quer no que a escreve, implica uma “introspecção”. (p. 157). Não no sentido de um deciframento de si por si, mas “como uma abertura que se dá ao outro sobre si mesmo.” (p. 157). A correspondência e a troca de assistência espiritual são responsáveis pelos primeiros desenvolvimentos históricos do relato de si, e não os cadernos pessoais, os *hypomnémata*, como se poderia pensar. O papel destes últimos é permitir a constituição de si através da coleta do discurso dos outros. Foucault diferencia essa prática das anotações monásticas de experiências espirituais e do exame de consciência, que visavam a “desalojar do interior da alma os movimentos mais escondidos de forma a poder deles se libertar.” (p. 162). No relato epistolar, diversamente, aquele que escreve quer comparar suas ações cotidianas com “as regras de uma técnica de vida”, fazendo coincidir o olhar do outro com aquele que lança sobre si mesmo. (p. 162).

Na obra *Exercício do Cristianismo*, assinada pelo pseudônimo Anti-Climacus (KIERKEGAARD, 1850/1961), ao mesmo tempo que a palavra *exercício* se refere à prática do cristianismo, parece conotar também a forma como o texto deve ser lido, ou seja, como

exercício meditativo. Algumas passagens do *Novo Testamento* se repetem, correspondendo à divisão da obra em três partes: o convite divino dirigido ao homem; a resposta ao convite; o seguir a Cristo e o que significa ser discípulo. O modo como o texto foi escrito obriga o leitor a se demorar sobre ele e impede uma leitura apressada ou superficial, remetendo, portanto, aos exercícios espirituais das práticas antigas.

Diz ainda Kierkegaard que o que foi escrito é seu apenas na medida em que se o coloca na boca da personalidade poética real. Mas o próprio pseudônimo produz sua concepção da vida. O filósofo dinamarquês vê-se, assim, como um “assoprador” na terceira pessoa, que poeticamente criou autores. São estes autores que escrevem seus próprios prefácios e criam seus próprios nomes. “Não há, pois, nos livros de pseudônimos uma só palavra que seja minha. Não tenho nenhuma opinião a seu respeito a não ser a de um terceiro, nem conhecimento de sua importância senão enquanto leitor, nem a menor relação privada com eles, pois seria impossível ter uma relação com uma mensagem duplamente refletida (p. 47).

Kierkegaard sugere, conseqüentemente, que os autores pseudônimos sejam citados quando se fizer referência às suas obras. A esse respeito, em acordo com Cruz (2010), cumpre ressaltar que os pseudônimos são personagens por intermédio dos quais o filósofo queria “explicitar as diferentes formas possíveis de se viver e de se relacionar consigo mesmo, com o mundo e com Deus” (p. 57). Neste sentido, seria mais próprio, talvez, falar em heterônimos, através dos quais ele apresenta tipos singulares que não cabem em conceituações e generalizações. Podem, ou não, servir como espelhos ao leitor, na medida em que o levem a refletir sobre a própria existência.

Considerações finais

O filósofo é visto, habitualmente, como aquele que se isola do mundo para pensar, estudar e elaborar sua “filosofia”, sob a forma de um sistema conceitual. Precisa de silêncio e solidão, não devendo ser perturbado pelo mundo e seus ruídos. Fala de forma erudita e incompreensível aos ouvidos leigos, e quanto menos se entende o que diz, mais famoso e importante deve ser.

Mas nem sempre foi assim.

Houve um tempo em que filosofar era estar mergulhado no mundo da vida cotidiana

e concreta, preparar-se para o que poderia advir, exercitar-se para a vida. O filósofo era um combatente, como acontecia entre os Cínicos. A filosofia antiga não era um saber apartado da existência, ela era um exercício espiritual. Este sentido desapareceu aos poucos, a ponto de precisar ser recordado hoje em dia. Kierkegaard, nosso interlocutor no presente texto, resume de maneira irônica em dois aforismos, esta mudança: “Aquilo que os filósofos falam sobre a realidade é muitas vezes tão enganador como quando lemos num letreiro de um vendedor de coisas usadas: “Passa-se roupa.” Se trouxermos nossas roupas para mandar passar, faremos o papel de bobos, pois o letreiro está simplesmente à venda.” (KIERKEGAARD, 1843/2006: 57).

E neste outro, igualmente:

Algo maravilhoso aconteceu comigo. Fui arrebatado ao sétimo céu. Lá estavam sentados em assembleia todos os deuses. Por uma graça especial me foi concedido o favor de fazer um desejo. ‘Tu queres, disse Mercúrio, tu queres ter juventude, ou beleza, ou poder, ou uma vida longa, ou a mais bela das moças, ou outra glória das muitas que nós temos no baú? Então escolhe, mas só uma coisa.’ Por um instante eu hesitei, depois me dirigi aos deuses da seguinte maneira: ‘Veneráveis contemporâneos, eu escolho uma coisa: que eu possa ter sempre o riso do meu lado.’ Não houve um deus que respondesse uma palavra; em compensação, todos eles caíram na risada. Daí eu concluí que minha oração estava atendida, e que os deuses sabiam expressar-se com gosto; pois afinal de contas, teria sido bem impróprio eles responderem, com seriedade: ‘Que isto te seja concedido’” (KIERKEGAARD, 1843/2006: 27-28).

Falar sobre o riso não é mesmo que rir, anunciar algo conceitualmente não significa colocá-lo em prática. Os aforismos kierkegaardianos mostram a preocupação de que a filosofia não seja especulação ou sistema, confinada ao espaço acadêmico, e sim uma experiência concreta.

Como vimos, a ironia e a maiêutica socrática constituem o ponto de partida do método kierkegaardiano, retomadas com a finalidade de se alcançar um ideal mais alto do que o da mera reflexão filosófica, o da transformação da existência, que corresponde, para Kierkegaard, a um ideal religioso.

Intentamos mostrar, no artigo, que o projeto autoral kierkegaardiano pode ser considerado uma forma de colocar em prática a filosofia como exercício espiritual, tal como a entendiam os antigos. Ao escrever, Kierkegaard desempenhou a tarefa que lhe fora confiada, ao mesmo tempo que voltava o olhar para si mesmo e procurava chegar até o leitor, para torná-lo atento: cuidando de si, incita o outro a fazer o mesmo.

Referências

- CRUZ, Thiago de Paula. O sentido de psicologia para Haufniensis: idéias psicológicas em “O conceito de angústia” de Kierkegaard. *Memorandum*, 18, 55-67, 2010. Retirado em 05/02/2011, da World Wide Web <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a18/cruz01.pdf>.
- DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- FOUCAULT, Michel. Verdade, Poder e Si Mesmo. In: FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos V: Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004a.
- _____. A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade. In: FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos V: Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004b.
- _____. A Escrita de Si. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos V: Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004c.
- _____. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1983-1984*. Paris: Gallimard, 2009.
- GRAMMONT, Guiomar de. *Don Juan, Fausto e o Judeu Errante*. Petrópolis, RJ: Catedral das Letras, 2003.
- HADOT, Pierre. *O que é filosofia antiga?* São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- _____. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 2002.
- KIERKEGAARD, Sören Aabye. *Ejercitacion del Cristianismo*. Madri: Ediciones Guadarrama, 1850/1961.
- _____. *Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor*. Lisboa: Edições 70, 1849/1986.
- _____. *O desespero humano*. São Paulo: Martin Claret, 1849/2002.
- _____. *As obras do amor*. Petrópolis: Vozes, 1847/2005.
- _____. *La época presente*. Santiago: Editorial Universitaria, 1846/2001.
- _____. *Post-scriptum final non-scientifique aux Miettes Philosophiques*. Paris: Edições

Gallimard, 1846/1949.

_____. *Diário de um sedutor*. São Paulo: Martin Claret, 1843/2002.

_____. *O lo uno o lo outro. Un fragmento de vida*. Madri: Editorial Trotta, 1843/2006.

_____. *Textos selecionados*. 1ª reimpressão. Tradução e seleção de Ernani Reichmann. Curitiba: Editora da Universidade Federal do Paraná, 1978.

_____. *Diario Íntimo*. Buenos Aires: Santiago Rueda Editor, s.d.

MATTAR, Cristine Monteiro. *Interfaces e inquietações no diálogo entre Kierkegaard e Foucault – filosofia antiga, psicologia e processos de subjetivação*. Rio de Janeiro, UERJ, 2011. Tese de doutorado apresentada à Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social.

Cristine Monteiro Mattar
Professora adjunta da Universidade Federal Fluminense
E-mail: cristinemattar@ig.com.br

¹ Kierkegaard denomina obras estéticas aquelas que são assinadas por personagens e que se comunicam indiretamente com o leitor, parecendo compartilhar de sua ilusão; já os discursos edificantes ou religiosos se diferenciam por serem assinados pelo próprio Kierkegaard e por constituírem a comunicação direta, ou seja, sem nenhum disfarce, pois claramente voltados para a meditação sobre passagens de conteúdo cristão.

² As divergências entre Hadot e Foucault foram por nós expostas em outro momento (MATTAR, 2011).

³ Curso *Subjetividade e Verdade*, no *Collège de France*.

⁴ Ressalte-se que o ascetismo cristão apontado por Foucault pode ser relacionado ao que Kierkegaard descreveu como sendo a cristandade, cujas práticas se opõem radicalmente ao que o autor dinamarquês entendia como cristianismo. Embora considerado um filósofo cristão e tendo se auto-denominado um autor religioso, quem conheça um pouco mais sobre a obra de Kierkegaard sabe que o significado do religioso e do cristão para ele diferem bastante do sentido corrente desses termos. Se o ideal kierkegaardiano é cristão, a estratégia por ele utilizada para introduzir a dúvida e a reflexão no seio da cristandade foi fortemente influenciada pelo socratismo e pelo paganismo. Sobre o tema, cf. Mattar (2011).

⁵ Do grego *psykhagogía*, evocação mágica das almas. Significava, literalmente, cerimônia que servia para a evocação dos mortos na Grécia Antiga. Pode-se pensar, a partir do sentido comentado por Pierre Hadot (2002), que ela tem o significado de “atrair” as almas dos vivos, que vivem distanciados de si mesmos. Os textos kierkegaardianos teriam, a nosso ver, intuito psicagógico: atrair o leitor para levá-lo a dar-se conta do lugar em que está. (KIERKEGAARD, 1849/1986). Ciente de que a temática demanda maior discussão, pretende-se desenvolvê-la melhor em outra ocasião, não sendo o intuito do presente trabalho.