

Entre a Filosofia e a Psicologia: A Produção da Vida como Obra de Arte

Júlia Esteves Bicalho de Almeida

Dissertação de Mestrado em Filosofia Geral

Júlia Esteves Bicalho de Almeida
Entre a Filosofia e a Psicologia: A Produção
da Vida como Obra de Arte, 2021.

Agosto 2021

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários
à obtenção do grau de Mestre em Filosofia Geral, realizada sob a
orientação científica da Dr^a Marta Sofia Ferreira Faustino.

Agradecimentos:

Agradeço, primeiramente, à Marta, por acolher a presente proposta em toda sua complexidade, pela orientação sempre atenta aos conceitos, pela confiança que depositou em mim e em meu modo de trabalhar. Pela amizade, pela parceria, pelas chamadas de atenção necessárias. Por conferir a esse trabalho o contorno necessário ao rigor filosófico, possibilitando assim que esses saberes tenham passagem na Academia.

Ao Arthur, pela amizade, pelas tardes nos jardins do Gulbenkian, por sustentar junto o desafio de ser estrangeiro, pelo cuidado em momentos de crise, pelas vivências compartilhadas em terras portuguesas.

Aos colegas portugueses que me receberam tão bem, fazendo com que eu me sentisse acolhida e acompanhada durante todo esse processo de mestrado: Margarida, Flora, João Barros, João Mourão, Catarina, Dani Canha, Rodrigo e, em especial à Sara Totta. Por transformarem Portugal num lugar que eu pude chamar de “lar”, lhes dedico:

Sempre é possível encontrar contemporâneos em qualquer lugar do tempo e compatriotas em qualquer lugar do mundo. E sempre que isso acontece, e enquanto isso dura, a gente tem a sorte de sentir que é algo mais na infinita solidão do universo. (Eduardo Galeano)

Aos Loafing Heroes, em especial ao Bartholomew Ryan e à Giulia Gallina, por receberem tão bem essa fã apaixonada, pelo carinho que tiveram comigo, pelas canções que tornam minha vida mais bonita.

Ao Gianfranco Ferraro, pelos jantares, pela recepção calorosa, pelas conversas filosóficas, pela amizade.

Aos professores António Caeiro e Paulo Lima, pelas orientações e reflexões éticas que me proporcionaram no decorrer do mestrado, conferindo novas ferramentas para pensar minha prática profissional.

Aos amigos e parceiros de profissão: Renan Ponté e Ricardo Leonel. Por afirmarem junto a potência desses saberes que aqui se encontram descritos, pelas conversas de bar que tomaram corpo através dos nossos trabalhos.

Aos amigos do Brasil, que me acompanharam durante todo o processo de ida para Portugal: Elisa, Roana, Tammy, Geraldo, Helena, Noemi, Dirceu, Bruno Gomes, Bruna Viana. Pela intensidade e alegria dos encontros.

À Virgínia e ao Cleberson, que me ajudaram desde o momento da inscrição no mestrado até o momento da entrega da tese. Obrigada por terem sido a luz que iluminaos caminhos tortuosos da burocracia.

À Maiara Isabelle, por desbravar alguns dos segredos de Lisboa junto comigo.

À Mari Baldi, pela companhia nos meus primeiros dias em Lisboa.

À Bia, minha madrastra, pela fé que tem em mim, pela delicadeza em vários momentos da minha vida.

À Lenita, minha mãe, por ter possibilitado meus estudos desde a infância, pela preocupação em me dar sempre o melhor no que diz respeito à educação, por me permitir encontrar na escola e nos livros um lugar de refúgio. Por ser uma mãe tão dedicada, por me permitir construir uma vida da qual eu tenha orgulho, por não sair do meu lado mesmo quando discordamos.

À Marília Muylaert, por ser uma inspiração tão grande na minha vida, por me fazer perceber que é possível existir no mundo, na Academia e em qualquer espaço que eu queira, sendo quem eu sou e tendo orgulho disso. Pela influência que se faz presente a cada linha desse trabalho, por ser amiga, professora, supervisora, companheira de casa. Pelo Oscar, nosso gatinho português da OLX que agora está se tornando cada vez mais brasileiro. Pela relação que se atualiza e expande, nos acompanhando em cada fase da vida.

Ao Oscar, o gatinho português, a única companhia nos meses de confinamento em Portugal.

À Ciça Castro, minha mestra do cuidado, pela honra da companhia, por afirmar o desejo junto comigo, seja lá para onde ele aponte. Por me aproximar de mim mesma, de todas de mim.

Ao Lucas, pela ternura que imprime nos meus dias, por cuidar bem de mim durante o processo de escrita dessa tese, pela doçura inigualável em cada gesto. Você é um presente da vida.

Dedico esse trabalho ao meu pai,

Marcio Bicalho de Almeida (*in memorian*).

Ter feito do pensamento uma potência nômade. E mesmo se a viagem for imóvel, mesmo se for feita num mesmo lugar, imperceptível, inesperada, subterrânea, devemos nos perguntar: quais são nossos nômades de hoje?

– Deleuze, A Ilha Deserta, Pensamento Nômade.

Entre a Filosofia e a Psicologia: A Produção da Vida como Obra de Arte

Júlia Esteves Bicalho de Almeida

Resumo:

O presente trabalho busca promover uma conversa transdisciplinar entre a Filosofia e a Psicologia através de uma Cartografia dos conceitos intercessores, que funcionam como ferramentas para a prática Clínica, encontrados no período helenístico romano e retomados por Michel Foucault em *A hermenêutica do sujeito*. A escolha por realizar essa pesquisa de conceitos a partir desse período específico se dá pela relevância da Filosofia como prática terapêutica nessa época denominada como “a idade de ouro do cuidado de si”. O princípio do cuidado de si, do modo como é agenciado por Foucault, interessa à Psicologia uma vez que é indispensável para o estabelecimento de uma relação do si consigo mesmo que o permita construir uma vida bela – vida como obra de arte – noção trabalhada por Foucault que interessa igualmente à Psicologia por permitir a essa área do saber pensar a vida de outro modo que não a partir do determinismo psíquico e dos diagnósticos patologizantes. Para tanto, percorremos neste estudo algumas das linhas constitutivas do princípio do cuidado de si que nos permitem pensar a prática Clínica sob essa outra óptica, dentre elas, a noção de conhecimento relacional, o conceito de si mesmo pensado pelos helenistas e sua ideia de subjetividade, as noções de *stultitia* e *parresía* enquanto conceitos intercessores que nos ajudam a pensar a relação entre terapeuta e sujeito que busca a Clínica e as noções de práticas de si e sua potência de levar o indivíduo a uma auto-transformação. Esse percurso é orientado pelo paradigma ético-estético-político, que funciona como uma carta de princípios que orienta o trabalho do psicoterapeuta.

Palavras-chave: Transdisciplinaridade, Cuidado de si, Clínica, Paradigma ético-estético-político.

Between Philosophy and Psychology: the production of life as a work of art

Júlia Esteves Bicalho de Almeida

Abstract:

The present study aims to promote a transdisciplinary dialogue between Philosophy and Psychology through a Cartography of intercessory concepts, which work as tools for Clinical practice, found in the Roman Hellenistic period and taken up by Michel Foucault in his study entitled *The Hermeneutics of the Subject*. The choice to carry out this research of concepts from this specific period is due to the relevance of Philosophy as a therapeutic practice during such time, called “the golden age of self-care”. The principle of self-care, as brokered by Foucault, matters to Psychology, since it is paramount for the establishment of a relationship between the self and himself which will enable one to build a beautiful life - life as a work of art - a concept developed by Foucault that appeals to Psychology since it allows to think of life in some other way, different from psychic fatalism and pathologizing diagnoses. In this study we covered some of the constitutive lines for the concept of self-care which allow us to see Clinical practice through different lenses. Among these different lenses we have the notion of relational knowledge, the concept of the self thought by the Hellenists and their idea of subjectivity, the concepts of *stultitia* and *parresía* as intercessory concepts supporting new thoughts about the relationship between therapist and the subject who seeks the Clinic and the practices of the self and its potency to lead the subject towards self-transformation. This research trajectory is led by the ethico-aesthetic-political paradigm, which works as a charter of principles guiding the psychotherapist's work.

Key-words: Transdisciplinarity, self-care, Clinic, ethico-aesthetic-political paradigm.

Entre a Filosofia e a Psicologia: A Produção da Vida como Obra de Arte

Sumário

1. Introdução	1
2. O cuidado de si.....	17
3.Noção de conhecimento relacional	28
4. A noção de si mesmo.....	43
5. A <i>stultitia</i> e a necessidade de um mestre do cuidado	55
6. Tipo de discurso (<i>parresía</i>).....	66
7. As práticas de si	73
8. Conclusão	81
9. Bibliografia.....	86

1. Introdução

O texto que segue convida o leitor a experimentar um caminho que foi eleito para abarcar questões que sentimos como muito importantes para a área da Psicologia, sobretudo ao âmbito da Clínica, e cuja fonte podemos encontrar na Filosofia: o conceito de cuidado de si, conforme trabalhado por Foucault em *A hermenêutica do sujeito*¹ e suas linhas de constituição que apontam para uma produção ativa do si por si próprio, culminando na noção de vida como obra de arte, também trabalhada por Foucault. Ambas as noções são recuperadas pelo filósofo francês a partir dos helenistas² sendo precisamente as atualizações desses conceitos conforme trabalhados por esse pensador que interessam ao presente trabalho.

A Psicologia é uma ciência relativamente nova, entretanto, os afetos e as questões humanas sobre as quais ela se detém sempre existiram. Na antiguidade, era delegada à Filosofia a tarefa de intervir sobre essas questões. Como consequência disso, é possível encontrar na Filosofia muitos conceitos que conversam diretamente com a Psicologia, cujas demandas de conhecimento acabam por coincidir com as demandas impostas ao saber filosófico desde a antiguidade. De facto, o potencial terapêutico da Filosofia foi largamente explorado pelos antigos, conforme Faustino explica:

A compreensão da filosofia como terapia é quase tão antiga como a própria filosofia ocidental. Tendo sido iniciada, ainda que de forma algo indirecta e incipiente, pelo Sócrates platónico, continuada até certo ponto por Aristóteles e particularmente protagonizada e popularizada pelas escolas helenistas, com especial relevo entre os estóicos, os cépticos e os epicuristas, esta compreensão da filosofia dominou e caracterizou a tradição do pensamento ocidental até meados do século VI d.C., altura em que, por influência da Igreja Católica e devido à sua natureza pagã, terá sido ordenado o encerramento de todas as escolas de filosofia.³

Após o encerramento das escolas de Filosofia – e mesmo em momentos posteriores à hegemonia da Igreja Católica – o potencial terapêutico dessa área do saber ficou em segundo plano. Ora, a conversa que propomos nesse trabalho intenciona dar chance novamente à Filosofia de exercer o pensamento como potência e

¹ FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito*: curso dado no Collège de France (1981-1982), Tradução: Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail, São Paulo, Martins Fontes, 2018.

² Os helenistas eram os pensadores que faziam parte do período helenístico romano que compreendeu os séculos I e II da nossa época. Faziam parte dos helenistas os estoicos, os cépticos e os epicuristas.

³ FAUSTINO, M. S. F., *Nietzsche e a grande saúde. Para uma terapia da terapia*, Tese de doutoramento, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2013, p. 3.

como prática terapêutica – hábito que se perdeu a partir do momento em que o conhecimento passa a ocupar um lugar sob a égide da religião e que exercer o pensamento de outra forma que não a partir dos valores cristãos foi considerado indesejável e perigoso.

Ainda hoje, esses saberes ocupam um lugar marginal frente à hegemonia do saber científico indexado, o que nos indica que o perigo identificado pela Igreja na Idade Média ainda é identificado nos dias atuais por outras instituições, confirmando os dizeres de Foucault de que “parece claro haver, para nós, alguma coisa um tanto perturbadora no princípio do cuidado de si.”⁴ No entanto, a Filosofia como terapia do período helenístico romano intencionava alcançar uma relação de plenitude do si para consigo, sendo isso que interessa também à Psicologia. Então, esse pensamento filosófico porta ferramentas preciosas para pensar a prática da Psicologia e, como ressaltado no fragmento acima, as escolas helenistas protagonizaram o auge dessa aproximação da Filosofia como prática terapêutica.

Nesse momento, houve uma aproximação da Filosofia com a Medicina a partir da qual o filósofo efetuava uma “terapia da alma” assim como o médico proporcionava uma terapia para curar os males corpo.⁵ A doença que a Filosofia pretendia curar através de suas práticas, porém, era a ignorância.⁶ A ação terapêutica da Filosofia consistia em fazer com que o sujeito passasse do estado de ignorância para o saber e era sobre isso que a Filosofia intervinha. Os filósofos helenistas denominavam-se médicos da alma, ou terapeutas da alma.

Se considerarmos a etimologia da palavra “psicoterapeuta”, muito utilizada atualmente para designar profissionais da Psicologia que trabalham com a Clínica e a oferta de terapia, vemos que ela é composta pela palavra *psykhé*, que designa “alma”. Os helenistas, portanto, podem ser considerados os primeiros “psicoterapeutas” da história. De facto, dentre os diversos grupos sociais voltados para o cultivo de si no período helenístico romano, havia um que se auto-intitulava o grupo dos “Terapeutas”, conforme nos aponta Foucault.⁷

⁴ FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito*, p. 13.

⁵ Cf. FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito*, p. 10: A noção de *cura sui*, central para o estoico Sêneca e que designa “curar-se”, ilustra essa aproximação da Filosofia com a Medicina.

⁶ Cf. FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito*, p. 117: Também chamado de *stultitia*, noção que iremos desenvolver mais adiante no presente trabalho.

⁷ Foucault resalta que esse grupo foi descrito por Fílon de Alexandria em seu *Tratado da vida contemplativa*, porém, afora esse texto, há apenas alguns poucos que podem ser considerados como

Não surpreende, portanto, que este período trabalhe enfaticamente um dos conceitos através do qual a Filosofia conversa diretamente com questões colocadas para a Psicologia: o conceito de cuidado de si, que será o ponto de partida da discussão que pretendemos estabelecer. Cuidar-se, ocupar-se de si, preocupar-se consigo: são formulações do cuidado de si que até hoje são muito difundidas sem que se dê conta da real implicação e significado dessa noção que é tão antiga quanto complexa. Michel Foucault situa o período helenístico romano como a idade de ouro na história do cuidado de si,⁸ apontando para o facto de que naquele momento o cuidado de si foi um verdadeiro fenômeno cultural de conjunto.⁹

Segundo o autor, ao olharmos para aquela época nos deparamos com uma sociedade que cultivava práticas no que diz respeito ao cuidado de si e ao estabelecimento de uma relação plena consigo com uma ênfase maior em comparação à sociedade ocidental nos dias de hoje. O pensador francês afirma que a perda desse cultivo se deve, principalmente, à influência da Igreja Católica somada à influência de um período posterior que ele chama de “momento cartesiano”¹⁰.

A influência da Igreja deu início a um processo que fez com que o ser humano se afastasse cada vez mais de uma relação de cultivo de si da forma como era constituída no período helenístico romano,¹¹ uma vez que a moral altruísta pregada pelo cristianismo tem como efeito nos fazer duvidar de uma Filosofia e uma Ética centrada no “si”. Deste modo, como indica Foucault, expressões características referentes ao cuidado de si helenista como, por exemplo, “sentir prazer em si mesmo”, “estar em si como em uma fortaleza”, “ter cuidados consigo”, “respeitar-se”, “prestar culto a si mesmo”¹², dentre outras, foram carregadas de afetos de culpa e egoísmo, entendidos a partir de uma ótica do eu já constituído.

Posteriormente, no “momento cartesiano”, as relações entre espiritualidade e verdade são modificadas. Em períodos anteriores o acesso à verdade dependia

referências implícitas aos Terapeutas. Tanto assim que se presumiu que os Terapeutas não teriam existido, tratando-se, na realidade, da descrição ideal e utópica de uma comunidade como deveria ela ser. Cf. FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito*, p. 105.

⁸ FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito*, p. 75.

⁹ FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito*, p. 10.

¹⁰ FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito*, p. 14.

¹¹ Nos momentos que se seguiram ao período helenístico romano o tema do cuidado de si continuou a permear a sociedade principalmente através da espiritualidade cristã. Entretanto, a relação do si consigo próprio sob a influência da Igreja consistia numa relação de renúncia a si, enquanto no período helenístico romano trata-se, ao contrário, de *encontrar a si mesmo como fim e objeto de uma arte de viver*. Cf. FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito*, p. 296.

¹² FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito*, p. 13.

diretamente de uma transformação do si a qual só poderia ser alcançada a partir de uma série de exercícios e práticas espirituais exercidas de si para consigo. A partir de Descartes, porém, o alcance da verdade passa a ser independente de uma transformação do sujeito e suas condições de acesso passam a ser definidas do interior do próprio conhecimento,¹³ dispensando a necessidade da transformação do sujeito por ele próprio, sendo este, portanto, um dos fatores determinantes para a perda do cultivo de si na sociedade atual¹⁴.

Todavia, a propriedade humana de cuidar de si, estabelecer uma boa relação consigo mesmo a fim de ter uma vida tão plena quanto possível ainda existe, sendo este um dos principais motivos pelo qual as pessoas buscam a Clínica e também o motivo pelo qual Foucault vai lamentar profundamente a perda desse cultivo em suas últimas obras. É por essa razão, portanto, que o presente estudo defende a tese de que a Filosofia Antiga – com ênfase no período helenístico romano – e suas considerações a respeito do cuidado de si são de grande valor para a prática Clínica, uma vez que cada uma das linhas constitutivas desse conceito aponta para uma construção ativa de si mesmo por parte do próprio sujeito e cujos efeitos levam à produção de uma vida bela.

Entre a Filosofia e a Psicologia: uma proposta transdisciplinar

Assim, a filosofia, a arte e a ciência entram em relações de ressonância mútua e em relações de troca, mas a cada vez por relações intrínsecas. É em função de sua evolução própria que elas percutem uma na outra. Nesse sentido é preciso considerar a filosofia, a arte e a ciência como espécies de linhas melódicas estrangeiras umas às outras e que não cessam de interferir entre si. [...] Essas potências do falso é que vão produzir o verdadeiro, é isso os intercessores...¹⁵

As relações a que se pretende dar ênfase entre a Filosofia e a Psicologia compreendem a intercessão e a transdisciplinaridade, logo, quando tratamos de

¹³ Cf. FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito*, p. 18: A partir do conhecimento das condições formais e objetivas de acesso à verdade, de regras formais de um método, da estrutura do objeto a se conhecer etc. Importante observar que se trata de regras dadas por valores externos ao indivíduo. Regras que apesar de não advirem de um deus ou da Igreja, ainda advém do exterior.

¹⁴ Cf. FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito*, p. 14.

¹⁵ DELEUZE, G. *Conversações*, Tradução Peter Pál Pelbart, Rio de Janeiro: Editora 34, 1992, p. 156-157.

“Clínica” no presente trabalho é a partir da proposta de Clínica Transdisciplinar¹⁶ desde onde se pretende estabelecer essa conversa com a Filosofia. Ao tratarmos de uma Clínica Transdisciplinar a primeira coisa que devemos ter em mente é pensar a Clínica em sua potência característica de se criar e recriar a cada instante.¹⁷

Os fenômenos que compreendem a Clínica são múltiplos, variados e complexos, sendo essas as condições de possibilidade para que a transdisciplinaridade ocorra, de modo que esse atributo destaca nos acontecimentos a riqueza de elementos a serem transmutados nos processos de criação e recriação entre a Filosofia e a Psicologia. Importa ressaltar que a transdisciplinaridade difere das noções de multidisciplinaridade e de interdisciplinaridade, uma vez que ambas as propostas mantêm fronteiras muito bem delimitadas entre as disciplinas.

Conforme Barros e Passos¹⁸ o saber multidisciplinar se dá quando as disciplinas se somam a fim de dar conta de um objeto cuja natureza multifacetada exige diferentes olhares, enquanto um conhecimento interdisciplinar implica na criação de uma zona de intercecção entre disciplinas para a qual será designado um objeto. Temos aqui outro ponto importante que difere a transdisciplinaridade: um conhecimento transdisciplinar é um conhecimento produzido a partir do conceito de intercessão (e não de intercecção, como acontece na interdisciplinaridade).

A intercecção que caracteriza o saber interdisciplinar leva a um conhecimento que ainda é estruturado nas bases disciplinares, cuja junção de dois leva a um terceiro estável, idêntico a si mesmo e cujo objeto pode ser designado a priori. Já no movimento de intercessão há um processo de diferenciação entre as disciplinas no qual se aproveita a potência de diferir de cada uma para expressar e afirmar a diferença própria. Ou seja, as diferenças entre os domínios do saber não são excludentes, mas afirmativas em si mesmas. José Gil¹⁹ aponta para as perdas que ocorrem ao utilizarmos o paradigma tradicional das ciências na vida ao falar sobre o facto de que os opostos e os contraditórios na verdade não são excludentes, mas afirmativos enquanto tais:

¹⁶ PASSOS, E; BARROS, R. B. de, “A construção do plano da clínica e o conceito de transdisciplinaridade”, in *Psicologia: teoria e pesquisa*, 2000, Vol. 16, pp. 71-79.

¹⁷ PASSOS, E; BARROS, R. B. de, “A construção do plano da clínica e o conceito de transdisciplinaridade”, p. 71.

¹⁸ PASSOS, E; BARROS, R. B. de, “A construção do plano da clínica e o conceito de transdisciplinaridade”, p. 74.

¹⁹ GIL, J. *O imperceptível devir da imanência*, Lisboa, Relógio D’Água, 2008.

Mas o que é que isso quer dizer, a divergência e a disjunção como objectos de afirmação? [...] Nós falamos de uma operação segundo a qual duas coisas ou duas determinações são afirmadas pela sua diferença, quer dizer, não são objetos de afirmação simultânea senão na medida em que sua diferença é, ela própria, afirmada, ela própria afirmativa. Não se trata de todo de uma identidade de contrários, como tal ainda inseparável de um movimento do negativo e da exclusão.²⁰.

Deste modo, no movimento de intercessão característico da transdisciplinaridade, a relação que se estabelece entre as disciplinas é de interferência, ou seja, há uma relação interventiva que ocorre por meio do atravessamento de uma disciplina sobre a outra. Portanto, não se trata, absolutamente, de encontrar um comum entre os domínios do saber e resumi-los em um terceiro, pois isso também acarreta perdas de singularidade e, conseqüentemente, da potência de cada uma das disciplinas envolvidas. Ora, quando um domínio do saber atravessa o outro e encontra ali agenciamentos possíveis, pontos de conexão, ambos os domínios do saber envolvidos se modificam e se constroem nesse atravessamento.

Na conversa entre Filosofia e Psicologia que propomos aqui, enquanto uma conversa transdisciplinar, serão utilizados conceitos filosóficos que, devido ao próprio movimento de intercessão na transdisciplinaridade, produzem a possibilidade da construção de ferramentas. Deste modo, os conceitos funcionam como intercessores.²¹ Eles se constroem na intercessão entre domínios do saber através dos agenciamentos que são produzidos entre seus elementos, causando a desestabilização das fronteiras disciplinares. Assim, o modo de funcionamento do conceito é dado por regras que se fazem na própria relação de interferência mútua entre as disciplinas. São conceitos que se fazem na relação e, portanto, não há uma essência prévia a ser seguida.

Mais do que se modificarem e passarem a se constituírem mutuamente, ambos os domínios do saber envolvidos fazem um movimento de expansão quando implicados numa conversa transdisciplinar. Portanto, para a Psicologia, especialmente para o campo da Clínica, interessa a interferência da Filosofia²² por ela trazer consigo os conceitos ferramentas que instrumentalizam o trabalho do psicólogo. A força crítica que compreende o conceito intercessor faz com que ele tenha o poder de promover um

²⁰ GIL, J., *O imperceptível devir da imanência*, p. 19.

²¹ DELEUZE, G., *Os intercessores in Conversações*, p. 151.

²² Além de seu inquestionável potencial terapêutico entendido desse modo desde muito antes do surgimento da Psicologia, conforme elucidado na nota de número 3, p. 1.

deslocamento do sujeito em seu próprio campo afetivo, o que confere uma expansão ao campo da Clínica.

Já para a Filosofia interessa a interferência da Psicologia uma vez que ela atribui concretude aos conceitos propostos pelos filósofos, conferindo ao campo filosófico uma expansão através da qual os estudiosos desse domínio do saber passam a experimentar os movimentos dos conceitos na vida, bem como a força que eles têm de produzir efeitos concretos no mundo. Efeitos esses que vão além da formulação teórica dos conceitos. Referimo-nos a efeitos sensíveis a partir dos quais os conceitos passam a dar nome a fenômenos e movimentos característicos do humano, bem como da capacidade desses conceitos em produzir modos de existir no mundo.

Portanto, os conceitos intercessores, enquanto ferramentas de trabalho, nos interessam especificamente por seu movimento de criação processual, pois o que se troca na transdisciplinaridade não são informações ou comandos. Através dela intenciona-se fazer variar certo domínio por interferência de outro.²³ Ora, segundo Deleuze, do que se morre atualmente não é de interferências, mas de proposições que não têm o menor interesse.²⁴ Ou seja, a interferência mútua entre Psicologia e Filosofia não acarreta um descaso para com o rigor filosófico nem perdas conceituais para nenhuma das duas áreas. Trata-se, porém, de um rigor de outra ordem – não um rigor de profundidade, mas um rigor de intercessor.²⁵

Claudio Ulpiano explica essa questão com maestria quando, em uma aula sobre *Pensamento e Liberdade em Espinosa*, diz que vai recorrer a autores “espinosistas” para pensar Espinosa.²⁶ Essa ação, segundo ele, não acarreta em perdas conceituais, produzindo no pensamento o mesmo efeito que teríamos se fôssemos diretamente à obra de Espinosa, uma vez que este pode ser caracterizado como um filósofo do devir, um pensador do processo. Deste modo, o pensamento de Espinosa não existe, de modo algum, enquanto simplesmente uma obra do Espinosa: o que existe, são os processos espinosistas.

²³ PASSOS, E; BARROS, R. B. de, *A construção do plano da clínica e o conceito de transdisciplinaridade*, p. 77.

²⁴ DELEUZE, G., *Conversações*, p. 162.

²⁵ Ou seja, para um terapeuta o que importa extrair de um conceito filosófico é aquilo que esse conceito, na prática, coloca para funcionar – se ele funciona como intercessor.

²⁶ ULPIANO, Claudio, “Claudio Ulpiano – Pensamento e Liberdade em Spinoza”, Youtube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=oBDEZSx6xVs&lc=UgjdBIYZKRNXXgCoAEC>

Portanto o que interessa, segundo Ulpiano, é o pensamento espinosista e os pensadores que se articularam com ele permitindo que a obra de Espinosa tenha passagem e se expanda. Ora, o que interessa à transdisciplinaridade é precisamente o movimento dos conceitos, os seus processos de criação e atualização. Então, frequentemente serão utilizados no presente trabalho conceitos de determinados filósofos sendo trabalhados e citados por outros como, por exemplo, os conceitos anteriormente referidos do período helenístico romano conforme agenciados por Foucault, além de citarmos – na transposição da Filosofia para a Clínica – Espinosa e Nietzsche pensados por Deleuze, dentre outros.

Por se tratar de uma tese em Filosofia, faremos o esforço de delimitar ao máximo as aproximações e diferenças dos conceitos aqui agenciados da perspectiva da Clínica, entretanto, devido ao próprio movimento da transdisciplinaridade, isso só é possível até certo ponto a partir do qual os autores e disciplinas envolvidas passam a se compor mutuamente dando origem a outro pensamento, completamente novo, onde já não há a possibilidade de delimitar o que pertence a cada um, afinal, as fronteiras encontram-se desestabilizadas. Quando isso ocorrer, é preciso que o leitor tenha em mente que se trata da proposta da transdisciplinaridade se efetivando no texto.

Por fim, Barros e Passos assumem que por conta da dissolução das fronteiras disciplinares, frequentemente paira sobre a transdisciplinaridade a ameaça de relativismo, como se não existisse critério algum nesse modo de produção do saber. Segundo esses autores, é precisamente essa ameaça que devemos expurgar:

Pois quando abandonamos as garantias do fundamento o pensamento corre o risco de se perder na indiferença e no relativismo, como se tudo ou nada valesse. É em reação a esta ameaça que devemos afirmar nossas escolhas conceituais e definir nossas posições críticas.²⁷

Portanto, com o intuito de afirmar nossas escolhas conceituais nos deteremos a explicar brevemente o paradigma ético-estético-político que funciona como uma carta de princípios que orienta o trabalho do psicoterapeuta. É a partir desses princípios e do rigor ético-estético-político que desenvolvemos nossas posições críticas, a partir das quais selecionamos e agenciamos os conceitos que serão utilizados no presente

²⁷ PASSOS, E; BARROS, R. B. de, A construção do plano da clínica e o conceito de transdisciplinaridade, p. 77.

trabalho nessa conversa qualificada entre a Filosofia e a Psicologia que propomos aqui.

O paradigma ético-estético-político

A Clínica orientada pelo paradigma ético-estético-político consiste numa bricolagem de teorias filosóficas que irão compor uma carta de princípios que orienta o trabalho do psicoterapeuta. Sua proveniência se dá no novo paradigma estético proposto por Guattari em *Caosmose*. Esse paradigma foi pensando considerando que o paradigma tradicional das ciências – um paradigma disjuntivo, que separa e hierarquiza: homem e natureza, corpo e mente, razão e emoção, etc. – por funcionar a partir de relações de causalidade e de exclusão de opostos, não abarca a complexidade da vida. Para pensá-la em sua complexidade é necessário que o façamos a partir de um paradigma que se aproxima do paradigma da arte. Guattari, porém, ressalta que ao se referir à “estética” e a um paradigma artístico não está a referir-se à arte como a entendemos de forma institucionalizada, mas:

[...] a uma dimensão de criação em estado nascente, perpetuamente acima de si mesma, potência de emergência subsumindo permanentemente a contingência e as vicissitudes de passagem a ser dos universos materiais.²⁸

Ou seja, segundo Guattari, o que importa a esse paradigma é o processo de transformação do sujeito e de passagem de um estado material a outro. Ora, esses processos são precisamente aquilo que a Clínica é convocada a acompanhar por quem a procura e que, em momentos anteriores ao seu surgimento, cabia à Filosofia intervir. São processos que acontecem em momentos de crises de valores, nos quais aquilo que é valor – aquilo que importa ao indivíduo – é colocado em questão.

Entramos aqui na dimensão ética do paradigma. Ética enquanto os valores que cada corpo sustenta. O paradigma ético-estético-político é um todo articulado, portanto, a dimensão ética atravessa as outras dimensões e é por elas atravessada. Os valores que cada indivíduo porta se expressam no mundo a partir do modo de vida do sujeito. Neste ponto, a estética invade a ética, pois quando nos referimos a “expressão”

²⁸ GUATTARI, F., *Caosmose: um novo paradigma estético*, Tradução: Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Claudia Leão, São Paulo, Editora34, 1992, p. 131.

e “modo de vida” referimo-nos a essa dimensão estética como sendo aquilo que dá forma à ética.

Os modos de existir, por sua vez, produzem políticas. A estética de existência capitalista, por exemplo, é construída na perspectiva de neutralização da alteridade e da processualidade; tudo é um produto pronto. Logo, ao trabalharmos por um paradigma que busca a alteridade e opera com processos, estamos a assumir uma posição política. Ou seja, o modo como trabalhamos, nos relacionamos e existimos sempre responderá a um determinado posicionamento político perante a vida. A estética do nosso trabalho é política, a estética das nossas relações são políticas, a estética da nossa existência é política.

A partir do modo como o sujeito vive é possível perceber quais são seus valores e quais políticas de existir eles produzem no mundo. Aqui já temos algumas pistas da forma como o terapeuta orientado pelo paradigma ético-estético-político deverá trabalhar: sua primeira ação, ao se deparar com uma problemática trazida à Clínica, deve ser de abrir um campo de problematização, a fim de avaliar quais relações sustentam cada elo da problemática trazida, quais valores constituem o sujeito, quais deles se encontram em crise, qual valor novo surgiu naquele corpo que tornou incômodo um modo de vida antes confortável e quais outros agenciamentos possíveis para a expansão daquela vida podem ser pensados dentro desse campo.

Ora, as crises de valores que impulsionam o sujeito a buscar a Clínica, se dão em momentos em que o plano hegemônico de certo e errado, de bem e mal, vem julgar e constranger aquele modo de vida que nos fala. Partindo desse princípio temos que todas as problemáticas trazidas para a Clínica são sempre de ordem moral. A moral apenas julga, nunca avalia. Por isso faz parte da ética do atendimento terapêutico abrir um campo de problematização a partir do qual será possível, de facto, avaliar o que se passa.

Tomemos por exemplo uma criança levada pelos pais à terapia por que está apresentando baixo rendimento na escola (segundo o que é considerado bom ou mau pelo estatuto escolar). Imaginemos ainda que ela vem acompanhada de um diagnóstico de TDAH (Transtorno do Déficit de Atenção e Hiperatividade). Não foi aberto um campo de problematização para que esse diagnóstico fosse conferido, não houve uma exploração dos campos afetivos da criança para perceber quais relações estão

sustentando seu baixo rendimento escolar, tampouco foram exploradas suas potencialidades. Houve apenas uma análise dos “sintomas” a partir da qual foi dado um nome para aquilo que a escola, os pais etc., julgaram como um problema.

Sob a óptica do paradigma ético-estético-político o diagnóstico é um ato de pouco interesse por aquela vida que nos fala, sendo o diagnóstico das forças em ação no campo descrito e dos processos em andamento o único possível de se realizar sob essa estratégia de trabalho. Dentre as “forças” em ação que devem ser avaliadas está tudo o que compõe o indivíduo enquanto tal, os frutos de sentidos históricos-sociais, genéticos, afetivos, dentre outros que o atravessam. O objetivo do atendimento psicoterápico não é diagnosticar, no sentido estreito da palavra, mas se relacionar, pois o rigor ético de cada atendimento será determinado pelos valores construídos na relação entre o terapeuta e o outro. Assim sendo, temos mais um ponto que distingue moral e ética: a ética não é sempre do mesmo modo em todas as relações, pois ela depende de se considerar a potência de cada corpo. Como nos diz Rocha:

Nesta perspectiva, a escolha ética não está mais vinculada a uma postura transcendente, contida num código legal ou respaldada no amparo divino. Aqui, o movimento de criação processual é a origem da enunciação.²⁹

Ora, interessa à Clínica orientada pelo paradigma ético-estético-político uma postura imanente, partindo do princípio de que a vida necessita ser avaliada apenas pela própria vida e na própria vida.³⁰ Essa necessidade é colocada devido ao facto de que:

O valor transcendente, por sua vez, coloca-se como inamovível, tendo sempre estado e aí devendo permanecer para sempre. Face a tal valor, a subjetividade fica perpetuamente em falta, culpada a priori ou, na melhor das hipóteses, em estado de “concordata ilimitada”. [...] Assim a subjetividade modular não tem mais o controle sobre a dimensão de emergência dos valores, que se encontra neutralizada sob o peso das tabelas de códigos, de regras e de leis decretadas pelo enunciador transcendente.³¹

²⁹ ROCHA, M. L., “Do paradigma científico ao paradigma ético, estético e político: a arte como perspectiva nas soluções educacionais”, in *Cadernos de Subjetividade*, Núcleo de Estudos e Pesquisa da Subjetividade do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP, v.1, n.2, São Paulo, pp. 235-239, 1993, p. 235.

³⁰ Trecho retirado do site “Razão Inadequada” onde o autor trabalha o conceito nietzscheano de “vivência”, desde onde agenciamos para a Clínica esse princípio de vida avaliando vida. TRINDADE, R., “Nietzsche – Vivência”, 2017. Disponível em: <https://razaoinadequada.com/2017/03/22/nietzsche-vivencia/> Acesso em: 10/08/2021.

³¹ GUATTARI, F., *Caosmose: um novo paradigma estético*, p. 133.

Os valores transcendentais, advindos de fatores que se localizam fora do contexto daquela vida que nos fala – valores colocados pela religião ou pelo saber científico positivista, pelos códigos de ética pautados na burocracia ou pelos idealismos que permeiam a realidade – não são úteis ao processo de transmutação do sujeito, de facto, como nos diz Nietzsche:

*A mentira do ideal foi até agora a maldição sobre a realidade, através dela a humanidade mesma tornou-se mendaz e falsa até seus instintos mais básicos – a ponto de adorar os valores inversos aos únicos que lhe garantiriam o florescimento, o futuro, o elevado direito ao futuro.*³².

Neste ponto, cabe ressaltar que há diferenças entre o que a proposta da Clínica orientada pelo paradigma ético-estético-político nos traz em relação àquilo que é colocado pela filosofia helenista: enquanto para a Clínica não há um modelo de vida específico considerado como ideal – sendo os idealismos uma ameaça aos processos de transformação do sujeito – no período helenístico romano havia uma noção de vida ideal que se deveria seguir para alcançar a felicidade plena. Trabalharemos essa diferença mais detalhadamente no decorrer do trabalho, mas por hora, é possível perceber melhor a razão da escolha em se trabalhar os helenistas a partir de Foucault, pensador que juntamente com Nietzsche, Deleuze, Guattari, Espinosa, entre outros, faz parte dos autores da Filosofia da Diferença que instrumentalizam nossa prática Clínica.

O rigor na escolha dos conceitos e no modo de se trabalhar na Clínica sob essa perspectiva se dá, então, da seguinte forma:

O rigor aqui é mais da ordem de uma posição ontológica do que metodológica, intelectual ou erudita: é um rigor ético/estético/político. Ético porque não se trata do rigor de um conjunto de regras tomadas como um valor em si (um método), nem de um sistema de verdades tomadas como valor em si (um campo de saber): ambos são de ordem moral. O que estou definindo como ético é o rigor com que escutamos as diferenças que se fazem em nós e afirmamos o devir a partir dessas diferenças. [...] Estético porque este não é o rigor do domínio de um campo já dado (campo de saber), mas sim o da criação de um campo, [...] como numa obra de

³² NIETZSCHE, F, *Ecce Homo, como alguém se torna o que é*, Tradução de Paulo César de Souza, São Paulo, Max Limonad, 1985, p. 40.

arte. Político porque este rigor é o de uma luta contra as forças em nós que obstruem as nascentes do devir.³³.

Essa ênfase na noção de uma criação processual do si e afirmação do devir advinda do paradigma ético-estético-político, conversa diretamente com os conceitos de estética da existência e vida como obra de arte propostos por Foucault. O’Leary afirma que Foucault usa o termo “estética” pelo facto de que esse trabalho envolve, tanto quanto as práticas artísticas, o ato de “dar forma” à nossa existência como faríamos com uma obra de arte.³⁴ Além disso, de acordo com Figueiredo:

A estética da existência é o desdobramento de duas noções: a de modos de vida [...] e de arte de viver. [...] A arte de viver e modos de vida são dois conceitos que servem de enfrentamento a tipos de vidas reguladas por tecnologias científicas, pseudo-científicas, como as da “função psi”, seja ela psicológica ou psicanalítica, seja freudiana ou lacaniana. [...] Arte ou técnica que daria a vida, não a sua razão, seu sentido, ou a sua verdade mais essencial; ao contrário, mostra que fora deste buraco sem fundo, há múltiplas, variadas e diferentes formas e relações possíveis entre os indivíduos.³⁵.

Pensar a Clínica a partir desses princípios confere à Psicologia uma expansão à medida que nos impulsiona a pensar a vida para além dessas estratégias citadas no fragmento anterior e que portam uma visão do sujeito já constituído e determinado por estruturas psíquicas. De facto, Foucault destaca em uma entrevista que a arte de viver, que pensa a vida e o sujeito como algo em constante processo de criação, é a “morte da Psicologia”, conforme podemos conferir no fragmento abaixo:

O problema é criar justamente qualquer coisa que se passa entre as ideias e o qual é necessário fazer algo que seja impossível dar um nome, e, portanto, a cada instante experimentar dar a ela uma coloração, uma forma e uma intensidade que não diga jamais isto que ela é. Isto é a arte de viver. A arte de viver é matar a psicologia, criar consigo mesmo e com os outros individualidades, seres, relações, qualidades que sejam inominadas. Se não se puder chegar a fazer isso na sua vida, ela não merece ser vivida. Eu não faço diferença entre as pessoas que fazem da sua existência uma obra de arte e aquelas que fazem uma obra na sua existência. Uma

³³ ROLNIK, S., “Pensamento, corpo e devir. Uma perspectiva ético/estético/política no trabalho acadêmico”, in *Cadernos de Subjetividade*, Núcleo de Estudos e Pesquisa da Subjetividade do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP, v.1, n.2, São Paulo, pp. 241-251, 1993, p. 245.

³⁴ O’LEARY, T., *cit. in*, NICA, D., *Aesthetics of Existence and the Political in Late Foucault*, in V. VIZUREANU (ed.), *Re-thinking the Political in Contemporary Society*, Pro Universitaria, pp. 39-62, 2015, p. 49.

³⁵ DE FIGUEIREDO, F. P., “Arte de viver, modos de vida e estética da existência em Michel Foucault”, in *Ítaca*, nº 15, Rio de Janeiro, pp. 290-299, 2010, p. 295.

existência pode ser uma obra perfeita e sublime, e isto os gregos sabiam, então que nós a tínhamos completamente esquecida, sobretudo depois da Renascença.³⁶

Ao passar de um estado material ao outro, em processo de devir, o indivíduo escapa às noções que visam encapsular o sujeito numa só identidade a fim de melhor controlá-lo. Do contrário, quanto mais se transforma, mais o sujeito escapa ao poder e vive uma vida livre. A Psicologia que pensa a partir das identidades encontra na arte de viver uma ameaça de destruição, essa ameaça, porém, não é de forma alguma indesejada a partir do momento que podemos buscar nesse conceito uma ultrapassagem a essa Psicologia que se constitui desse modo ainda reducionista e determinista.

Segundo Daniel Nica, a noção de estética da existência foucaultiana é comumente identificada como uma mudança no modo do autor pensar suas problematizações políticas, em favor de uma aproximação ética.³⁷ Essa mudança se deu a partir de suas reflexões acerca do cuidado de si, atrelada à sua busca por novas formas de subjetividade, apoiando-se em pensadores que traziam a noção de vida como obra de arte.

Ora, uma vez que o cuidado de si passa a ser coextensivo à vida³⁸ no período helenístico romano, “[...] compreendendo todas aquelas filosofias cínica, epicurista, estoica, que se apresentaram como artes de viver”³⁹; sempre atravessadas de algum modo por esse princípio que é nosso principal aliado conceitual para as reflexões que pretendemos desenvolver sobre essa questão que interessa tanto à Filosofia quanto à Psicologia: fazer da vida uma obra de arte.

Metodologia e estrutura da tese

[...] o cartógrafo “papa” matérias de qualquer procedência. Não tem o menor racismo de frequência, linguagem ou estilo. Tudo o que favorecer a vida é para ele bem vindo. Todas as entradas são boas, desde que as saídas sejam múltiplas. Por isso, o cartógrafo serve-se das fontes mais variadas. Inclusive não só escritas e

³⁶ FOUCAULT, M., “Conversation avec Werner Schroeter”, *cit. in* DE FIGUEIREDO, F. P., “Arte de viver, modos de vida e estética da existência em Michel Foucault”, p. 295.

³⁷ Cf. NICA, D., *Aesthetics of Existence and the Political in Late Foucault*, pp. 39-40: O último período do trabalho de Foucault é frequentemente referido como “uma virada ética”. Ora, a aproximação que Foucault faz entre política, ética e estética conversa diretamente com as proposições do paradigma ao qual nos referimos nesse trabalho.

³⁸ Cf. FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito*, p. 79.

³⁹ FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito*, p. 76.

nem só teóricas. Seus operadores conceituais podem tanto surgir de um filme, quanto de uma conversa ou de um tratado de Filosofia.⁴⁰

Pretendemos desenvolver o presente trabalho a partir do método cartográfico ou “Cartografia”. Trata-se de um método que se desloca da lógica cartesiana na qual o pesquisador se distancia do objeto para conhecê-lo, mantendo uma suposta neutralidade na pesquisa. A Cartografia, ao contrário, é um método de pesquisa-intervenção que assume não haver neutralidade no conhecimento, uma vez que compreende que “[...] toda pesquisa intervém sobre a realidade mais do que apenas a representa ou constata em um discurso cioso das evidências.”⁴¹. Sobre essa metodologia de pesquisa Barros e Passos dizem:

A Cartografia como método de pesquisa-intervenção pressupõe uma orientação do trabalho do pesquisador que não se faz de modo prescritivo, por regras já prontas nem com objetivos previamente estabelecidos. No entanto, não se trata de uma ação sem direção, já que a cartografia reverte o sentido tradicional de método sem abrir mão da orientação do percurso da pesquisa.⁴²

Essa reversão citada no trecho acima se dá pelo primado do caminhar que traça suas metas de pesquisa no próprio percurso à medida que intervém sobre o campo pesquisado. Defender que toda pesquisa é interventiva exige do pesquisador um mergulho no plano da experiência onde “conhecer” e “fazer” são inseparáveis, pois não há conhecimento prévio à entrada em relação com aquilo que se pretende conhecer – o conhecimento é construído no percurso que é traçado a partir de:

[...] pistas metodológicas e a direção ético-política que avalia os efeitos da experiência (do conhecer, do pesquisar, do clinicar etc.) para daí extrair os desvios necessários ao processo de criação. Tal processo se dá por uma dinâmica de propagação da força potencial que certos fragmentos da realidade trazem consigo. Propagar é ampliar a força desses germens potenciais numa desestabilização do padrão. Nesse sentido, conhecer a realidade é acompanhar seu processo de constituição, o que não pode se realizar sem uma imersão no plano da experiência. Conhecer o caminho de constituição de dado objeto equivale a caminhar com esse

⁴⁰ ROLNIK, S. B., *cit. in* VIEIRA, R. A. K., *Os modos contemporâneos de gestão do espaço urbano e a invenção de si*, Dissertação de mestrado, Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, 2009, p. 145. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11449/97553>.

⁴¹ BARROS, R. B; PASSOS, E., “A Cartografia como método de pesquisa-intervenção”, in: ESCÓSSIA, L; KASTRUP, V; PASSOS (org.), *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*, Porto Alegre, E. Sulina, 2010, p. 20.

⁴² BARROS, R. B; PASSOS, E., “A Cartografia como método de pesquisa-intervenção”, p. 17.

objeto, constituir esse próprio caminho, constituir-se no caminho. Esse é o caminho da pesquisa-intervenção.⁴³

Então, o presente trabalho bem como os conceitos que o compõem diz respeito ao caminho percorrido pela autora enquanto psicoterapeuta e mestrande em Filosofia, orientada em sua prática psicológica pelo paradigma ético-estético-político que funciona como uma bússola que orienta o trabalho do cartógrafo⁴⁴ e desde onde poderemos extrair as pistas necessárias para se pensar esse caminho. Todo o conceito é produzido a partir de um determinado regime de forças, assim como cada acontecimento que se passa na Clínica. Logo, pretendemos trabalhar com as linhas constitutivas dos conceitos que melhor compõem com determinado acontecimento de modo a deslocar o sujeito de um padrão vicioso de comportamento.

Sobre a Cartografia, cabe ressaltar ainda que:

[...] o caminho do cartógrafo se faz no decorrer do próprio caminhar, com suas memórias e sua história e, não havendo nada a explicar ou revelar, seu trabalho consiste em dar expressão às intensidades que o percorrem enquanto ele traça um caminho.⁴⁵

Assim sendo, uma vez que a Cartografia se trata de um método que se faz no próprio caminhar da pesquisa, conseqüentemente ela é “[...] um método em processo permanente de construção e produção e descrição de “uma paisagem”, enquanto fenômeno e movimento”⁴⁶, conforme ressaltado por Greggio e Dellasta. Ainda segundo esses autores, citando Kleber Filho e Teti isso significa que:

[...] não se trata aqui de uma metodologia como proposição de regras ou protocolos de pesquisa, mas, sim, como estratégia flexível de análise crítica e ação política, que acompanha e descreve relações, trajetórias, formações rizomáticas, composições de dispositivos, apontando linhas de fuga, ruptura e resistência.⁴⁷

Ora, uma vez que conhecer a realidade é acompanhar os processos de constituição do objeto a que se pretende conhecer, acompanharemos a seguir alguns dos processos de constituição de conceitos cujas questões são propedêuticas para o que

⁴³ BARROS, R. B; PASSOS, E., “A Cartografia como método de pesquisa-intervenção”, p. 30.

⁴⁴ VIEIRA, R. A. K., *Os modos contemporâneos de gestão do espaço urbano e a invenção de si*, p. 6.

⁴⁵ VIEIRA, R. A. K., *Os modos contemporâneos de gestão do espaço urbano e a invenção de si*, p. 17.

⁴⁶ GREGGIO, E; DELLASTA, H. G., “Possíveis contribuições da cartografia ao paradigma ético-estético-político”, in *Revista de Psicologia da UNESP*, pp. 124-134, 2020, 19.1, p. 123.

⁴⁷ KLEBER FILHO, P., TETI, M. M., *cit. in* GREGGIO, E; DELLASTA, H. G., *Possíveis contribuições da cartografia ao paradigma ético-estético-político*, p. 124.

se pretende desenvolver neste trabalho, tendo sempre em vista as intervenções e desvios possíveis realizados por parte da autora nessa Cartografia que segue: para os objetivos que descrevemos, portanto, iremos focar na obra *A hermenêutica do sujeito* de Michel Foucault – não obstante o recurso a outros autores e obras quando necessário. Logo, na segunda secção acompanharemos os processos de constituição do conceito do cuidado de si, desde seu surgimento até o período helenístico romano, momento a que pretendemos dar ênfase a partir do modo como é retomado por Foucault.

Na secção 3 percorreremos as linhas constitutivas do cuidado de si no que diz respeito à noção de conhecimento relacional, retomando-a a partir do olhar da Clínica e ao tipo de conhecimento que interessa a essa prática. Na secção 4, analisaremos a noção de “si mesmo”, conforme pensado pelos helenistas e como essa noção de sujeito se articula com a Clínica. A seguir, nas secções 5 e 6 nos deteremos a pensar algumas questões acerca da relação entre terapeuta e aquele que busca a Clínica a partir das relações do período helenístico romano entre mestre e discípulo e a partir do conceito de *parresía* – tipo de discurso que se deve empregar na relação com o outro que se apresenta à Clínica – e o modo que esse conceito funciona como uma ferramenta de análise essencial ao processo terapêutico. Na secção 7 discutiremos as práticas de si – ou exercícios espirituais – característicos do período helenístico romano e como essas práticas podem ser empregadas ainda hoje no processo de terapia, servindo como importante ferramenta para introduzir novos modos de subjetivação que apontem para a construção da vida como obra de arte e será explicitada a forma que essa noção assume a partir da Clínica a forma de um imperativo ético para a vida que foge ao determinismo psíquico que caracteriza o sujeito pensado a partir de estruturas.

2. O cuidado de si

O Cuidado de Si é uma espécie de agulhão que deve ser implantado na carne dos homens, cravado na sua existência, e constitui um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência.⁴⁸

⁴⁸ FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito*, p. 9.

Conforme ressaltado anteriormente o presente trabalho pretende focar, a partir do olhar foucaultiano, no princípio do cuidado de si (*epiméleia heautoû*) nos moldes como foi disseminado na chamada “idade de ouro do cuidado” – o período helenístico romano. Entretanto, considerando a complexidade do assunto, é necessário que se faça uma breve contextualização de como essa noção se deu, de forma a ser reatualizada e reorganizada, até chegar ao período que interessa para as problematizações que pretendemos fazer.

De acordo com Michel Foucault o princípio do cuidado de si traz consigo um movimento específico caracterizado no decorrer da história como um estado de inquietude permanente no curso da existência. Trata-se, igualmente, de um princípio fundamental no que diz respeito à caracterização de uma atitude filosófica no interior de quase toda a cultura grega, helenística e romana. Na cultura grega, por exemplo, temos Sócrates enquanto aquele cuja atitude nos permite denominá-lo um incitador do cuidado. Ora, ao retomarmos algumas obras platônicas é possível perceber a agitação característica provocada pelo princípio do cuidado de si – bem como o papel de incitador do cuidado ocupado por Sócrates – no momento em que o próprio se compara a um *tavão*⁴⁹ (tipo de inseto que pica os animais fazendo com que eles se agitem), em sua relação com os cidadãos atenienses que eram por ele interpelados e incentivados a ocuparem-se de si mesmos.

De facto, a agitação dos atenienses perante a atitude de Sócrates foi tanta que ele acabou por ser condenado à morte. Apesar disso, ele não abre mão de sua função de incitador do cuidado e alerta sobre as consequências de sua partida, afinal, os atenienses não encontrariam tão facilmente outra pessoa disposta a estimulá-los do mesmo modo. O que permitiu a Sócrates afirmar com tamanha firmeza seu lugar de incitador do cuidado foi justamente uma atitude filosófica perante a vida; o mesmo tipo de atitude filosófica por excelência que será exaltada, segundo Foucault, por Epicteto e por Sêneca,⁵⁰ muito tempo depois de Sócrates. A noção de cuidado de si, portanto, diz respeito, primeiramente, a uma atitude geral perante a vida.

Cabe pontuar que, embora existam algumas particularidades relativas ao cuidado de si em cada período da história da filosofia no qual essa noção se fez presente, algumas características são gerais. Nos exemplos acima – que atravessam

⁴⁹ FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito*, p. 9.

⁵⁰ FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito*, p. 21.

desde a sociedade grega com Sócrates até a helenística romana com Epicteto e Sêneca – é possível notar igualmente essa característica do cuidado de si enquanto uma atitude para consigo mesmo, para com os outros e para com o mundo. O cuidado de si também diz respeito a uma forma específica de atenção e de direcionamento do olhar, pois cuidar de si implica que se converta o olhar do exterior para o “si” do qual se pretende cuidar. Ou, como diz Foucault: “O cuidado de si implica uma certa maneira de estar atento ao que se pensa e ao que se passa no pensamento.”⁵¹

Tal característica relativa a essa conversão do olhar, também é encontrada em vários momentos no decorrer da história da filosofia. Entretanto, mais do que uma atitude e um modo de atenção, o cuidado de si implica também uma atividade, um exercício, indicado pelo significado da própria palavra *epiméleia* que, além de designar um cuidado, indica também uma atividade, um exercício, uma prática. Assim sendo, a presença das chamadas práticas de si são, igualmente, uma característica geral, sempre presentes no interior da noção do cuidado de si e, portanto, serão analisadas mais profundamente em secções posteriores.

Retornemos, portanto, à noção de cuidado de si de um modo geral, cujas características incluem a exigência de um modo específico de atenção voltada para o si mesmo. Ora, cuidar de si implica prestar atenção em si, ocupar-se de si. Pois bem, essa necessidade de ocupar-se consigo mesmo surgiu primeiramente sob a forma de uma prescrição délfica: *gnôthi seautón* ou “conhece-te a ti mesmo”. Em sua origem esse conceito apresentou-se como um preceito relacionado à consulta ao oráculo, um imperativo de prudência que aconselha: “no momento em que vens colocar questões ao oráculo, examina bem em ti mesmo as questões que tens a colocar [...] cuida de ver em ti mesmo o que tens precisão de saber.”⁵²

Logo, debes conhecer bem a ti mesmo para saber o que de facto queres perguntar ao oráculo, para que não coloques questões de menor importância, nem questões em demasia. Percebe-se que, neste ponto, ocupar-se de si não se trata de um princípio de relação com os deuses nem do princípio geral de uma ética, valores que lhe serão atribuídos posteriormente. O *gnôthi seautón* – conhece-te a ti mesmo – porém, foi inscrito no centro da comunidade humana,⁵³ deixando a *epiméleia heautoû* – cuidado de si – um tanto quanto apagada em alguns momentos da história, nos quais

⁵¹ FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito*, p. 12.

⁵² FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito*, p. 5.

⁵³ FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 5.

a maior – senão única – manifestação do cuidado de si se dava através do conhecimento.

No período platônico, entretanto, houve uma disseminação do princípio do cuidado de si e suas práticas, cujos desdobramentos acarretaram no cuidado de si como é encontrado no período helenista. Segundo Foucault, o cuidado de si sempre foi o solo e o fundamento a partir do qual se justifica o conhecimento de si, entretanto, no período helenístico romano isso é observado com maior ênfase, uma vez que o *gnôthi seautón* vem se integrar de forma mais concreta a todo um conjunto de manifestações do cuidado que permeavam grande parte da sociedade da época, para além das instituições filosóficas.

Num momento anterior ao período helenista, mas posterior aos preceitos délficos, o princípio *gnôthi seautón* aparece também em torno de Sócrates e é atestado por Platão em alguns textos, nos quais podemos perceber que o conhecimento de si ocupa um lugar subordinado ao cuidado de si. A expressão maior do cuidado de si platônico, portanto, é o conhecimento de si, conhecimento este que dá acesso à verdade e a verdade em geral que deve ser alcançada com o objetivo de bem governar. Sobre isso, Foucault nos diz:

O *gnôthi seautón* (“conhece-te a ti mesmo”) aparece, de maneira bastante clara e, mais uma vez, em alguns textos significativos, no quadro mais geral da *epiméleia heautoû* (cuidado de si mesmo), como uma das formas, uma das consequências, uma espécie de aplicação concreta, precisa e particular, da regra geral: é preciso que te ocupes contigo mesmo. É nesse âmbito, como que no limite desse cuidado, que aparece e se formula a regra “conhece-te a ti mesmo.”⁵⁴

No contexto social e político dos diálogos socráticos platônicos há ainda três importantes características do cuidado de si a serem ressaltadas: 1) seu empreendimento estava atrelado a certo status social e, principalmente, ao exercício da vida política. O cuidado de si funcionava como uma espécie de propedêutica para esse exercício; 2) sua necessidade vinculava-se a uma insuficiência da pedagogia que levava o sujeito a ignorar, inclusive, que ignorava algo (como não se ocupa consigo não sabe aquilo que sabe, nem o que não sabe) e, finalmente; 3) a idade privilegiada para exercer o cuidado de si se dava na passagem da adolescência para a maturidade – tanto pelo facto de que é nessa idade em que o jovem de certo status estava se

⁵⁴ FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 6.

preparando para a vida política, quanto pela questão da pedagogia insuficiente que não consegue prepará-lo de modo adequado para esse exercício.⁵⁵

Clássico exemplo é o texto sobre *Alcibíades*,⁵⁶ jovem cujo status social o encaminha para a vida política. Alcibíades, entretanto, é interpelado por Sócrates – figura que incitava os atenienses a ocuparem-se consigo mesmos – que mostra para ele que, a despeito do destino de governar que lhe era conferido pelo status, ele não possuía conhecimentos suficientes para tanto, não sabendo nem mesmo responder a Sócrates o que é a concórdia e o bem governar. Inclusive, Alcibíades ignorava que não possuía esses conhecimentos (vemos aqui a insuficiência da pedagogia e da educação recebida pelo futuro governante). Ao se dar conta disso, portanto, o jovem se desespera e Sócrates o acalma dizendo que não é assim algo tão grave e que problemático seria se Alcibíades já se apresentasse na faixa dos cinquenta anos. Mas, ao contrário, ele se encontrava ainda em tempo de cuidar de si, pois tinha a idade considerada como o ponto de gravidade do exercício do cuidado de si.

Quando Sócrates incentiva Alcibíades a conhecer a si mesmo ele diz: “afinal, presta um pouco de atenção, reflete um pouco sobre o que és, olha um pouco para a educação que recebeste, tu farás bem em conhecer um pouco a ti mesmo.”⁵⁷ Neste ponto Sócrates refere explicitamente o *gnôthi seautón*, que aparece muito claramente como expressão do ato do cuidado de si, para incentivar Alcibíades a ocupar-se consigo mesmo. Dadas todas essas características, é possível perceber o motivo pelo qual esse texto é considerado a primeira grande emergência teórica do cuidado de si.⁵⁸ Portanto, o fim último do cuidado de si no platonismo é a cidade, logo, o cuidado dos outros. Quem bem governa a si, irá fazer também um bom governo da cidade. É preciso cuidar de si a ponto de conhecer a si mesmo de tal modo que desse saber possa derivar o saber necessário para governar os outros. A cidade, portanto, faz a mediação da relação do sujeito consigo mesmo.

Chegando ao período helenista, porém, o plano de fundo do cuidado de si é outro, cuja primeira diferença que podemos ressaltar em relação ao platonismo é que o cuidado de si deixa de ter como fim a cidade e o exercício do poder político e, portanto, o cuidado com os outros. Se antes era preciso ocupar-se consigo com o

⁵⁵ Cf. FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito*, pp. 70-71.

⁵⁶ PLATÃO, *Alcibíades*, cit. in FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 30.

⁵⁷ FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 49.

⁵⁸ FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 35.

intuito de bem governar a cidade, agora o fim último do cuidado é simplesmente o si mesmo e a relação consigo. Deve-se cuidar de si a fim de estabelecer uma relação plena consigo, de modo que possa estar em si como em uma fortaleza, ser feliz na própria companhia, dentre outras expressões que designam um tipo de relação permanente consigo mesmo. O que nos leva a outra característica importante do cuidado de si helenista: se no momento platônico o auge do exercício do cuidado estava na passagem da adolescência para a vida adulta, nos helenistas essa atividade torna-se uma obrigação para toda a vida.

Em suma, a grande diferença entre o cuidado de si platônico e o cuidado de si no período helenístico romano é que, no primeiro o cuidado de si é subordinado ao cuidado dos outros, objetiva o bom governo da cidade, enquanto no segundo o cuidado de si torna-se um fim em si mesmo. Cabe ressaltar que o objetivo maior do cuidado de si no período helenístico romano diz respeito a atingir certo ideal de perfeição, de plenitude e de felicidade. O si mesmo aparece como principal tarefa da vida e, mais do que o ideal de perfeição e beleza objetivado pelos helenistas, pretende-se focar aqui nesta ideia enquanto fundamental para o conceito de estética da existência conforme trabalhado por Foucault, cujo objetivo é a produção de uma vida bela.⁵⁹

Na *Carta a Menoceu* de Epicuro, citada por Foucault, encontramos a seguinte passagem na qual podemos observar alguns pontos importantes no que diz respeito a essa ideia do si mesmo enquanto tarefa para toda a vida:

Nunca é demasiado cedo nem demasiado tarde para ter cuidados com a própria alma. Quem disser que não é ainda ou já não é tempo de filosofar assemelha-se a quem diz que não é ainda ou já não é tempo de alcançar a felicidade. Logo, deve-se filosofar quando se é jovem e quando se é velho, no segundo caso para rejuvenescer no contato com o bem, para a lembrança dos dias passados, e no primeiro caso a fim de ser, embora jovem, tão firme quanto um idoso diante do futuro.⁶⁰

Há, portanto, a comparação entre filosofar e ter cuidados com a própria alma – cuidar de si mesmo – o que confirma a já referida função que a Filosofia tinha na

⁵⁹ Foucault vai dizer: “O que me impressiona é o fato de que em nossa sociedade, a arte se tornou algo relacionado apenas a objetos e não aos indivíduos ou à vida. Que arte é algo especializado ou que é feito por experts que são artistas. Mas não poderia a vida de todo mundo se tornar uma obra de arte? Porquê uma lâmpada ou uma casa deveria ser um objeto artístico, mas não a nossa vida?” Cf. FOUCAULT, M., *On the Genealogy of Ethics. An overview of work in progress*, cit. in NICA, D., *Aesthetics of Existence and the Political in Late Foucault*, p. 49.

⁶⁰ EPICURO, cit. in FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 80.

época de dar conta de questões humanas que hoje dizem respeito, especialmente, à Psicologia, sendo a principal delas fazer com que o sujeito que procura angustiado por ajuda olhe para si mesmo, volte-se para si, ocupe-se consigo mesmo. Outro ponto importante é que, apesar de o cuidado de si não ser mais uma obrigação de uma única fase da vida, há certa ênfase que aponta para a velhice, momento da vida que, apesar de ser honroso na cultura grega tradicional, não era desejável. Ora, não só na cultura grega, mas de modo geral, à partida ninguém deseja ser velho. Os helenistas, porém e, sobretudo os estoicos, transformam esta valoração, tornando a velhice um ideal a ser cumprido mesmo na juventude.

O cuidado de si, portanto, deve ser praticado durante toda a vida, mas ele assume todos seus efeitos e dimensões na velhice do indivíduo, período no qual é possível encontrar a mais alta forma do cuidado de si como o resultado de toda uma vida de cuidados e cuja recompensa aparece na última fase da existência humana. O idoso é visto como aquele que após décadas de cuidado (caso esses cuidados tenham sido devidamente efetuados) é soberano de si mesmo e que, sendo senhor de si, pode enfim ter prazer consigo e depositar em si toda alegria e satisfação sem depender do exterior, pois a relação dele para consigo mesmo chegou a tal ponto que já se sabe exatamente tudo aquilo que lhe apraz e como lhe apraz. Deste modo, deve-se inclusive apressar-se rumo à velhice, deve-se tender para a velhice, pois é este o lugar que mais oferece um abrigo seguro das coisas do mundo.

Ora, mais do que literalmente apressar-se em direção à velhice, esse pensamento inaugura uma nova ética do viver a qual nos obriga a nos colocarmos em relação à vida de tal modo como se já a tivéssemos consumado e nos constituirmos perante a existência como se já fôssemos velhos, ou como nos diz Epicuro no trecho acima citado por Foucault, deve-se filosofar e cuidar de si enquanto jovem com o intuito de ser tão firme quanto um idoso perante o futuro ainda que seja jovem e, quando se é idoso, deve-se fazê-lo para lembrar os dias passados nos quais o exercício de ocupar-se consigo lhe conferiu os saberes sobre si que se tem na velhice. A esse respeito, Foucault nos diz ainda que:

No fundo, é preciso que, a cada momento, mesmo sendo jovens, mesmo na idade adulta, mesmo se estivermos ainda em plena atividade, tenhamos, para com tudo que fazemos e somos, a atitude, o comportamento, o desapego e a completude de alguém que já tivesse chegado à velhice e completado sua vida. Devemos viver nada mais esperando da vida e, assim como o idoso é aquele que nada mais espera

da vida, devemos, mesmo quando jovens, nada esperar. Devemos consumir a vida antes da morte. [...] Deve-se consumir a vida antes da morte, deve-se completar a vida antes da morte, deve-se completar a vida antes que chegue o momento da morte, deve-se atingir a saciedade perfeita de si.⁶¹

Trata-se de uma ética que nos impulsiona a viver a vida como se cada dia fosse o derradeiro dia. Tendo isso em vista é possível entender o motivo pelo qual o centro de gravidade do cuidado de si nos helenistas encontra-se voltado para a velhice a despeito dessa ser uma prática para toda a existência e, mais do que isso, pode-se perceber o modo como esse ponto de gravidade aponta para a velhice – na forma de uma ética de vida – como um treino que deve ser feito durante toda a vida: treinar-se para ser velho mesmo aos 20, 30 ou 40 anos.

Outra característica importante é que, mais do que uma tarefa para toda a vida, o cuidado de si passa a ser também uma tarefa de toda vida (temos aqui resumidas as duas dimensões do processo de generalização do cuidado de si na paisagem helenística romana). Ou seja, se no período platônico o cuidado de si destinava-se apenas a pessoas de certo status social, no período helenista ele passou a ser como que um movimento cultural de massa, largamente disseminado no interior dessa sociedade. Deve-se ressaltar que isso não quer dizer que o cuidado de si tenha, em qualquer momento, tanto da sociedade grega quanto romana, se afirmado como uma lei universal válida para todo indivíduo, qualquer que fosse o modo de vida adotado.⁶² Tal exercício exigia, obviamente, que se levasse certo modo de vida o qual será considerado condição real para o cuidado de si.

Entretanto, não se deve pensar que cuidar de si mesmo era um privilégio apenas da alta aristocracia romana, pois mesmo em comunidades pertencentes às classes mais baixas e menos privilegiadas – incluindo até mesmo os escravos – era possível encontrar pessoas com práticas fortemente ligadas à existência. Ora, até mesmo Epicteto, importante pensador estoico, foi um escravo. O cuidado de si possuía todo um caráter ritual e cultural, o que fazia ser menos necessário que houvesse formas muito sofisticadas e eruditas de cultura pessoal. Havia um movimento referente ao cuidado de si o qual era muito amplo, abrangente e disseminado na época.

⁶¹ FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 100.

⁶² FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 102.

Portanto, o que importa perceber aqui é que a condição real necessária para o exercício do cuidado de si deixa de ser o status social e passa a ser um tipo de relação que se tem consigo e da qual, a princípio, todos são capazes dependendo de seu esforço individual. Apesar disso, o chamado para o cuidado de si não era atendido por todos, inclusive, era por conta disso que tal princípio deveria ser largamente disseminado: por que, no fim das contas, poucos acabam sendo capazes de efetivamente ocuparem-se consigo mesmos. Foucault nos explica tal questão da melhor forma que alguém poderia:

[...] afinal, um escravo pode ser mais livre que um homem livre se este não tiver se liberado de todos os vícios, paixões, dependências, etc., em cujo interior estivesse preso. Por conseguinte, não havendo diferença de status, pode-se dizer que todos os indivíduos, em geral, são “capazes”: capazes de ter a prática de si próprios, capazes de exercer essa prática. Não há desqualificação a priori de determinado indivíduo por motivo de nascimento ou de status. Por outro lado, porém, se todos, em princípio, são capazes de aceder à prática de si, também é fato que, no geral, poucos são efetivamente capazes de ocupar-se consigo. Falta de coragem, falta de força, falta de resistência – incapazes de aperceber-se da importância dessa tarefa, incapazes de executá-la: este, com efeito, é o destino da maioria. O princípio de ocupar-se consigo (obrigação de *epimélesthai heautoû*) poderá ser repetido em toda parte e para todos. A escuta, a inteligência, a efetivação dessa prática, de todo modo, será fraca.⁶³

Encontramos, portanto, uma divisão da sociedade entre os que exercem e os que não exercem o cuidado de si, mas tal partilha não é mais hierárquica, não é mais uma partilha conferida a priori por questão de status. Trata-se de uma partilha operatória, entre os que são capazes e os que não são capazes de cuidar de si, sendo que o que os divide não é o pertencimento ou não a uma elite, mas sim a relação que se tem consigo; a modalidade e o tipo dessa relação e a maneira como o si mesmo será elaborado enquanto objeto de seus próprios cuidados. É neste ponto em que se dá a partilha entre a maioria e os menos numerosos que cuidam de si mesmos. Em suma: houve uma generalização do cuidado de si como um apelo universal, que apesar de só ser atendido por alguns, já nos traz uma contrapartida importante em relação ao platonismo no qual o chamado para cuidar de si destinava-se apenas a poucos indivíduos e em razão de um status social que tem como consequência o exercício do poder político.

⁶³ FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 107.

Em decorrência disto, pode-se afirmar também que o cuidado de si perde o aspecto inteiramente formador no sentido do saber-conhecimento que tinha no pensamento platônico e que se devia a uma insuficiência da pedagogia da época. Afinal, como foi visto anteriormente, houve uma generalização do cuidado de si enquanto princípio, não importando o nível de instrução do indivíduo. Embora ainda haja aqui uma crítica à formação pedagógica – especialmente do ensino primário – deve-se ressaltar que mesmo uma educação suficientemente boa não libera alguém da obrigação de ocupar-se consigo mesmo. Assim sendo, o cuidado de si passa a ter muito mais um aspecto de correção-liberação do que de formação. O que isso quer dizer? Ora, segundo Cícero nas *Tusculanas*, citado por Foucault, quando nascemos e somos admitidos no seio familiar entramos num ambiente falseado, no qual a perversão dos julgamentos é total. É como se, segundo ele, sugássemos o erro juntamente com o leite.

Há, portanto, uma rejeição à ideologia familiar e àquilo que nos foi imposto como valor, sendo uma das tarefas do cuidado de si corrigir e reverter os valores familiares, transmitidos pela educação. Ainda tendo em consideração esse aspecto corretivo do cuidado de si, que vem para corrigir os erros e vícios que aprendemos, podemos trazer à tona a carta de Sêneca a *Lucílio* na qual ele diz: “Não deves, todavia, limitar as tuas ambições aos votos que os teus pais faziam para ti em pequeno.”⁶⁴. Mais adiante, em outra carta, ele diz ainda:

Estou triste, estou zangado, estou furioso contigo! Então tu continuas a formular para ti os mesmos votos que a tua ama, o teu pedagogo ou a tua mãe?! Ainda não percebeste todo o mal que eles te desejaram? Oh, como são contrários ao nosso bem os votos dos nossos familiares, e tanto mais contrários quanto mais bem sucedidos se verificaram na realidade! Já não me espanta que os nossos defeitos nos acompanhem desde a primeira infância: pois se crescemos entre as maldições dos próprios pais!⁶⁵

Todavia, isso não quer dizer que o mal é algo imposto a nós a partir do exterior. Afinal, o aspecto corretivo do cuidado de si só se apresenta deste modo pelo facto de que aquilo que deve ser corrigido está em nós mesmos, no nosso interior. Os julgamentos pervertidos chegam até nós a partir do exterior, mas cabe a nós nos ocuparmos conosco de modo a revertê-los e corrigi-los, pois se chega a um ponto da

⁶⁴SÊNECA, L. A. *Cartas a Lucílio*. Tradução e notas de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2004, p. 118, 31:5.

⁶⁵SÊNECA, L. A., *Cartas a Lucílio*, p. 216, 60:1.

existência em que não é mais a família ou a escola que nos leva ao erro, mas nós mesmos que continuamos a seguir aquele padrão vicioso. Portanto: “a prática de si deve corrigir, não formar, ou não apenas formar: deve também, e principalmente, corrigir, corrigir um mal que já está lá.”⁶⁶.

Por fim, outra característica extremamente importante e muito particular do cuidado de si no período helenista – tanto em relação ao período platônico quanto em momentos posteriores aos séculos I e II nos quais os helenistas estiveram na ativa – é que nessa época o cuidado de si transborda a atividade de conhecimento e passa a se referir a toda uma prática de si. Há uma transmutação do cuidado de si em uma prática autônoma, autofinalizada e plural nas suas formas,⁶⁷ ou seja, o conhecimento deixa de ser a única e principal manifestação do cuidado de si, passando a integrar todo um conjunto de práticas das quais falaremos em secções posteriores.

Por hora, cabe dizer que é neste contexto, nesta paisagem social e deste modo como foi descrito que o cuidado de si torna-se coextensivo à vida, compondo o eixo principal da arte de viver. Para a Clínica, interessa o princípio do cuidado de si uma vez que ele é indispensável para se pensar a criação da existência como algo da ordem da obra de arte – noção que tanto se aproxima do paradigma ético-estético-político – uma vez que isso só se efetua no mundo a partir do estabelecimento de certo modo de se relacionar consigo mesmo que só pode ser conferido através do exercício do cuidado de si.

Da perspectiva Clínica, o humano já possui em si essa capacidade de cuidar-se, entretanto, o indivíduo que busca a terapia, na maioria das vezes, encontra-se distante de si mesmo, sob grande influência de valores e juízos advindos do fora. A partir do princípio do cuidado de si, portanto, a Clínica pretende intervir, levando o indivíduo a olhar para si e perceber-se enquanto sujeito. Mas esse olhar para si não diz respeito a um olhar egoísta, do si isolado do mundo, tampouco se refere a um olhar que se detém sobre feridas e traumas. Também a função de correção-liberação característica do cuidado de si no período helenístico romano se aproxima daquilo que a Clínica

⁶⁶FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 86.

⁶⁷FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 79.

intenciona alcançar: “Trata-se sempre de liberar a vida lá onde ela é prisioneira, ou de tentar fazê-lo num combate incerto.”⁶⁸.

Portanto, feita essa contextualização geral do princípio do cuidado de si, partiremos agora para algumas noções mais específicas que compreendem esse conceito na paisagem helenística. Trabalharemos, a seguir, a noção de “conhecimento relacional”, que nos permite algumas considerações bastante pertinentes no que diz respeito ao modo que devemos conhecer o mundo e o “si” do qual devemos cuidar.

3. Noção de conhecimento relacional

Foucault nos explica que a condição necessária para o exercício do cuidado de si no período helenístico romano dizia respeito a uma certa maneira de viver que seria, antes de qualquer coisa, uma expressão do modo de se relacionar consigo mesmo e, conseqüentemente, com o mundo à sua volta. Tal modo naturalmente se expande para a maneira como, segundo os helenistas, devíamos conhecer o mundo. Sêneca, nas *Questões Naturais*, evoca o cínico Demetrius para falar sobre a questão do saber relacional, ponto que será retomado por Foucault na *Hermenêutica do Sujeito*.

Foucault aponta que Demetrius separou o conhecimento entre “conhecimentos úteis” e “conhecimentos inúteis”⁶⁹. Sendo assim, há um critério de utilidade no conhecimento da forma como foi pensado por Demetrius. Esse critério pode ser pensado a partir da imagem do atleta. O bom atleta, segundo ele, não é aquele que aprendeu todos os movimentos de luta existentes de que se pode eventualmente precisar ou que se é capaz de executar. O bom atleta, ao contrário, é aquele que conhece tão somente os gestos que são efetivamente e com mais frequência utilizados na luta. Além disso, esses gestos devem ser elementares o suficiente a ponto de poderem ser adaptados para qualquer situação que se apresente em combate. Esse conhecimento é, de facto, um conhecimento útil.

Ou seja, qualquer outro movimento de cunho muito específico que se aprenda para além desses, será aprendido meramente como algo decorativo, que talvez contribua para a vaidade do atleta por se saber capaz de executar até mesmo

⁶⁸ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. "Percepto, afecto e conceito". In *O que é a filosofia?* Tradução Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz, São Paulo, Ed. 34, 1992, p. 222.

⁶⁹ FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito*, pp. 206-207.

movimentos raros, porém, algo inútil aos combates reais. O mesmo critério de utilidade deve ser atribuído aos conhecimentos acerca da vida. O conhecimento é útil quando tangencia diretamente a existência humana. Já os conhecimentos do mundo exterior por si só – coisas que se descobrem e que só tem por fruto a própria descoberta – são inúteis.

Nas *Cartas a Lucílio*, mais especificamente na carta 117, Sêneca também traz essa problematização a respeito dos conhecimentos inúteis quando conversa com Lucílio acerca de seus questionamentos a respeito da diferença entre a “sabedoria” e o “ser sábio”. Ele diz que, a despeito de questões como essa andarem as voltas da sabedoria, elas não consistem em seu cerne, com o qual devemos de facto nos preocupar. Em seguida ele diz:

Reparai bem: é justo desperdiçar a atenção que deveríamos dar aos assuntos mais importantes e sublimes com estas questões, não direi falsas, mas, sem dúvida alguma, inúteis? O que ganho eu em saber se “sabedoria” e “ser sábio” são ou não duas coisas distintas? Que me adianta saber que a primeira é um bem, mas a segunda não o é? Façamos uma loucura, tiremos as duas coisas à sorte: tu ficarás com a “sabedoria”, a mim caber-me-á “ser sábio”. Resultado: um empate! Mais útil será então indicar-me a via pela qual atinjo um ou outro objetivo. Diz-me o que eu devo evitar, o que devo procurar, quais estudos darão forças às debilidades do meu espírito, de que modo poderei repelir para longe os impulsos que se me atravessam na frente e tentam arrastar-me, de que modo poderei fazer frente a tantos males, de que modo poderei obviar às desgraças que se abaterem sobre mim, ou àquelas que eu próprio me deixei cair.⁷⁰

Ora, o que Sêneca aponta como conhecimentos verdadeiramente úteis são aqueles que dizem respeito diretamente aos “movimentos” necessários de se aprender para os combates da vida: como fazer frente aos males e reparar as desgraças que, inevitavelmente, se abatem sobre o si. Entretanto, os males ou impulsos que atravessam o indivíduo no decorrer de sua vida podem ser dos mais variados. Portanto, os conhecimentos a esse respeito devem, assim como os movimentos do atleta, serem elementares o suficiente para que possam ser adaptados para toda e qualquer intercorrência que nos acometa.

A partir disso, Sêneca termina a carta 117 da seguinte forma:

⁷⁰ SÊNECA, L. A., *Cartas a Lucílio*, p. 654, 117:20-21.

Diz-me: quando ficar a saber a distinção entre “sabedoria” e “ser sábio”, passarei a ser sábio? Porquê então enredar-me entre os termos da sabedoria de preferência aos seus actos? Faz com que eu seja mais forte, mais seguro, coloca-me à altura do destino, ou acima dele: Poderei estar acima do destino se encaminhar para esse fim todos os meus estudos.⁷¹.

Ora, do ponto de vista dos helenistas, bem como da Clínica, estar à altura do destino ou à altura do acontecimento, implica ser capaz de agir sobre o que nos acontece. Mas, para tanto, é necessário que estejamos de posse de conhecimentos verdadeiramente úteis que nos levem à ação. Assim como o atleta não pode prever quais movimentos o adversário irá usar, nós não podemos prever quais acontecimentos nos acometerão durante a vida. Entretanto, quando o atleta encontra-se de posse de conhecimentos úteis acerca do combate ele é capaz de agir sobre o que acontece seja qual for o movimento utilizado pelo adversário. O mesmo ocorre na vida se estivermos de posse desses conhecimentos.

Para melhor percebermos essa questão, retornemos a Demetrius, da forma como Foucault nos apresenta. Segundo ele, o cínico lista para nós alguns conhecimentos que podem ser considerados inúteis: a causa dos maremotos, a causa do ritmo dos sete anos que supostamente cadenciariam a vida humana, a causa das ilusões de óptica, a causa de haver gêmeos e a causa de pessoas nascidas no mesmo momento possuírem um destino tão diverso.⁷² A característica comum desses conhecimentos considerados inúteis é que eles são um conhecimento das causas.

Mas por qual razão o conhecimento dessas causas é considerado um conhecimento inútil a despeito dos efeitos de tais questões se referirem muito de perto à existência humana? Ora, “pois são essas causas justamente que, fazendo muito embora atuar seus efeitos, a natureza ocultou.”⁷³ Ao contrário, Demetrius nos diz que todo o conhecimento que nos pode fazer seres humanos melhores e mais felizes, a natureza pôs sob os nossos olhos e ao nosso alcance e, portanto, todo o conhecimento inútil, nos foi ocultado por ela.

Deve-se ressaltar que o facto desses conhecimentos serem considerados inúteis não quer dizer que eles nos são proibidos, podemos querer conhecê-los, mas ao fazê-lo devemos ter em vista que se trata de conhecimentos não mais do que ornamentais,

⁷¹ SÊNECA, L. A. *Cartas a Lucílio*, p. 658, 117:33.

⁷² FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 208.

⁷³ FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 209.

assim como o conhecimento do atleta acerca de movimentos de luta que não necessariamente serão utilizados em combate. Portanto, ao tomarmos conhecimento da causa dos maremotos, do motivo de haver gêmeos, dentre tantos outros conhecimentos causais obtemos nada mais do que algo suplementar para o qual poderemos tender a título de distração e pelo simples prazer da descoberta.

“É o conhecimento pela causa como conhecimento de cultura, como conhecimento ornamental que assim será denunciado, criticado, rejeitado por Demetrius”⁷⁴, afinal, é um tipo de conhecimento que serve muito mais para ornamentar o espírito do que para fortalecê-lo. Ainda na carta 117 Sêneca critica fortemente aqueles que fazem uso da filosofia enquanto uma distração e ornamento quando ela é, em verdade, terapêutica.⁷⁵

Neste ponto, entretanto, nos cabe questionar: afinal, qual tipo de conhecimento pode, então, ser considerado um conhecimento útil? Segundo Demetrius, não se trata de excluir um saber e substituí-lo pelo outro. O que Demetrius nos traz enquanto um conhecimento útil se refere, na realidade, a outra modalidade de saber. Foucault explica:

Creio que poderíamos chamá-lo, muito simplesmente, de um modo de saber relacional, porquanto o que agora há que se ter em conta quando consideramos os deuses, os outros homens, o kósmos, o mundo, etc., é a relação entre, por um lado, os deuses, os homens, o mundo, as coisas do mundo, e, por outro, nós. Fazendo de nós mesmos o termo recorrente e constante de todas essas relações, é que deveremos conduzir nosso olhar para as coisas do mundo, para os deuses e para os homens. É neste campo de relação entre todas as coisas e nós mesmos que o saber poderá e deverá desenvolver-se. Saber relacional: esta me parece ser a primeira característica do conhecimento que é validado por Demetrius.⁷⁶

O conhecimento útil, portanto, é o conhecimento das coisas em relação, sendo nós mesmos a constante de todas essas relações. Sob o olhar da Clínica, encontramos em Espinosa um conceito semelhante e igualmente relevante para se pensar essa questão do conhecimento de acordo com o que importa à prática psicológica. Ricardo Teixeira⁷⁷ se refere à Espinosa enquanto um filósofo das relações, ressaltando que a

⁷⁴ FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 209.

⁷⁵ SÊNECA, L. A., *Cartas a Lucílio*, p. 658, 117:33.

⁷⁶ FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 210.

⁷⁷ TEIXEIRA, R. *Redes de conversações: Afetividade e Serviços de Saúde* - Ricardo Teixeira. Youtube, 2007. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BNAlY9LzPsi&t=1710s> Acesso em 07/08/2021

noção de razão – do latim, *ratio* – em sua origem designava justamente “relação”. Ora, quando construímos um conhecimento em relação, temos o que Espinosa chamou de um conhecimento de segundo gênero ou um conhecimento adequado.⁷⁸

Conhecer adequadamente, deste ponto de vista, implica em conhecer as relações. Qualquer conhecimento prévio a nossa entrada em relação com aquilo que desejamos conhecer, configura um conhecimento inadequado, ao que – sob o olhar da transdisciplinaridade – podemos cometer a ousadia de fazer um paralelo com os conhecimentos inúteis e puramente ornamentais apontados por Demetrius.⁷⁹

Sob a óptica do paradigma ético-estético-político não há nenhum conhecimento prévio possível por parte do terapeuta a respeito do outro. Esse conhecimento, bem como aquilo que importa ao outro que nos fala e qual o sofrimento que o acomete, só pode ser construído ao se entrar em relação. Qualquer conhecimento anterior a isso – incluindo os diagnósticos do saber médico, o código de ética do psicólogo, dentre outros conhecimento que, assim como estes, são puramente ornamentais – é um conhecimento inútil sem força alguma para deslocar o indivíduo em seu campo afetivo de modo a produzir uma mudança em seu comportamento que o permita produzir saídas daquele estado de coisas do qual ele se queixa.

Chegamos aqui a uma das características mais importantes referentes ao conhecimento relacional da forma como era trabalhado pelos filósofos do período helenístico romano e que interessa diretamente à Clínica: Segundo esses pensadores, quando o conhecimento é construído dessa forma, a partir do conhecimento do si em relação, ele provoca uma mudança no modo de vida do sujeito, uma mudança no *êthos*.⁸⁰ Neste ponto, é possível ressaltar duas questões: primeiramente, como os conceitos de saber relacional dos helenistas, bem como o conceito de conhecimento de segundo gênero espinosiano conversam diretamente entre si e com a noção de transdisciplinaridade aqui proposta.

⁷⁸ DELEUZE, G. *Espinosa. Filosofia prática*. Tradução: Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo. Escuta. 2002, p. 55.

⁷⁹ Entretanto, há uma diferença de denominação que deve ser ressaltada: enquanto Foucault enfatiza que, para Demetrius, os conhecimentos inúteis são os conhecimentos das causas, para Espinosa, conhecer adequadamente implica em conhecer as causas, enquanto o conhecimento inadequado é considerado um conhecimento apenas dos efeitos. Porém, isso não invalida as aproximações que fazemos, uma vez que se trata de uma aproximação que se refere ao sentido que Foucault nos apresenta atribuído os conhecimentos puramente ornamentais. Cf. DELEUZE, G. *Espinosa. Filosofia prática*, p. 83-85.

⁸⁰ FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 211-212.

O conhecimento das coisas do mundo como sendo o conhecimento das coisas em relação é exatamente o que busca um saber que se pretende transdisciplinar. Além disso, como vimos anteriormente, o conhecimento construído de modo transdisciplinar provoca uma mudança nos domínios do saber envolvidos devido à interferência mútua de uns sobre os outros, conferindo uma expansão a cada um deles. O mesmo acontece quando o sujeito pensa a si mesmo de modo transdisciplinar – em relação às coisas que o cercam.

Olhar para si e para o mundo em relação, passando a conhecer suas próprias relações constitutivas, bem como quais relações do mundo o compõem e quais o decompõem, confere ao sujeito um conhecimento que o permite melhor administrar as relações que o cercam, intervindo sobre elas de forma que seu modo de vida torna-se outro. Ora, isso nos leva a nossa segunda questão: esse tipo de conhecimento, que provoca uma mudança no modo de vida do sujeito que se pensa em relação com o mundo é exatamente o tipo de conhecimento que interessa ao Encontro Clínico.

A proposta de uma Clínica Transdisciplinar orientada pelo paradigma ético-estético-político, tem como um de seus princípios a valoração dos saberes construídos em relação. Afinal, é esse tipo de saber que possui força para modificar o modo de vida caracterizado pelo sujeito como problemático e que o leva a buscar a terapia. Além disso, é preciso ressaltar que no Encontro Clínico são válidos os mesmos princípios da transdisciplinaridade que acompanham esse modo de conhecimento: ao mesmo tempo em que o outro é incentivado a pensar em si em relação – e não como uma interioridade separada do mundo – o terapeuta e o outro se relacionam de tal modo a interferirem mutuamente um sobre o outro e sobre o mundo.

Na Clínica Transdisciplinar o outro não é um objeto sendo dado a conhecer por um sujeito cujo saber superior tem todas as respostas – ele é, também, uma voz ativa que interfere nesse encontro tanto quanto o terapeuta, de modo que após cada encontro um passa a constituir o outro de certa forma que leva a uma expansão dessas existências. Esse tipo de efeito do Encontro Clínico pode ser observado concretamente no mundo.

Tomemos como exemplo alguém cuja motivação a buscar terapia se deu pelo estresse e pela ansiedade gerados por uma rotina intensa de estudos para ingressar na

Universidade de Medicina. A ansiedade, segundo ele, também está muito ligada à sua dificuldade com as redações exigidas nos exames classificatórios.

Esse sujeito, porém, em uma das sessões diz à terapeuta que “conversar com ela lhe dá vontade de escrever”. Ora, tratamos aqui de um encontro intensivo a partir do qual o outro, ao ser provocado pela terapeuta a pensar em si mesmo em relação com o mundo e com as coisas que o cercam, encontra em si o desejo e a habilidade voltada para a escrita, o que o leva a escrever uma crônica ou um poema todas as semanas, permitindo-o exercitar justamente aquilo que lhe causava mais ansiedade nas provas.

O encontro intensivo, pensado por Deleuze, implica justamente numa modalidade de encontro na qual acontece um deslocamento do sujeito. O mesmo deslocamento, a mesma mudança que ocorre no modo de vida do indivíduo quando este produz *um saber sobre si em relação*. No encontro intensivo, partes intensivas dos corpos envolvidos passam a se compor, de modo que o sujeito passa a ter um novo conhecimento sobre si próprio e sobre o mundo que antes não possuía. Sobre as intensidades, Silva⁸¹ nos diz que: “Os corpos são partes extensivas ou extrínsecas do atributo da extensão, ao passo que as essências singulares são partes intensivas ou intrínsecas de todos os atributos da substância.”⁸².

No caso do encontro intensivo, portanto, algo da singularidade de um dos corpos compõe com a singularidade do outro, fazendo com que haja a produção do novo a partir desse encontro. No exemplo acima citado, portanto, algo da terapeuta e algo do outro se compõem de modo a trazer à tona esse desejo de escrever. A partir disso, aquela vida se expande, pois o sujeito passa a escrever mais, percebendo inclusive que, ao escrever, todo o cansaço e torpor da vida colocada no automático devido às exigências de sua rotina, se dissipa.

Segundo Vinci e Ribeiro⁸³ o encontro intensivo coloca uma necessidade, capaz de tirar o pensamento do torpor inicial em que se encontra, levando-o ao ato criativo. Tal afirmação vem compor e dar nome a esse acontecimento que se passa na Clínica.

⁸¹ SILVA, C. V. da. Da física do intensivo a uma estética do intensivo: Deleuze e a essência singular em Espinosa. *Cadernos Espinosanos*, v. 22, pp. 37-53, 2010.

⁸² SILVA, C. V., Da física do intensivo a uma estética do intensivo: Deleuze e a essência singular em Espinosa, p. 2.

⁸³ VINCI, C. F. R. G., & RIBEIRO, C. R. Experimentações com a pesquisa educacional Deleuze-Guattariana no Brasil. *Educação & Realidade*, v. 43, 2017, pp. 23-44, p. 37.

Ora, sabe-se que o conhecimento produzido em relação também possui a característica de deslocar o pensamento do torpor, levando o sujeito à ação. Para melhor percebermos essa questão, importa ressaltar que esses conhecimentos, agora retomando o pensamento helenístico romano, nada mais são do que discursos que se inscrevem no sujeito como matrizes de ação. Foucault explica que tais discursos:

São persuasivos no sentido em que acarretam não somente a convicção, mas também os próprios atos. São esquemas indutores de ação que, em seu valor e sua eficácia indutora, uma vez presentes – na mente, no pensamento, no coração, no próprio corpo de quem os detém –, este que os detém agirá como que espontaneamente. É como se esses próprios lógoi, incorporando-se pouco a pouco na sua própria razão, na sua própria liberdade e na sua própria vontade, falassem, falassem por ele: não somente dizendo-lhe o que é preciso fazer, mas efetivamente fazendo, na forma da racionalidade necessária, o que é preciso fazer.⁸⁴

Ou seja, no caso do sujeito acima descrito isso pode ser observado com exatidão, afinal, o encontro terapêutico não só produz nele o desejo pela escrita como o leva, de facto, à ação, fazendo-o escrever novos textos a cada semana criando assim uma ascese, uma prática dele mesmo sobre si a cada novo texto escrito. Práticas essas a partir das quais ele se prepara para o acontecimento que é o exame classificatório da Universidade. Esses discursos que produzem efeitos concretos no mundo compõem o que os estoicos chamavam de *paraskeué*. Mas do que se trata a *paraskeué*? Trata-se daquilo que se pretende dotar o indivíduo no encontro terapêutico para que ele saiba reagir aos acontecimentos, como um verdadeiro atleta reage aos movimentos do adversário:

[...] é o que se poderia chamar uma preparação ao mesmo tempo aberta e finalizada do indivíduo para os acontecimentos da vida. Quero com isso dizer que se trata, na ascese, de preparar o indivíduo para o futuro, um futuro que é constituído de acontecimentos imprevisíveis, acontecimentos cuja natureza em geral talvez conheçamos, os quais porém não podemos saber quando se produzirão nem mesmo se se produzirão. Trata-se pois, na ascese, de encontrar uma preparação, uma *paraskeué* capaz de ajustar-se ao que possa se produzir, e a isso somente, no momento exato em que se produzir, caso venha a produzir-se.⁸⁵

O cínico Demetrius retoma a metáfora do atleta para explicar essa questão, dizendo que o bom atleta, afinal, é aquele que se exercita de modo a estar sempre

⁸⁴ FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 288-289.

⁸⁵ FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 286.

pronto para o acontecimento. Nesses exercícios – na ascese – o atleta vai sendo dotado de equipamentos e ferramentas das quais ele poderá dispor sempre que o acontecimento se der. É disso que se trata a *paraskeué*: esse novo atributo que garante ao sujeito que ele será mais forte do que o acontecimento. Nós, enquanto atletas da vida, precisamos também desenvolver uma boa *paraskeué* e, o terapeuta deve igualmente desenvolvê-la de modo a estar sempre pronto para o que pode se passar no encontro com o outro.

Nesse ponto o terapeuta pode ser visto, em seu lugar de mestre do cuidado, como um “treinador” do acontecimento, dotando o outro de ferramentas que o torne apto a agir nas situações da vida a partir desses discursos de ação pensados e estimulados em terapia. Entretanto, o terapeuta é também atleta do acontecimento, uma vez que em seu treinamento para a prática psicológica ele passa pela mesma preparação, construindo sua “caixa de ferramentas” no decorrer de sua formação e das práticas que esta exige a fim de torná-lo apto a agir sobre os acontecimentos que se derem na Clínica.

Na mesma aula em que Foucault fala a respeito do saber relacional do período helenístico romano ele destaca que as práticas – a ascese – na antiguidade buscava uma construção ativa do si por ele próprio rumo a uma completude e uma plenitude na relação consigo. Até este ponto, a filosofia antiga está de acordo com o que se pretende na Clínica. Entretanto, no período helenístico romano essa preparação é feita pela aprendizagem e incorporação de uma série de dogmas, discursos e práticas que o indivíduo deve ter sempre “à mão” para qualquer circunstância. Pode-se dizer, portanto, que há uma dimensão de *paraskeué* – de treino do indivíduo para a vida – na Clínica. Bem como há uma dimensão de *paraskeué* do terapeuta para o Encontro Clínico.

Entretanto, cabe salientar também as diferenças entre a forma que a Clínica o faz e o modo como os helenistas abordavam essa questão e, para tanto, o conceito de “caixa de ferramentas” do terapeuta, explicado por Muylaert, é bastante útil. Sobre isso, ela diz:

Podemos usar os conceitos como “caixa de ferramentas”: armas, estratégias de análise, ferramentas com ordenadas intensivas; acontecimentos. Não são fórmulas, mas formulações existenciais. Os conceitos podem ser abordados desse modo, pois operam a partir da mesma qualidade de força da Arte: estados intensivos, produção

de multiplicidade, transbordamento de fronteiras; Abrem-se para a expansão e multiplicação de sentidos. Não estão sujeitos a um sentido (mecanismo de poder); não enclausuram o pensamento e os fazeres em um único modo – certo, verdadeiro, científico, totalizante, geral.⁸⁶

Portanto, na Clínica não há uma dimensão dogmática na preparação do indivíduo para a vida, como havia no período helenístico romano. Ao utilizar os conceitos filosóficos como caixa de ferramentas não há uma verdade absoluta e geral a partir da qual isso ocorre. Bem como não o há quando, no Encontro Clínico, provoca-se o indivíduo a pensar a si mesmo em relação. Também para os helenistas o saber é relacional, pois o indivíduo não é concebido como uma mónada, mas sim integrado num meio complexo de relações sendo nesse contexto que encontrará seu bem-estar. Nem todos os conhecimentos são necessários, mas apenas aqueles que promovam a felicidade do indivíduo na rede de relações complexas em que se encontra. No entanto, nos helenistas há uma relação estreita com a verdade – o indivíduo deve incorporar tais discursos dogmáticos a fim de se transformar em conformidade com a verdade expressa por cada escola, que por sua vez garantirá a qualquer ser humano uma vida plena e feliz. Essa relação com a verdade não é observada na Clínica, onde o que importa não é a verdade no sentido estrito da palavra, mas sim a verdade do afeto e daquilo que importa ao sujeito que busca a terapia. Na transposição para a Clínica, portanto:

As noções de importância, de necessidade, de interesse são mil vezes mais determinantes que a noção de verdade. De modo algum porque elas a substituem, mas porque medem a verdade do que digo.⁸⁷

Ou seja, não importa à Clínica a verdade no sentido tradicional das ciências, ou a verdade sobre o que está em causa na vida humana, conforme os helenistas defendiam, afinal: “Tal como doravante ela é, a verdade não é capaz de salvar o sujeito”⁸⁸, podendo – da perspectiva da Clínica – ser incluída no hall dos conhecimentos inúteis que servem apenas para ornamentar o espírito, mas não para lhe conferir as ferramentas necessárias para agir sobre o que lhe acontece.

⁸⁶ MUYLAERT, M. A. AT como dispositivo clínico: uma perspectiva da esquizoanálise. *Psychê*, 2006, 10.18: 109-114, p. 110.

⁸⁷ DELEUZE, G. *Conversações*, p. 162.

⁸⁸ Cf. FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 19: Apesar de Foucault utilizar essa frase para referir-se ao “momento cartesiano”, a verdade da forma como era concebida pelos helenistas tampouco é aquilo que a Clínica objetiva alcançar.

Como vimos anteriormente sobre os conceitos no papel de intercessores – construídos e pensados no movimento de intercessão da transdisciplinaridade, ou a partir da modalidade do saber relacional –, eles nos chegam imediatamente como ferramentas. Assim sendo, o conhecimento e a apropriação desses conceitos é, certamente, uma das coisas que conferem ao terapeuta a *paraskeuê* necessária para sua prática. Podemos dizer, então, que em seu processo de formação (que não cessa ao final da licenciatura, ao contrário, o lugar do terapeuta é algo que nunca está pronto) o psicólogo é dotado dessa *paraskeuê* através dos estudos e das práticas que ele irá empreender.

O “treinamento” do terapeuta, assim como o treinamento do atleta:

[...] deve ser, portanto, o treinamento em alguns movimentos elementares, mas suficientemente gerais e eficazes para que possam ser adaptados a todas as circunstâncias, e para que possamos – sob a condição de serem também suficientemente simples e bem adquiridos – deles dispor sempre que necessário.⁸⁹

Assim devem ser os conceitos que compõem a caixa de ferramentas do terapeuta. Os conceitos ferramentas devem ser gerais e eficazes, para serem adaptados a qualquer circunstância. O paradigma ético-estético-político caracterizado como uma carta de princípios que orienta o trabalho do psicoterapeuta, também o instrumentaliza – em seu pensar transdisciplinar – com esses conceitos que podem ser adaptados a toda e qualquer situação. Afinal, o trabalho pautado por esse paradigma é orientado por regras e preceitos colocados pelas próprias relações. Tais regras são também experimentais (muito diferente das regras absolutas e universais encontradas no período helenístico romano), o que segundo Dias quer dizer que elas são:

[...] produzidas a partir da própria experimentação, cujo único critério a ser levado em conta é a potencialidade da vida, sendo que o vivível, aquilo que se passa e é experimentado, é o que dá um parâmetro para a avaliação sobre o que potencializa a vida.⁹⁰

Os princípios que compõem o paradigma ético-estético-político, no entanto, são exemplos desses “movimentos” que, quando bem aprendidos e apropriados pelo sujeito provoca uma mudança em seu modo de vida e lhe conferem essa dimensão de *paraskeuê* que há na Clínica. Tornar-se terapeuta, desse ponto de vista, implica em

⁸⁹ FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 286.

⁹⁰ DIAS, A. M. Uma ética da experimentação: Deleuze, Guattari e Proust no combate ao sistema de juízos. 2017. 169 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2017, pp. 19-20.

construir um modo de existir no mundo, através desses saberes produzidos em relação – com os sujeitos e com os intercessores no geral. A partir do momento, porém, que o terapeuta encontra-se bem equipado por esses saberes e à medida que ele vivencia a experiência de ser terapeuta a *paraskeuê* vai sendo construída, de forma que suas ferramentas vão sendo colocadas em ação conforme a necessidade.

Os discursos que levam à ação e que compõem a *paraskeuê* na Clínica, para o terapeuta e para o outro, são, naturalmente, discursos constituídos pelo saber relacional, produzidos de modo transdisciplinar. O saber que modifica o *êthos* ao qual também foi chamado pelos helenistas de o saber da *physiología* (ou, simplesmente, fisiologia). O conceito de “fisiologia” é um tanto quanto complexo. Para os helenistas o conhecimento da fisiologia é oposto ao conhecimento puramente da cultura que serve apenas para ornamentar o espírito, mas não para fortalecê-lo. O conhecimento da fisiologia, portanto, sob essa óptica da filosofia antiga nada mais é do que o conhecimento da natureza enquanto um conhecimento de como as coisas funcionam em relação, sendo o si próprio como constante de todas as relações⁹¹.

O conhecimento ornamental, portanto, não prepara o indivíduo como convém para que ele possa suportar as perturbações do mundo exterior. Tal tipo de conhecimento, ao contrário da *physiología*, não *paraskeuázei*. Não prepara, não fortalece, não dota o si mesmo da *paraskeuê* – da armadura, do equipamento necessário ao indivíduo para seu combate. Ainda sobre a *physiología*, Foucault diz:

A *physiología* dota o indivíduo de uma ousadia, de uma coragem, de uma espécie de intrepidez que lhe permite afrontar não apenas as múltiplas crenças que se pretendeu impingir-lhe, como igualmente os perigos da vida e a autoridade dos que pretendem determinar sua lei. Ausência de medo, ousadia, uma espécie de insubmissão, fogosidade se quisermos: é isso o que a *physiología* atribuirá aos indivíduos que a aprenderem.⁹²

Pode-se dizer que essa ausência de medo que a *physiología* proporciona ao indivíduo está diretamente relacionada com o facto de que, sendo um conhecimento útil, o conhecimento da *physiología* confere ao sujeito uma armadura que o protege tanto quanto possível das perturbações exteriores. Ora, conforme obtemos conhecimentos úteis – sobre nós mesmos em relação a tudo o que nos cerca – isso nos confere uma melhor habilidade em separar também aquilo que depende do que não

⁹¹ FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito*, p. 211.

⁹² FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 214-215.

depende de nós. Qual o nosso lugar no mundo e sobre o que temos ou não o poder de agir.

Ao refletir sobre determinadas fases de sua vida – mais especificamente sua infância e juventude – em que as coisas não corriam bem, Nietzsche em *Ecce Homo* atribui isso à sua falta de conhecimento da fisiologia. Ele diz:

Se não tenho sequer uma lembrança agradável de toda minha infância e juventude, seria tolice apresentar para isto causas ditas “morais” – como a indiscutível falta de companhia adequada: pois esta falta existe hoje como sempre existiu, sem que me impedisse de ser bravo e contente. A ignorância *in physiologicis* [em questões de fisiologia] – o maldito “idealismo” – é a verdadeira fatalidade em minha vida, o estúpido e supérfluo nela, algo de que nada bom resultou, para o qual não há compensação ou contrapartida. [...] Faltava um sutil “cuidado de si”, a tutela de um instinto imperioso, era um nivelar-se a qualquer um, “uma ausência de si”, um esquecimento da distância própria.⁹³

Antes de seguirmos com esse pensamento, porém, é importante ressaltar algumas diferenças no modo como o filósofo alemão encara a questão da fisiologia em relação ao olhar helenista. Segundo Junior, em *Além do bem e do mal*, Nietzsche fala sobre uma “psicofisiologia”, cuja proposta seria superar o que ele chama de uma psicologia metafísica que se detém apenas na investigação da alma e suas faculdades, ou seja, que possui um olhar voltado apenas para o si, desconsiderando o conhecimento daquele corpo em relação.⁹⁴ Ao falar sobre isso, é possível notar a aproximação de Nietzsche com o conceito de fisiologia proposto pelos helenistas. Entretanto, a “psicofisiologia” proposta por Nietzsche é uma morfologia da vontade de potência.

Apesar das diferenças significativas entre os contextos de Nietzsche e dos helenistas, bem como o seu entendimento específico da noção de *fisiologia*, há no trecho acima citado um ponto de conexão muito importante entre essa noção do modo como é abordada por ambos, o que o torna precioso para o que estamos aqui a discutir. É possível notar que Nietzsche fala sobre a ausência de medo característica de quem tem uma boa *paraskeuê*. Diz ele que a falta de uma companhia adequada nunca o impediu de ser **bravo** e **contente** (eis aqui a coragem), exceto quando lhe faltou o

⁹³ NIETZSCHE, F. *Ecce Homo, como alguém se torna o que é*, p. 65.

⁹⁴ JUNIOR, W. A. F. Nietzsche e Théodule Ribot: Psicologia e Superação da Metafísica. *Nat. hum.*, São Paulo, v. 12, n. 2, pp. 1-28, 2010. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302010000200007&lng=pt&nrm=iso acessos em 19 ago. 2021, p. 12.

conhecimento da fisiologia, por conta dos idealismos que ocupavam o lugar desse conhecimento. Ora, os idealismos podem perfeitamente serem colocados como os conhecimentos inúteis ao qual Demetrius se referia. Ainda segundo Nietzsche, tudo de supérfluo – conhecimento puramente ornamental – em sua vida foi causado, justamente, por tender para os idealismos.

Pensar os idealismos assim deve ser visto, de acordo com o que pretendemos, como uma atualização do conceito de fisiologia do modo como era pensado pelos antigos, uma vez que para eles havia um ideal e um grau de perfeição a ser alcançado através do exercício do cuidado de si. O que importa à Clínica e ao presente trabalho, entretanto, é o movimento processual de criação do indivíduo por ele próprio que o cuidado de si confere ao sujeito.

Faltava cuidado de si, diz o filósofo alemão. E a consequência disso “era um desperdício sem sentido de forças extraordinárias.”⁹⁵. Ao apropriar-se do saber da fisiologia, entretanto, Nietzsche se vê bravo e contente por conta de algo que ele identifica ser independente de fatores externos (como a falta de uma companhia adequada). Cuidar de si implica esse pensar em si mesmo em relação, ato que nos confere a ausência de medo, a ousadia, a insubmissão e a fegosidade atribuídas pelo saber da fisiologia.

Por outro lado, quando tendemos para os idealismos – e, portanto, para os conhecimentos inúteis – enfrentamos uma ausência de nós mesmos, afinal, os idealismos nos levam a pensar de acordo não com os nossos próprios valores, mas a partir de valores impostos a nós de fora para dentro, nos tornando inseguros e medrosos. “Faltava a *tutela* de um instinto imperioso”, diz Nietzsche. Esse instinto imperioso é, justamente, os discursos advindos do saber da fisiologia e que se inscrevem no sujeito como matrizes de ação, levando-o ao ato.

Esses discursos são também socorro (*boethós*) para os momentos difíceis. Sobre isso, Foucault diz:

Uma vez que o *logos* fale, no momento em que o acontecimento se produz, uma vez que o *logos* – que constitui a *paraskeuê* – se formule para anunciar seu

⁹⁵ Quando Nietzsche fala sobre “forças” nesse trecho ele já está a inserir seu olhar sobre o conceito de fisiologia a partir da noção de Vontade de Potência – um processo impulsional de crescimento de potência a partir do qual as forças que nos constituem e nos atravessam buscam se afirmar no mundo. Cf. NIETZSCHE, F., *cit. in* VIANA, N. Nietzsche, Vontade de Potência e Irracionalismo. *Revista Fragmentos de Cultura-Revista Interdisciplinar de Ciências Humanas*, pp. 569-589, 2010, pp. 575-576.

socorro, o socorro já está presente, dizendo-nos o que é preciso fazer, ou melhor, fazendo-nos fazer efetivamente o que devemos fazer.⁹⁶

Portanto, a segurança que nos proporciona a certeza desse socorro advindo da boa *paraskeuê*, leva a um estado de felicidade chamado *makariótes*. Felicidade esta que consiste na segurança de estar tão protegido quanto possível das perturbações do mundo, pois foi bem preparado para o que quer que venha a acontecer. Quando Nietzsche fala sobre sua ignorância do saber da fisiologia, em contrapartida a momentos em que há esse saber, ele experimenta de próprio corpo o efeito concreto desses conceitos pensados pelos antigos que estamos aqui a desenvolver e é por conta disso que o trecho de *Ecce Homo* que retomamos nos interessa tanto, pois é esse tipo de efeito que buscamos em uma conversa transdisciplinar entre Psicologia e Filosofia.

No caso acima citado, do escritor que ganha força na relação com a terapeuta, também é experimentado os efeitos desses conceitos na concretude da vida. Vemos nitidamente o aumento da potência do sujeito uma vez que ele passa, de facto, a agir mais no mundo através da escrita, efetivando a força que ele tem em si para escrever. Neste ponto, é interessante retomar a seguinte consideração de Deleuze a respeito da escrita:

Não se escreve com as próprias neuroses. A neurose, a psicose não são passagens de vida, mas estados em que se cai quando o processo é interrompido, impedido, colmatado. A doença não é processo, mas parada do processo, como no "caso Nietzsche". Por isso o escritor, enquanto tal, não é doente, mas antes médico de si próprio e do mundo.⁹⁷

Ao levar isso em consideração, é possível notar o deslocamento do sujeito em seu campo afetivo a partir do encontro clínico no qual a terapeuta o estimula e se pensar em relação. A diferença do estado de neurose que lhe provoca ansiedade por conta da escrita e o estado de *makariótes* no qual ele se vê exercitando justamente aquilo que lhe provocava insegurança quando, assim como Nietzsche, lhe faltava a tutela de um instinto imperioso. Ao fazê-lo, no ato da escrita, ele sai do campo das neuroses, lugar afetivo que trava os processos da vida. O conhecimento da *fisiologia*, porém, permite que a vida passe, que o processo volte a fluir e o leva à escrita – expressão concreta no mundo de seu deslocamento interno do lugar da neurose para um lugar de produção de Vida. Ora, o escritor é médico de si próprio e do mundo, pois

⁹⁶ FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 289.

⁹⁷ DELEUZE, G. *Crítica e clínica*. Tradução Peter Pál Pelbart, São Paulo: Editora 34, 1997, p. 13-14.

a escrita para ele é também socorro, ela vem cuidar das neuroses produzidas no dia a dia.

Ao considerarmos um modo de pensar o si mesmo sempre em relação – e esse ser o tipo de conhecimento útil para o que se pretende realizar na Clínica – é possível notar uma diferença de princípio da abordagem da Psicologia que estamos a propor em relação a abordagens cujas linhas constitutivas tendem para o determinismo e para a descoberta de uma essência que nos leva à verdade sobre si. Entretanto, cabe ressaltar que pensar este modo de conhecer a si mesmo implica, necessariamente, que pensemos outro tipo de sujeito. Logo, na secção seguinte, nos deteremos no conceito de “si mesmo” conforme pensado pelos helenistas e como um conceito intercessor no trabalho Clínico.

4. A noção de si mesmo

Entramos aqui em outra noção do período helenístico romano que nos ajuda a pensar o cuidado de si: o si mesmo do qual precisamos cuidar. Do que se trata esse elemento que é o mesmo que efetua e que sofre a ação? Ora, ele é conhecido e foi muitas vezes citado nos diálogos socrático-platônicos: Sócrates afirmava que era seu dever incitar todos aqueles com quem se encontrava a cuidarem da própria **alma** – *psykhé* – para que ela se torne a melhor possível. De facto, ao interpelar seus concidadãos, de acordo com Foucault, Sócrates dizia:

Meu caro, tu, um ateniense, da cidade mais importante e mais reputada por sua cultura e poderio, não te envergonhas de cuidares (*epimeleisthai*) de adquirir o máximo de riquezas, fama e honrarias, e não te importares nem cogitares (*epimelê, phrontízeis*) da razão, da verdade e de melhorar quanto mais a tua alma?⁹⁸

O imperativo “é preciso ocupar-se com a própria alma⁹⁹” – *psykhês epimeletéon* – aparece diversas vezes na obra platônica, nos trazendo novamente a alma como esse elemento com o qual é preciso ocupar-se. Foucault resalta que também no *Fedro* de Platão encontramos a afirmação de que se a alma é imortal, então ela precisa que dela nos ocupemos, ela precisa de zelo e de cuidados.¹⁰⁰ E, por fim, no próprio diálogo com *Alcibíades*, quando o jovem chega à questão do que é o eu com o

⁹⁸ FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 7.

⁹⁹ Cf. FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito*, p. 50.

¹⁰⁰ FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 50.

qual ele deve se ocupar, Sócrates responde que é a alma. Essa referência do si mesmo enquanto a alma da qual Alcibíades deveria cuidar para poder governar apropriadamente, também conversa diretamente com o que temos na República: “se queremos saber o que é a justiça na alma do indivíduo, vejamos o que ela é na cidade.”

101

Mesmo se voltarmos o olhar para o período helenístico romano, encontraremos a alma como definição desse elemento do qual precisamos cuidar. Em Epicuro, citado por Foucault, encontramos a seguinte fórmula, frequentemente repetida: “todo homem, noite e dia, e ao longo de toda sua vida, deve ocupar-se com a própria alma.”¹⁰² Além disso, segundo o pensador francês, Epicteto concebia sua própria escola de Filosofia enquanto um dispensário da alma; um lugar para onde se vai por um tempo, a fim de cuidar das paixões e dos males que se sofre.

Apesar desse ponto de concordância, a forma como a alma é caracterizada nos períodos platônico e helenístico romano é diferente. Em algumas obras de Platão, temos uma alma prisioneira do corpo e isso se manifesta, por exemplo, na percepção de alma enquanto um atrelamento de cavalos alados que precisamos conduzir em uma boa direção, como encontramos no *Fedro*.¹⁰³ Caso consigamos efetivamente domar nossos cavalos, fazendo-os entrar em acordo, eles nos levarão para cima, onde poderemos vislumbrar o reino dos deuses e, conseqüentemente, a verdade que permitirá o bem governar. Partindo desse pensamento, portanto, temos o cuidado de si enquanto condição de acesso à verdade e não apenas à verdade da própria alma, mas à verdade em geral.

Neste ponto é possível perceber de forma ainda mais aprofundada por qual razão Foucault coloca o conhece-te a ti mesmo como fórmula fundadora das relações entre sujeito e verdade. Ora, quem busca a verdade, via de regra, busca por uma essência. A prática de si presente em algumas obras platônicas – voltada para “domar nossos cavalos” – tem algo de uma relação com o divino. Deve-se olhar para a própria alma com o intuito de olhar para o divino em si, pois isso faz com que se descubra a essência da sabedoria. Do mesmo modo, é possível fazer o caminho inverso: olhar para a essência da sabedoria, vislumbrar a partir dela o elemento divino e, por fim

¹⁰¹ PLATÃO., *A República*, cit. in FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, pp. 50–51.

¹⁰² FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 10.

¹⁰³ PLATÃO, *Fedro ou Da Beleza*. Tradução e notas de Pinharanda Gomes, 6ª Ed. Guimarães Editores, Lisboa, 2000, p. 56: 246b.

poder reconhecer-se nesse divino, conquistando um conhecimento suficientemente satisfatório sobre si e sobre o mundo.

Uma vez indicada a visão de alma no interior desse pensamento platônico específico e, portanto, a visão do si mesmo do qual precisamos cuidar de acordo com as linhas constitutivas desse pensamento, nos detenhamos agora sobre a alma e o si mesmo no pensamento helenístico romano. No que esse conceito difere em relação ao conceito de alma que encontramos no *Fedro* e na *A República*, bem como o porquê essa diferença é interessante para o que pretendemos trabalhar aqui, enquanto conceito ferramenta para provocar deslocamentos no campo afetivo que interessa à Psicologia. Inicialmente, deve-se saber que a alma no contexto dos séculos I e II de nossa época, segundo Foucault:

[...] nada tem a ver, por exemplo, com a alma prisioneira do corpo e que seria preciso libertar, como no *Fédon*; nada tem a ver com a alma como atrelamento de cavalos alados que seria preciso conduzir na boa direção, como no *Fedro*; também não é a alma arquiteturada segundo uma hierarquia de instâncias que seria possível harmonizar, como na *República*. É a alma unicamente enquanto sujeito da ação, a alma enquanto se serve [do] corpo, dos órgãos [do] corpo, de seus instrumentos, etc.¹⁰⁴.

Ao nos referirmos à alma enquanto sujeito da ação que se serve do corpo estamos a nos referir não apenas sobre se servir, no sentido instrumental de servir-se de algo como se serve de um utensílio ou de uma ferramenta, estamos a falar também sobre uma atitude, um comportamento. Para exemplificar isso, Foucault utiliza a expressão *hybristikôs khrêsthai*,¹⁰⁵ que quer dizer servir-se de violência; usar de violência. Logo, comportar-se de modo violento. Ou seja, essa noção de uma alma que se serve do corpo, designa qualquer coisa como um tipo de comportamento e, conseqüentemente, de relação que se tem consigo mesmo e com o mundo. Quando eu me sirvo do meu corpo enquanto um instrumento e o encaro dessa forma, eu me coloco no mundo de um modo distinto de quando eu vejo o corpo enquanto uma prisão da alma.

Sobre essa noção de alma sujeito que se serve do próprio corpo e se comporta de certo modo distinto perante o mundo graças a essa particularidade na relação consigo, Foucault diz:

¹⁰⁴ FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 52.

¹⁰⁵ FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 52.

Será particularmente importante nos estoicos. Estará no centro, creio, de toda a teoria e prática do cuidado de si em Epicteto: ocupar-se consigo mesmo será ocupar-se consigo enquanto se é “sujeito de”, em certas situações, tais como sujeito de ação instrumental, sujeito de relações com o outro, sujeito de comportamentos e de atitudes em geral, sujeito também da relação consigo mesmo. É sendo sujeito, esse sujeito que se serve, que tem essa atitude, esse tipo de relações, que se deve estar atento a si mesmo.¹⁰⁶

Portanto, retomando o exemplo anterior, o indivíduo que se comporta de modo violento – que se serve de violência – só é identificado enquanto sujeito violento, primeiramente: em seus atos, em suas ações. E, em segundo lugar: ele só pode ser identificado enquanto tal quando estiver em relação. Isso nos leva a algumas considerações: primeiro que o si mesmo só emerge no ato. Mais do que isso, **o si é o** ato em si mesmo. Dizer que o si mesmo não só emerge no ato, mas que ele é o ato – é aquilo que ele faz – tem como implicação que o si mesmo não está, nem jamais estará finalizado.

Ou seja, se o indivíduo violento parar de agir com violência e passar a servir-se de gentileza, por exemplo, ele não será mais caracterizado como um sujeito violento, ele tem a possibilidade de construir-se de outro jeito a partir daquilo que ele se serve. Do mesmo modo, ele pode parar de agir com violência, passando a ser uma pessoa extremamente gentil, e depois agir com violência novamente. Não há deste ponto de vista, um momento em que olharemos para o si mesmo e o veremos como ele estará de uma vez por todas, para sempre, como um trabalho terminado.

Também da óptica da Clínica o si mesmo do qual devemos cuidar está sempre mudando, está sempre em processo. Essa visão implica dizer também que o processo de subjetivação nunca está acabado, estamos sempre nos subjetivando e o fazemos a cada ato, a cada ação nossa no mundo. Daí o lugar de extrema importância das práticas de si, afinal, nos subjetivamos através dessas práticas que provocam uma mudança no *êthos* (como, por exemplo, a prática de se pensar em relação conforme exemplificado na secção anterior), refletindo nas ações do indivíduo e em sua atitude para consigo mesmo, com os outros e perante o mundo de modo geral.

¹⁰⁶ FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 53.

Pensar o si mesmo dessa forma, segundo Daniel Nica, implica dizer que o sujeito é o próprio processo de subjetivação.¹⁰⁷ Além disso, nos leva à questão de que a única essência possível de se pensar sob essa óptica de sujeito é a potência de cada um de afetar e ser afetado a partir dos encontros que faz no mundo. Assim sendo, não há nada dado a priori, nenhuma estrutura psíquica que determine o sujeito. Na transposição para a Clínica orientada pelo paradigma ético-estético-político, tudo o que há são forças que nos atravessam a cada encontro que fazemos no mundo e que irão entrar em composição ou decomposição com as forças que estão em ação em nosso corpo a cada momento específico.

Ora, essa ideia de forças já foi introduzida no início do presente trabalho, enquanto fluxos de sentido que atravessam o sujeito o tempo todo e, conforme o fazem, criam um jogo de forças. Deparamo-nos aqui com a necessidade de se pensar, na transposição para a Clínica, o conceito de “forças”, de acordo com o modo que a Clínica orientada pelo paradigma ético-estético-político trabalha e que pretendemos agenciar diretamente com a ideia de sujeito ou si próprio proposta pelos helenistas. A Clínica entende o indivíduo enquanto “[...] um campo de forças, um meio provedor disputado por uma pluralidade de forças.”¹⁰⁸.

O que define o sujeito, portanto, é uma relação entre forças dominantes e forças dominadas e a realidade nada mais é do que quantidades de força “em relação de tensão” umas com as outras. Deste modo, como descreve Deleuze,

Toda relação de forças constitui um corpo: químico, biológico, social, político. Duas forças quaisquer, sendo desiguais, constituem um corpo desde que entrem em relação; por isso o corpo é sempre fruto do acaso, no sentido nietzschiano, e aparece como a coisa mais “surpreendente”, muito mais surpreendente na verdade do que a consciência e o espírito. Mas o acaso, relação da força com a força, é também a essência da força; não se perguntará então como nasce um corpo vivo, posto que todo corpo é vivo como produto “arbitrário” das forças que o compõem. O corpo é fenômeno múltiplo. Sendo composto por uma pluralidade de forças irreduzíveis; sua unidade é a de um fenômeno múltiplo, “unidade de dominação”. Em um corpo, as forças superiores ou dominantes são ditas ativas, as forças inferiores ou dominadas são ditas reativas. Ativo e reativo são precisamente as qualidades originais que exprimem a relação da força com a força. As forças que

¹⁰⁷ NICA, D., *Aesthetics of Existence and the Political in Late Foucault*, p. 49.

¹⁰⁸ DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias, Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976, p. 32.

entram em relação não têm uma quantidade sem que, ao mesmo tempo, cada uma tenha a qualidade que corresponde à sua diferença de quantidade como tal.¹⁰⁹

Em tempo, o corpo é um campo de forças composto por certa quantidade de forças ativas e reativas. As forças ativas são também as forças dionisíacas, as forças de criação e afirmação da vida, enquanto as forças reativas são as forças apolíneas, responsáveis por dar forma ao corpo e por limitar a ação quando encontradas em um sujeito cujo estado é de saúde. As forças reativas, portanto, dizem respeito ao que já está instituído. Para se perceber melhor essa dinâmica podemos usar o seguinte exemplo: um escultor está cheio de ideias para sua nova escultura. As forças ativas dão-lhe a criatividade necessária para seu trabalho, entretanto, o que fará com que a escultura ganhe materialidade, o que transformará a pedra onde as forças ativas – as forças do devir – percebem que há uma escultura, serão as forças reativas.

Partindo dessa óptica de sujeito conforme agenciado pela Clínica, um novo sentido pode ser atribuído ao preceito “conhece-te a ti mesmo”: não mais o de se conhecer uma essência, uma verdade oculta sobre o si mesmo dada a priori¹¹⁰, mas de conhecer as forças em ação no campo. Tal pensamento inaugura outra relação entre sujeito e verdade, pois não se trata mais de obter acesso à verdade do reino dos deuses, mas de conhecer a verdade das forças. Ora, isso é precisamente o que a ética nos permite fazer: questionar o valor do valor.

Nossos valores são dados pelas forças que nos constituem a cada momento e o modo que vivemos – a estética da nossa existência – é precisamente a expressão dessas forças no mundo. Como também já foi ressaltado anteriormente, o modo que vivemos diz respeito a um posicionamento político perante a vida. A ideia de que há um ideal, uma verdade a ser vislumbrada também é um modo de pensar que institui jeitos e políticas específicas do viver que dizem respeito a uma posição política distinta daquela que assumimos na Clínica, o que nos leva a afirmar aqui essa diferença radical no modo como a Clínica encara a questão da verdade em relação às escolas helenistas.

¹⁰⁹ DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*, p. 33.

¹¹⁰ Deve-se ressaltar que não há, nos antigos, esta ideia exata de chegar a uma “essência”. Há simplesmente a ideia de nos reconhecermos como seres humanos e vivermos a melhor vida passível de ser vivida por um ser humano. Entretanto, há um modelo de “vida boa” a ser seguido, que apesar de variar de acordo com cada escola, ainda assim, está em causa a discussão de regras dadas a partir de modelos que não interessa à prática Clínica.

Ora, o que nos interessa extrair desse conceito de si mesmo de acordo com aquilo que importa à Clínica é a ideia de que o indivíduo está sempre em processo – estado de permanente criação de si mesmo. Esse modo de pensar confere ao indivíduo a chance de modificar-se, construir-se enquanto artista da própria existência de tal forma que mantém o si num espaço aberto de possibilidades. De acordo com Daniel Nica, um dos modos pelo qual o poder opera é fechando o si mesmo em uma identidade única, pois quanto mais nos mantemos imutáveis, mais ficamos vulneráveis ao controle e à manipulação,¹¹¹ por isso é que o modo como Foucault trabalha a estética da existência, a partir de sua retomada do pensamento helenístico romano, interessa tanto à Clínica.

Para o pensador francês a auto-construção do ser humano também pode ser uma criação artística uma vez que o sujeito pode levar sua vida a partir de um certo critério de harmonia e perfeição. Critério esse que não diz respeito a uma verdade ou possibilidade de verdade, mas ao desenvolvimento de uma análise que relaciona o que estamos dispostos a aceitar em nosso mundo com aquilo que queremos recusar ou modificar. Isso, porém, é o trabalho de uma vida inteira, afinal, estamos o tempo todo sendo atravessados pelas mais diversas forças através de nossas relações. É também um trabalho ético, pois somente a ética é capaz de fazer tal avaliação.

Ora, se o si – de acordo com a Clínica que propomos aqui – é fruto do acaso das relações de força, as ações do sujeito dizem respeito diretamente ao jogo de forças que o compõe a cada momento, sendo esse jogo a que o terapeuta deve estar atento e sobre o qual deverá intervir. Segundo Barros e Passos,¹¹² o conceito intercessor é carregado de força crítica e, portanto, possui grande capacidade de produzir crise. Da mesma forma que o terapeuta, cumprindo seu papel de intercessor do processo terapêutico, irá intervir não somente cuidando dos momentos de crise, mas efetivamente provocando crises quando necessário. Sua função enquanto intercessor é, portanto, dar voz a todas as forças que se apresentem no encontro clínico a fim de puxar para as linhas de desterritorialização daquele si que estava conformado e cujos valores já não correspondem àquele modo de viver antes instituído, empurrando-o para o devir.

¹¹¹ NICA, D. *Aesthetics of Existence and the Political in Late Foucault*, p. 53.

¹¹² PASSOS, E; BARROS, R. B. de. *A construção do plano da clínica e o conceito de transdisciplinaridade*, p. 77.

O objetivo é transformar o si antes encapsulado num modo de existir que já não reflete seus valores, nesse si em transformação. Para tanto, é necessário que consideremos o corpo como o lugar da sustentação do *polemus* – da polêmica. Tal visão, porém, não é comportada pelo paradigma tradicional das ciências motivo pelo qual, segundo José Gil, é urgente pensarmos uma noção de sujeito que comporte todas as dimensões de criatividade na auto-construção do indivíduo: pensar a partir de outro conceito de “Eu” que não seja o conceito do Eu unitário do Cogito, mas do Eu fendido.¹¹³

Tomemos como exemplo uma mulher que sempre defendeu os valores cristãos do matrimônio, mas que depois de muitos anos de casada percebe em si o desejo de se separar. Nesse exemplo a polêmica entre os afetos contraditórios em questão pode ser claramente percebida. O facto de ela achar errado se separar, não exclui esse desejo que apareceu como uma diferença ao que já havia constituído nela. Bem como o desejo de se separar não exclui suas convicções. É sabido que Fernando Pessoa frequentemente causava polêmicas entre seus próprios heterônimos, dando voz à multiplicidade que o compunha de modo que só a arte é capaz.

Portanto, a escolha do paradigma ético-estético-político dá-se pelo facto de que este, em seu carácter construtivista e heterogenético, trabalha com a criação da existência – *vida como obra de arte* – além de apresentar a capacidade de abrir um campo de possibilidades de captação dos objetos incorporais – das forças em jogo no campo – na sua dimensão de alteridade propriamente dita, promovendo o acolhimento da diferença em nós, condição primeira de diferenciação e devir. Aqui, a criação em estado nascente é o que constitui a potência permanente e contingente de atualização, de devir. Esse facto, que diz respeito à dimensão estética do paradigma, traz implicações ético-políticas, pois o ato de criar, de instituir, é também um ato de responsabilidade frente ao constituído.

Portanto, é ético que o terapeuta questione o valor que o casamento tem para essa mulher. O valor que tem continuar casada e o valor que tem se separar. Porém, isso deve ser feito sempre escutando todas as forças em ação – as reativas, que querem conservar; e as ativas, que querem expandir. Uma ferramenta interessante que o terapeuta utiliza nesse momento, é separar o sujeito em “vários”. Há, portanto, a mulher religiosa, a mulher que quer se separar e várias outras. Não se trata, porém, de

¹¹³ Cf. GIL, J., *O imperceptível devir da imanência*, p. 21.

dizer que uma delas é a “verdadeira essência” daquela mulher. Ou que uma está errada e a outra certa.

Para melhor exemplificar: não se trata de dizer que Alberto Caeiro e Ricardo Reis são partes da essência de Fernando Pessoa, sendo o Fernando Pessoa o autor verdadeiro. É dizer que Fernando Pessoa, Alberto Caeiro e Ricardo Reis são igualmente verdadeiros e não há uma síntese possível, não há uma essência que unifique esses autores. Trata-se de afirmar tanto a mulher que quer se separar quanto a que quer manter seu casamento. Afinal, partimos de um paradigma que as diferenças são afirmativas e não excludentes.

Deste modo, é possível notar a importância de se conversar com as forças reativas em nós tanto quanto com as forças ativas que trazem o novo. É possível perceber também que essas forças nos atravessam sempre em feixes e que “ativo” ou “reativo” diz respeito ao efeito dessas forças. A força em si não é nada além de força, o que vai determinar se ela é ativa ou reativa é a relação dela com as outras forças, o agenciamento que elas fazem em cada corpo e seus efeitos no mundo.

Vamos supor que certo corpo é atravessado por um feixe de forças religioso cuja composição é majoritariamente de forças reativas as quais funcionam limitando e condenando o surgimento do novo de forma extremamente fascista para com as diferenças (em si e nos outros). Entretanto, esse feixe de forças religioso é composto por algumas forças ativas que dizem respeito à solidariedade pregada pela religião.

Ora, segundo Nica, o modo de subjetivação se refere à forma como um indivíduo aceita cumprir com uma regra.¹¹⁴ Logo, no exemplo da mulher que deseja se separar, não quer dizer que para olhar para esse desejo ela precise se desfazer da religião. É possível apelarmos às forças constitutivas da religiosidade que pregam a generosidade, o acolhimento, utilizando essas forças para acompanhá-la nesse processo de construir outro tipo de relação consigo mesma, criando outro modo de cumprir seus deveres para com a religião que não dependa de aceitar o casamento do modo como ele está instituído unicamente pelo medo que ele seja desfeito.

Neste ponto, cabe ressaltar que as forças ativas serão sempre minoritárias, pois elas atuam por intensidade e não por quantidade. Ao contrário das forças reativas, que

¹¹⁴ NICA, D., *Aesthetics of Existence and the Political in Late Foucault*, p. 47.

como forças que dizem respeito às formas e não às intensidades, precisam estar sempre em grande número para se sobressaírem. No exemplo da mulher que deseja se separar, a força de produção do novo e expansão da vida que passou a compô-la está sendo limitada pelas forças reativas que a constituem. O feixe de forças religioso que a atravessa lhe diz que separar-se é errado e limita sua ação que, ao final das contas, dependerá dos novos agenciamentos que as forças ativas farão em seu corpo. Nota-se aqui que o papel ético do terapeuta, neste caso, não é fazer com que essa mulher se separe ou não, mas sim fazê-la conversar com essas forças que a compõem de modo que cada uma delas sejam ouvidas (novamente a importância de se abrir um campo de problematização acerca da problemática).

O objetivo final da prática clínica é a expansão da vida, não importa para onde que ela vai se expandir. Assim sendo, mesmo que essa mulher busque terapia a fim de conservar seu casamento, ela não pode ignorar essa nova força que a faz querer se separar. Afinal, o que essa força vem reclamar é uma expansão da vida, não importando para qual direção. Mesmo que o objetivo seja continuar casada, ela precisará escutar essa diferença que apareceu em si, para que seja possível criar novos agenciamentos que sejam favoráveis à sua existência.

Passar a ouvir toda a multiplicidade que nos compõe – sem julgamentos –, escutar novas forças que nos atravessam e que nos levam para o caminho da diferenciação e da transformação é crucial, pois transformar o si mesmo é um modo de transformar certas relações de poder. Ora, vamos supor que a mulher insatisfeita com o casamento – incentivada e acompanhada pela terapeuta – passa a olhar para o desejo de se separar de um modo mais gentil, sem julgá-lo. Neste ponto é interessante notar que aprender a olhar para si dessa forma também não é fácil e trata-se, igualmente, de um processo. Logo, essa questão também exigirá cuidados por parte do terapeuta.

Para exemplificar como o terapeuta pode intervir nisso, neste ponto, podemos fazer uso de um exemplo no qual o terapeuta intervém em meio a um dos relatos da mulher desejosa de se separar no qual o olhar dela sobre si própria era de julgamento. Em sua intervenção o terapeuta diz ser bastante interessante atendê-la, porém ele pede para que ela deixe do lado de fora da sala o “padre” que a acompanha eventualmente em algumas sessões.

Ao fazer essa intervenção, o terapeuta primeiramente dá nome e concretude à essa força que a compõe e que aparece vez ou outra julgando-a em suas ações e desejos. Ele o faz através da figura do clérigo, do mesmo modo como Pessoa dá nome à multiplicidade de forças que o compõe através dos heterônimos. Ao fazê-lo, o terapeuta confere uma ludicidade ao processo terapêutico – é possível perceber mais concretamente o jogo de forças em ação no campo e qual combate está a ser travado por elas:

O combate todavia não se confunde com extermínio nem a precedência com hegemonia. Para que ocorra a luta, é preciso que existam antagonistas; como ela é inevitável e sem trégua ou termo, não pode implicar a destruição dos beligerantes – e nisso se revela o seu caráter agonístico.¹¹⁵.

Além disso, o terapeuta mostra à mulher o que ela mesma faz consigo quando dá ouvido a essa força em situações que não são oportunas fazê-lo. Ora, um padre pode ter sua utilidade a depender do momento, logo, não se deve desprezar essa força. Entretanto, há momentos em que não é oportuno ter um padre ao pé da orelha. A partir desse modo de enxergar as questões humanas, cujo modelo é a agonística do grego antigo, Muylaert diz que:

[...] as normas são estabelecidas, construídas e reconstruídas no jogo do instante, onde são erigidas sempre regras provisórias. Regras que estão sujeitas a ser reformuladas e possuem um limite claro: nunca se sobrepor ao mais importante, que é o próprio jogo e a possibilidade de jogar.¹¹⁶.

O tipo de intervenção descrita, portanto, pode ser utilizada com o intuito de cuidar das forças reativas em nós e dos julgamentos aos quais, por vezes, nos submetemos. Supondo assim que a mulher desejosa pelo divórcio – tanto quanto pela conservação do casamento por conta desse feixe de forças religioso – passe então a escutar a si com mais delicadeza e menos julgamentos para com seu desejo.

Ora, é possível que ela perceba inclusive pequenos abusos por parte do marido que fazem com que ela não fique feliz com a relação e, ao percebê-los, é possível trabalharmos essa questão de modo a fazê-la problematizar e agir diretamente sobre

¹¹⁵ MARTON, S. Extravagâncias. *Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche*. 2.ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2001, pp. 139-140.

¹¹⁶ Fala da professora Dr^a Marília Aparecida Muylaert: “O Cuidado de si, a dobra do fora, Foucault e Deleuze: intercessores para a ética-estética-política da Psicologia” in International Conference “GOVERNMENT OF SELF, GOVERNMENT OF OTHERS. Ethical and political questions in the late Foucault”. Realizada no dia 08 de março de 2017.

questões de gênero que, como sabemos, são extremamente políticas em nossa sociedade. A partir disso, porém, outro jogo de forças será instaurado. Não mais entre a mulher religiosa e a mulher interessada na separação, mas da mulher que compõe com os episódios de abuso e a outra que já não deseja mais viver a partir desse estereótipo da mulher abusada.

Para que haja uma transformação daquilo que já está instituído, porém, “é preciso uma verdade que afete o sujeito e não que o transforme em alvo de um discurso de verdade.”¹¹⁷ Por conseguinte, não será através dos conhecimentos da religião, nem mesmo através de estudos científicos sobre relacionamentos que a mulher irá se aproximar de si e do seu desejo, produzindo outros agenciamentos, outras saídas. É através dos conhecimentos dela em relação – com a terapeuta, com o marido, com a religião, com a família etc.

Por fim, cabe dizer que a noção de que o si mesmo está em constante transformação confere aos encontros uma potência imensa, pois se assume que é possível que o indivíduo se modifique e se constitua como sujeito perante um encontro inusitado que faz no mundo. O Encontro Clínico, como qualquer outro tipo de encontro, carrega essa potência. Além disso, é possível notar que o cuidado de si, bem como sua noção de si mesmo que inspira Foucault quando este o retoma a partir da noção de estética da existência, confere à Clínica a possibilidade de dar voz e liberdade de jogo a esse combate agonístico que faz parte do humano.

Portanto, o que importa à Clínica quando trabalhamos o conceito de si mesmo, a partir daquilo que Foucault retoma dos helenistas, o que interessa de facto é essa noção de sujeito sempre em mutação que tem a propriedade de se relacionar consigo mesmo e transformar-se ao longo de toda a vida, a partir dos encontros que faz no mundo. Segundo Testa, em *A hermenêutica do sujeito*, Foucault responde a um problema teórico em relação ao poder, no interior de sua própria obra. Testa diz ainda que:

Isto significa mostrar o poder e suas articulações de forma não unilateral. Foucault o faz remetendo à própria produção do sujeito, através de práticas de si e de um relacionar-se consigo mesmo que, nas palavras de Cláudio Ulpiano em sua

¹¹⁷ FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 217.

interpretação spinozana, articula “forças que vêm de dentro” na produção de uma vida bela.¹¹⁸

No trecho acima podemos perceber uma articulação entre Foucault, a filosofia helenista, à filosofia espinosana (que aparece aqui quando falamos de “encontros¹¹⁹”) e o conceito de “forças”, a partir do qual o paradigma ético-estético-político pensa a subjetividade e o corpo como lugar de sustentação do *polemos*. Ora, Testa explica que Ulpiano falava da estética da existência como uma espécie de espinosismo aplicado, mostrando que as articulações que fazemos no presente estudo já são de algum modo conhecidas e possíveis.

Deste modo, discutiremos mais a fundo na secção seguinte sobre a forma como o terapeuta orientado pelo paradigma ético-estético-político irá trabalhar com a potência dos encontros trazida por essa noção de si mesmo a partir da reflexão a respeito do estado da *stultitia*, o papel do “mestre do cuidado” na intervenção da constituição do si mesmo enquanto sujeito e como essa figura tão importante na paisagem helenística-romana do cuidado de si pode ajudar a pensar o papel do terapeuta.

5. A *stultitia* e a necessidade de um mestre do cuidado

O indivíduo deve tender para um status de sujeito que ele jamais conheceu em momento algum de sua existência. Há que substituir o não sujeito pelo status de sujeito, definido pela plenitude da relação de si para consigo. Há que constituir-se como sujeito e é nisso que o outro deve intervir.¹²⁰

Frequentemente a terapia é procurada nos momentos em que o indivíduo se encontra em um estado de “não sujeito”. Não sujeito no sentido que vimos anteriormente de não construir a si mesmo enquanto sujeito de suas ações. O que não quer dizer que ele não seja alguém com processos, virtudes e desejos próprios, porém, ele não conhece os próprios processos e, por não conhecê-los, deixa a vida correr e não toma posse deles como o autor da própria existência.

¹¹⁸ TESTA (PUCRS), F. Michel Foucault e o helenismo: subjetivação e cuidado de si. *Intuitio*, 4(1), 15-28. Recuperado de <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/8617>, 2011, p. 18.

¹¹⁹ Cf. DELEUZE, G., *Espinosa. Filosofia prática*, p. 70.

¹²⁰ FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 117.

Ora, o indivíduo que se encontra nesse estado não conhece a si mesmo, pois não se ocupou de si. Todo e qualquer ser humano, vez ou outra se encontrará nessa situação. Sêneca diz, na carta 52 a Lucílio, que ninguém está suficientemente em boa saúde para sair sozinho de um estado de *stultitia*.¹²¹ Para que possamos sair da *stultitia*, é preciso que alguém nos estenda a mão e nos puxe para fora. Temos aqui a importância da figura do mestre do cuidado que, no presente trabalho, utilizaremos para pensar o papel do terapeuta.

Antes de partirmos para tais reflexões é necessário que nos detenhamos um pouco no conceito de *stultitia*. Tal noção é recorrente no estoicismo e sua descrição é encontrada, por exemplo, em Sêneca conforme é possível observar também na Carta 52 a Lucílio. Nessa carta o estoico escreve que há um estado de agitação do pensamento, de irresolução, o qual é chamado *stultitia*. Esse estado de agitação do pensamento é igualmente manifesto na inquietude do corpo, motivo pelo qual a postura de escuta nas escolas de Filosofia da época incluía um grau de imobilidade física a fim de mostrar que efetivamente se tem cuidados consigo mesmo¹²².

Sêneca diz ainda que a *stultitia* é o pior estado em que alguém pode se encontrar e, o *stultus*, por nunca ter se ocupado de si como deve, precisa lidar também com as seguintes consequências. Ao retomar essas questões, Foucault nos diz:

[...] o *stultus* é, antes do mais, aquele que está à mercê de todos os ventos, aberto ao mundo exterior, ou seja, aquele que deixa entrar no seu espírito todas as representações que o mundo exterior lhe pode oferecer. Ele aceita essas representações sem as examinar, sem saber analisar o que elas representam. O *stultus* está aberto ao mundo exterior na medida em que deixa essas representações de certo modo misturar-se no interior de seu próprio espírito – com suas paixões, seus desejos, sua ambição, seus hábitos de pensamento, suas ilusões, etc.¹²³.

Ora, uma vez que o *stultus* não se ocupou consigo, ele não sabe quais forças o compõem, ele se encontra em um estado de ignorância sobre si mesmo em que os próprios valores e os valores vindos de fora – impostos ou compartilhados por outros – se misturam em seu ser de modo que ele age no mundo sem conseguir de facto efetuar

¹²¹ Ele diz: “Por si só, ninguém conseguirá sair do remoinho; é necessário alguém que estenda a mão e ajude a pisar terra firme.” SÊNECA, L. A., *Cartas a Lucílio*, p. 176, 52:2.

¹²² Cf. FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito*, p. 46.

¹²³ FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 118.

sua potência, afinal, ele não sabe o que pode, nem qual a força que ele tem de produzir efeitos concretos no mundo.

Foucault caracteriza o *stultus* como alguém que a nada se fixa e em nada se apraz. É como um barco deixado à mercê das marés, sem que ninguém o conduza. Na fala do *stultus* tudo o que lhe acontece é por acaso, ele é sempre objeto dos acontecimentos e nunca sujeito, de modo que tudo em sua vida está como está simplesmente porque “foi assim que aconteceu”. Para ele, toda sua situação presente, por exemplo, se deu simplesmente por uma sucessão de vários acasos que o acometeram durante a vida sobre os quais ele não tem possibilidade de agir.

Esse estado de ausência de cuidados para consigo é facilmente identificado no encontro clínico através dos mais diversos exemplos, entre eles, o indivíduo que afirma querer muito um relacionamento harmonioso, além de relatar um forte desejo de ser pai. Entretanto seu casamento vai mal por que “a esposa é ciumenta”, o que cria um cenário de constantes brigas e discussões nada favoráveis para dar concretude ao desejo pela paternidade.

Porém, nota-se que o sujeito não pensou em si mesmo dentro dessa relação de forma a poder avaliar algo em sua postura que motive as brigas e os ciúmes. Ao relatar para a terapeuta a história do relacionamento em questão, porém, ele conta que ao conhecer a atual esposa ele ainda estava em uma relação com outra pessoa. O relacionamento, portanto, teve início com a atual mulher no lugar de uma relação extraconjugal.

Ora, é precisamente nesse ponto que a terapeuta intervém lançando a seguinte provocação: se fosse você que tivesse entrado nessa relação como um caso extraconjugal, você também ficaria inseguro. A partir dessa afirmação o outro volta o olhar para si, se pensa em relação e nota que, de facto, no decorrer de sua vida ele marcou encontros e buscou por casos extraconjugais diversas vezes em que seus relacionamentos – anteriores e atual – corriam mal. Além disso, ele percebe estar constantemente ameaçando a esposa a terminar o relacionamento.

São iniciadas problematizações a esse respeito e, incentivado pela terapeuta, passa-se a questionar para que serve esse movimento de precisar deixar o outro sempre com medo de perdê-lo. Ao que a terapeuta provoca novamente: ter alguém sempre com medo de nos perder faz a gente sentir que tem um valor muito grande, tão grande

que não pode ser perdido. Ora, chegamos ao ponto do qual falávamos anteriormente sobre o *stultus*, que nunca se ocupou consigo e, portanto, não se conhece. E por não se conhecer, não sabe do próprio valor. Assim sendo, o valor próprio deve ser determinado por algo exterior, por representações externas como, por exemplo, o olhar do outro.

Logo, para esse sujeito, é de extrema importância que a esposa sinta medo de perdê-lo o tempo todo, pois do contrário ele não enxerga o próprio valor. O mesmo acontece do lado da esposa: ela duvida do próprio valor, portanto, ter ao seu lado alguém tão desejável a ponto dela estar o tempo todo com medo de perdê-lo ou com medo de que ele vá substituí-la – ou seja, alguém que pode estar com outras, mas está com ela – partindo dessa lógica, diz algo sobre o seu valor próprio. Novamente, seu valor deve ser determinado por algo exterior.

Relação é engrenagem e esses dois juntos são a engrenagem perfeita em pleno funcionamento, no maior estilo Penélope e Ulisses como descrito por Suely Rolnik: ele sai para batalhas e aventuras enquanto ela o espera, tecendo e marcando o tempo até ele retornar.¹²⁴ Porque ele sempre retorna. Ele sai, vai para suas aventuras e se envolve com outras mulheres, mas é para ela que ele volta. E ela sempre está esperando por ele.

Cabe perceber, porém, que chegado este ponto do processo terapêutico acima descrito, o sujeito já não se encontra em um estado de total ausência de cuidados consigo que é a *stultitia*. Acompanhado da terapeuta ele passou a conhecer mais sobre si, sobre o modo como ele funciona e a que forças servem este modo – quais valores essa estética do relacionamento expressam. Não se tratava, portanto, de não possuir processos próprios, mas de nunca ter olhado para eles. A terapeuta entrevistou sobre esse processo, servindo como o ponto de reflexão onde a força expressa é captada e devolvida ao outro de modo que ele não tem escolha a não ser voltar-se para si mesmo.

Assim como o valor do *stultus* é determinado por fatores exteriores a ele, também o é a sua vontade. Foucault diz:

¹²⁴ ROLNIK, S. Amor: o impossível...e uma nova suavidade. Disponível em <https://territoriosdefilosofia.wordpress.com/2014/06/07/amor-o-impossivel-e-uma-nova-suavidade-suely-rolnik/> Acesso em 28/08/2021.

A vontade do *stultus* é uma vontade que não é livre. É uma vontade que não é vontade absoluta. É uma vontade que não quer sempre. E o que significa querer livremente? Significa que se quer sem que aquilo que se quer tenha sido determinado por tal ou qual acontecimento, por tal ou qual representação, por tal ou qual inclinação. Querer livremente é querer sem nenhuma determinação, enquanto o *stultus* é determinado, ao mesmo tempo, pelo que vem do exterior e pelo que vem do interior.¹²⁵

A vontade do *stultus* é, por conseguinte, extremamente cambiante, devido ao facto de ser sempre determinada pelos acontecimentos do mundo – é uma vontade que muda conforme os acontecimentos se dão. Ora, vimos na primeira secção, a respeito do cuidado de si, a questão de que devemos objetivar ser velho, mas enquanto uma ética de vida. Deste ponto de vista, portanto, objetivar a velhice enquanto momento de maior plenitude na relação consigo mesmo implica objetivar o eu, tender para si, afinal, o único objeto que se pode querer sempre, sem que nada de fora o determine, é o si mesmo. Entretanto, isso é justamente o que o *stultus* não quer, conforme nos explica Foucault:

Essencialmente, o *stultus* é aquele que não quer, não quer a si mesmo, não quer o eu, aquele cuja vontade não está dirigida para o único objeto que se pode querer livremente, absolutamente e sempre, o próprio eu. Entre a vontade e o eu há uma desconexão, uma não conexão, um não pertencimento que é característico da *stultitia*, ao mesmo tempo seu efeito mais manifesto e sua raiz mais profunda. Sair da *stultitia* será justamente fazer com que se possa querer o eu, querer a si mesmo, tender para si como o único objeto que se pode querer livremente, absolutamente, sempre. Ora, vemos que a *stultitia* não pode querer esse objeto, pois afinal ela se caracteriza precisamente por não o querer.¹²⁶

Mas o que leva uma pessoa a não querer o próprio eu, mesmo com todas as consequências de não querer a si mesmo? Ora, segundo Foucault, “A trajetória em direção a si terá sempre alguma coisa de odisseico.”¹²⁷; entretanto, não é todo mundo que está disposto a sair numa odisséia, mesmo que ela seja em direção a si. Afinal, nesse trajeto somos constantemente confrontados, com riscos e imprevistos que podem nos atrapalhar ou até mesmo nos extraviar do caminho – motivo pelo qual precisamos de um saber, uma técnica, uma arte específica para percorrê-lo. A produção da *vida*

¹²⁵ FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 119.

¹²⁶ FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 120.

¹²⁷ FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 222.

como obra de arte é, precisamente a técnica que a Clínica orientada pelo paradigma ético-estético-político encontra como proposta para tanto.

Todavia, há diferenças no que diz respeito ao modo como a Filosofia intervém sobre esse estado de ignorância que é a *stultitia*, em comparação ao modo como a Clínica o faz. A forma como a Filosofia pretende intervir e curar a *stultitia*, conduzindo o sujeito em direção a si mesmo, é substituindo a ignorância e os erros de juízo por um conhecimento correto, bem fundamentado e baseado na verdade que, por consequência, proporcionará ao ser humano a vida boa – nos deparamos novamente com a dimensão dogmática das escolas helenistas que não é encontrada na Clínica. Para percebermos melhor essa questão, porém, cabe desenvolvermos mais essa noção de objetivar a si mesmo.

O que está implicado nesse termo é a noção de conversão a si que confere um conteúdo novo ao imperativo do cuidado de si no período helenístico romano. Ela infere que é preciso que o sujeito volte-se inteiramente para si e consagre a si mesmo. Quando dizemos “voltar a si”, “retornar a si”, “fazer um retorno sobre si” temos, tanto em grego quanto em latim, uma série de expressões tais quais *eph'heautòn epistréphein*, *eis heautòn anakhoreîn*, *ad se redire*, *ad se recurrere*, dentre outras, cuja implicação é a ideia de um movimento real do sujeito em relação a si mesmo¹²⁸. Ou seja, o que está em jogo no cuidado de si agora não é simplesmente uma ideia de prestar atenção em si, ter a si mesmo sempre sob os olhos etc. A conversão a si se refere, de facto, a um deslocamento do indivíduo em relação a si mesmo.

A partir da óptica da Clínica esse deslocamento é sensível no corpo e nos efeitos que esse corpo reverbera no mundo. Ora, discutimos anteriormente a questão dos valores expressos nos mais diversos modos de vida e como esses valores podem se modificar a partir das forças que nos compõem a cada instante dando lugares a outros valores e fazendo coexistir, num mesmo indivíduo, valores distintos. Apontamos também sobre como, por vezes, os valores mudam, mas o si continua encapsulado num mesmo modo de existir que não comporta, não expressa os valores do indivíduo.

Ora, neste ponto é possível notar de forma mais acentuada a diferença entre a técnica da Filosofia e da Psicologia: na Filosofia há uma substituição de valores, mas não neste sentido da manutenção de valores contraditórios. Há os valores que de facto

¹²⁸ Cf. FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito*, pp. 221-222.

são corretos, que permitem a vida de acordo com o Bem, e conduzem à plenitude e à felicidade e os incorretos, que conduzem ao Mal, ao sofrimento e à infelicidade, e por isso devem ser abandonados. Esses valores são universais e iguais para todos os indivíduos. Na Clínica, além da afirmação dos valores contraditórios compreende-se que há a necessidade de se conversar com esses valores opostos como um dever ético para com o outro.

Isso quer dizer que, para a Clínica, objetivar a si mesmo, desejar a si mesmo, inclui desejar tudo aquilo que compõe o si enquanto tal. Ou seja, para se chegar até si deve-se dar voz a tudo que constitui esse si, ainda que haja a contradição. Ao contrário do que se pensa, porém, isso não faz com que a vontade do sujeito seja cambiante – característica da *stultitia* – mas confere ao indivíduo a possibilidade de jogo entre seus valores para que ele possa alcançar aquilo que sua vontade de facto deseja.¹²⁹

O facto das relações de forças serem dadas ao acaso dos encontros também não faz com que, na Clínica, seja inviável essa aproximação com o conceito de *stultitia* na filosofia helenística romana. Pelo contrário, essa noção é uma ferramenta a mais para nos ajudar a trabalhar em prol daquele desejo que o sujeito encontra em si ao objetivar a si mesmo – aquele desejo que é indeterminado pelas forças exteriores e que só o é porquê lhe foi conferida a possibilidade de jogo diante das forças vindas de fora e dos acontecimentos que desencadeiam momentos de crise.

No caso acima exemplificado o sujeito que busca a Clínica se encontra num momento de crise, pois surgiu em sua vida conforme o passar dos anos o desejo de ser pai. Ser pai passou a importar para ele, passou a constituí-lo como um valor. O modo de vida que ele relata, porém, não é favorável para a concretização desse desejo. As constantes brigas com a esposa, as provocações, esse modo aprendido anteriormente – a partir da família, a partir de valores da sociedade sobre papéis de gênero, dentre outros – já não comporta esse novo valor que o sujeito possui em si. E é precisamente nesse momento que ele decide, então, ao invés de arranjar uma amante como lhe é de costume, arranjar uma terapeuta.

¹²⁹ Cabe aqui explicitar um exemplo pessoal da autora, enquanto alguém que, além de ser terapeuta, também faz terapia: Durante todo meu processo de escrita do presente trabalho, foram empreendidas por mim e minha terapeuta diversas conversas entre aquela em mim que não conseguia e não queria escrever e entre aquela que quer terminar o mestrado. Dar voz a essas contradições foram essenciais para que eu pudesse cuidar daquela que se encontrava impossibilitada de escrever ao mesmo tempo em que permanecia fiel ao meu desejo de terminar o mestrado.

O outro que o compõe e que deseja ser pai pede para ser ouvido, pois aproximar-se de si nesse momento implica ouvir todas as forças em ação no campo, implica aproximar-se também desse que quer ser pai. É nesse ponto que entra o trabalho de produzir a própria vida como obra de arte que consiste em nada menos do que o trabalho de lapidar um estilo, um modo de vida que componha com os valores daquele corpo a cada momento.

O surgimento do valor “ser pai”, porém, não exclui os outros valores ali presentes e que levam a esse modo de vida vicioso. Eis aqui um dos riscos, um dos obstáculos da jornada odisseica em direção a si que o sujeito encontra pelo caminho. Por conseguinte, conforme esse indivíduo for lapidando esse outro modo de vida – que componha com seus valores – a jornada em direção a si vai ganhando força e o deslocamento até si é visível, pois seu modo de vida se modifica.

Foucault alerta que o saber requerido para alcançar a si mesmo é um saber complexo, tanto teórico quanto prático, e que se encontra muito próximo da arte da pilotagem. Sobre o aprendizado desse saber, Musonius Ruffus, estoico citado por Foucault, diz que “quando se trata de aprender alguma coisa que é da ordem do conhecimento ou das artes (*tékhnai*), tem-se sempre necessidade de um treino, tem-se sempre necessidade de um mestre.”¹³⁰.

Vimos anteriormente, também na secção inicial sobre o cuidado de si, que há um aspecto corretivo muito forte no modo como esse princípio era abordado no período helenístico romano, que visava corrigir os julgamentos pervertidos advindos da família e da sociedade de modo geral. Ora, faz parte de apreender esse saber complexo da arte da pilotagem o indivíduo aprender a reverter esses valores, separando o que é de facto seu e o que vem da educação que recebeu e do modo que aprendeu a repetir padrões viciosos de comportamento no seio familiar.

Em uma das sessões, o sujeito utilizado como exemplo para pensarmos essas questões relata um pouco sobre a relação dos pais, confirmando justamente esse aspecto “corretivo” que o cuidado de si tem na Clínica. Ele começa dizendo que os pais deviam ter se separado há tempos, pois desde criança ele acompanhava as saídas misteriosas do pai, presenciava a mãe nervosa com cada momento de desaparecimento do marido e participava do caos que se instaurava a partir da descoberta de cada

¹³⁰ FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 117.

amante. Ora, esse modo vicioso que ele segue até hoje foi, de facto, aprendido e é sobre isso que o mestre – ou no caso o terapeuta – deverá intervir.

O mestre do cuidado, portanto, não faz um trabalho de instrução ou educação no sentido de transmitir uma habilidade ou um conhecimento teórico, mas:

[...] é uma certa ação, com efeito, que será operada sobre o indivíduo, indivíduo ao qual se estenderá a mão e que se fará sair do estado, do status, do modo de vida, do modo de ser no qual está [...]. É uma espécie de operação que incide sobre o modo de ser do próprio sujeito, não simplesmente a transmissão de um saber que pudesse ocupar o lugar ou ser o substituto da ignorância.¹³¹

A *stultitia* se refere a um estado muito mais vicioso do que de ignorância propriamente dita. Segundo o pensamento helenista a ignorância não pode ser operadora do saber, ou seja, o saber que se pretende adquirir através da ocupação consigo mesmo não é um saber que entrará no lugar de algo que se ignora, mas um saber que deslocará o indivíduo para um estado de sujeito nunca antes conhecido por ele – cada vez mais próximo do si mesmo. “Doravante, o mestre é um operador na reforma do indivíduo e na formação do indivíduo como sujeito.”¹³² Neste caso, a questão que fica é: como o outro, como o mestre, há de intervir de modo a ser esse operador? Qual é a ação necessária para promover esse deslocamento do indivíduo até si?

A ação necessária que o mestre deve conduzir “consiste em refutar a verdade em que ele [o sujeito] crê e mover seu espírito para o bom lado.”¹³³ Segundo o colóquio 26 do livro II de Epicteto, citado por Foucault, quando alguém faz o mal está a cometer uma falta. Entretanto, trata-se não de uma falta moral, mas uma falta intelectual cometida por conta do comportamento vicioso que adquirimos; das paixões externas e internas que se misturam.

O que motiva a ação é que na alma se estabelece um combate (uma *mákhe*), cujos lados são: primeiramente, o facto de que o indivíduo que faz o mal age objetivando fazer algo útil. O que nos leva à questão de que ele não percebe que o que faz não só não é útil, mas que pode ser até nocivo. Nós nos inclinamos de acordo com

¹³¹ FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 121.

¹³² FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 117.

¹³³ Lembrando que quando falamos de “bom lado” aqui, nos referimos ao modo como a Clínica encara esse bom lado: mais próximo de si mesmo a partir daquilo que ele considera como valor para si. Cf. FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 126.

a verdade que somos levados a reconhecer e o mestre, aquele que for verdadeiramente hábil e forte na arte da discussão é:

[...] capaz de mostrar, de fazer com que o outro, o que ele dirige, compreenda em que consiste essa *mákhe*, esse combate entre o que se faz sem querer e o que não se faz quando se quer.¹³⁴

Essa *mákhe*, do ponto de vista da Clínica, consiste em nada menos que o jogo de forças que se apresenta em nós constantemente. O trabalho do terapeuta consiste em cartografar essas forças em parceria com o outro e dar nomes a elas, de modo que o sujeito possa perceber esse combate, avaliando as forças que fazem parte dele e o tornando apto a lidar com suas questões do modo mais lúdico possível. Essa prática é terapêutica por si só, pois diz respeito à produção de um conhecimento que desloca o sujeito para mais perto de si uma vez que ele passa a nomear afetos que antes não lhe eram tão claros ao pensar como eram no sentir. Trata-se, como diz Fernando Pessoa no *Livro do Desassossego*, da “[...] alegria da acuidade das minhas sensações, ainda que sejam de tristeza.”¹³⁵

Neste ponto é importante ressaltar que no período helenístico romano era o filósofo que ocupava esse lugar de mestre do cuidado. Afinal, conforme nos diz o estoico Musonius Ruffus, o filósofo é o *hegemón* (o guia) de todos os homens,¹³⁶ no que concerne às coisas que convêm à sua natureza. Essa noção daquilo que convém ou não à natureza de alguém, sob a óptica da Clínica e da Transdisciplinaridade, se agencia diretamente com a noção espinosista de composição ou decomposição do nosso ser a partir dos encontros que fazemos no mundo, fazendo variar o afeto para o pólo da alegria – quando entramos em relação de composição com outro corpo – ou para o pólo da tristeza – quando entramos em relação de decomposição com um corpo que não nos convém.¹³⁷

Na Clínica, portanto, trata-se de explorar aquilo que, para cada sujeito, compõe com aquilo que é valor para ele a fim de lhe conferir a possibilidade de selecionar seus encontros no mundo de modo a manter-se fiel a si; é mais uma ferramenta da qual o sujeito pode fazer uso para proteger-se tanto quanto possível nessa jornada odisseica até si mesmo. Ao Filósofo, no período helenístico romano, foi designado o lugar de

¹³⁴ FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 126.

¹³⁵ PESSOA, F. *Livro do desassossego*. Porto Editora. Porto, 2014, p. 350.

¹³⁶ Cf. FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito*, p. 122.

¹³⁷ DELEUZE, G. *Espinosa. Filosofia prática*, p. 56.

mestre do cuidado, pois ele é aquele que detém a arte do debate intelectual necessária para deslocar o espírito e é a partir dessa mesma arte que o terapeuta irá intervir, dadas as devidas diferenças entre o modo como cada um o faz.

Cabe ressaltar aqui que essa arte própria da Filosofia da qual o terapeuta se apropria nada tem a ver com a retórica do modo como ambas se manifestam no período helenístico romano. Sobre essa divergência essencial característica da época, Foucault explica:

A retórica é o inventário e a análise dos meios pelos quais pode-se agir sobre os outros mediante o discurso. A Filosofia é o conjunto de princípios e de práticas que se pode ter à própria disposição ou colocar à disposição dos outros, para tomar cuidados, como convém, de si mesmo ou dos outros.¹³⁸

Logo, no caso descrito no decorrer dessa secção, a terapeuta não utilizou de retórica para “convencer” o indivíduo que ele age mal – de acordo com aquilo que ele diz identificar como valor – ao provocar insegurança na esposa, assim como o Filósofo não o faria, uma vez que não é esse tipo de conhecimento que tem força para promover movimentos. O que o terapeuta fez foi partir de imperativos que o próprio sujeito lhe trazia: o desejo de ter um relacionamento harmonioso, o desejo de ser pai, em contrapartida com aquilo que ele efetivamente faz no mundo. A tarefa do terapeuta enquanto mestre do cuidado consiste, portanto, em refutar aquelas verdades adquiridas em seu comportamento vicioso – de que a esposa deve estar o tempo todo com medo de perdê-lo para que ele tenha seu valor confirmado¹³⁹ – e mover seu espírito para o “bom lado”, para mais perto de si.

Tal ação, entretanto, exige um modo de falar específico distinto da simples retórica. Afinal, não se trata aqui de agir sobre os outros a partir do discurso, mas sim disponibilizar ao outro um conjunto de princípios e práticas que o permitam efetivamente ter cuidados consigo mesmo. Essa “maneira de dizer” é a *parresía*, noção sobre a qual nos deteremos na secção seguinte.

¹³⁸ FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 122.

¹³⁹ Nota explicativa: A distância entre aquilo que o outro diz querer e aquilo que ele de facto faz é, para o terapeuta, o maior indicativo dessa distância em relação a si mesmo na qual se deve intervir.

6. Tipo de discurso (*parresía*)

A *parresía*, conforme Foucault nos diz em seus cursos *A coragem da verdade*, é etimologicamente a atividade que consiste em “dizer tudo”. O parresiasta, portanto, é aquele que diz tudo sem nada dissimular. Entretanto, o pensador francês imediatamente explica que à *parresía* podem ser atribuídos dois valores: um deles em tom pejorativo, como um dizer tudo sem filtros, dizer qualquer coisa que se passa na cabeça e que sirva ao interesse e à vontade daquele que diz, sem nenhum compromisso com a verdade propriamente dita. Mas, há também um valor positivo a partir do qual ela pode ser empregada, que consiste em dizer o que se pensa sem mascarar a verdade. Na *Hermenêutica do sujeito*, Foucault aponta que a *parresía*, para os helenistas, consiste em uma ética da palavra necessária ao exercício do cuidado de si, especialmente no que diz respeito à relação entre o mestre do cuidado e seu discípulo. Sobre essa relação com um mestre do cuidado, o epicurista Filodemo, citado por Foucault, diz:

Ela não podia fazer-se sem que houvesse entre os pares, o diretor e o dirigido, uma intensa relação afetiva, uma relação de amizade. E essa direção requereria certa qualidade, na verdade, uma certa “maneira de dizer”, uma certa, digamos assim, “ética da palavra”, [...] e que se chama, justamente *parrhesía*. *Parrhesía* é a abertura do coração, é a necessidade, entre os pares, de nada esconder um ao outro do que pensam e de falar francamente.¹⁴⁰

Levando isso em consideração no âmbito da Clínica, na relação entre o terapeuta e o outro há igualmente a necessidade de se construir um vínculo de qualidade, uma relação afetiva forte. É o primeiro passo para que essa ética da palavra possa ser empregada. O vínculo será construído a partir da própria relação, logo, o que o terapeuta deve fazer é se relacionar de facto com o outro. Não se trata de um sujeito que possui um saber se debruçando sobre um objeto que se dá a conhecer, afinal, esse modo de se relacionar não produz nenhum tipo de deslocamento. Trata-se de operar na Clínica a partir do conceito de *Clinamen*. Segundo Marianno:

Clinamen é a clínica do desvio e do estar junto no encontro, olhando para o mesmo horizonte. No momento da inércia, é aplicada outra força que muda o trajeto do

¹⁴⁰ FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 123-124.

corpo em questão – sendo esse movimento observado, se estando em movimento, o qual entrará novamente em inércia, e assim por diante [...].¹⁴¹.

A partir desse jeito de estar junto é que se cria o vínculo, a parceria entre o terapeuta e o outro, a partir da qual será possível falar francamente. Essa ética da palavra difere da simples retórica até mesmo na estética – no modo de transmissão – do discurso. A esse respeito, Ferreira diz:

Em contraponto ao discurso da retórica, o modo de transmissão do discurso na *parresía* deve permanecer, de acordo com Foucault (2006), adequado à clareza e à simplicidade no ordenamento das palavras, com o mínimo possível de ornamentos retóricos, tendo em vista a transparência do que é dito. Foucault também recorre a Sócrates para elucidar que essa linguagem é ordinária, despojada e simples, ela consiste em uma continuidade de vocabulário que não se distancia do que é empregado nas comunicações habituais. Ela também se apresenta com palavras e frases que são pronunciadas de acordo com o movimento do pensamento, sem maiores articulações ou artifícios arquitetônicos e que apenas seguem a disposição dos termos que ocorrem na mente do interlocutor.¹⁴².

Deste modo, a *parresía* aparece no encontro clínico já no ato do contrato. O contrato aqui, não se refere ao sentido formal da palavra. Trata-se de um dispositivo analisador que visa contratar a atenção qualificada voltada para os movimentos do corpo e suas expressões sem julgamentos a priori, bem como para a percepção do corpo e suas diferenças sensíveis e a criação de regras provisórias e movimentos de saída dos momentos que paralisam e dos comportamentos viciados.¹⁴³.

Um exemplo de como a *parresía* se dá já nesse momento inicial é quando o sujeito decide contratar a terapeuta e esta lhe diz: ao me contratar você está arrumando um problema, pois estamos aqui pra pensar um projeto de saúde juntos (que envolve os itens já descritos acima) e toda vez que eu notar que você não está cumprindo com esses pontos eu irei falar e iremos retomar esse contrato para avaliar o que está acontecendo.

¹⁴¹ MARIANNO, R. P. *A formação de um terapeuta desde a filosofia da diferença: escritas-passagens em psicologia e arte*. Dissertação de mestrado. UNESP. Assis, 2020, p. 35 Disponível em: <http://hdl.handle.net/11449/194287>

¹⁴² FERREIRA, R. L. *A atualidade da psicagogia e a crítica da constituição da subjetividade na formação humana*. Dissertação de mestrado. UNESP. Presidente Prudente, 2019, p. 76. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11449/183642>.

¹⁴³ MUYLAERT, M. A.; CAGNIN, W. L. F. Técnicas grupais como produção de tecnologia social para trabalho na saúde pública: a contribuição do serviço-escola. In: *Congresso de extensão universitária da UNESP*. Universidade Estadual Paulista (UNESP), 2015, pp. 1-7, p. 4.

Essa fala chama o outro para a seriedade dessa parceria e à necessidade de se falar francamente – tanto do interessado na produção de um projeto de saúde para si que precisará falar a verdade sobre seus movimentos e percepções no mundo quanto da terapeuta que se encontra no papel de apontar e avaliar movimentos que afastem o outro de si mesmo. Essa verdade que deve ser dita, porém, é a verdade das forças, a verdade do afeto e não a verdade no sentido tradicional das ciências.

No contrato, portanto, a terapeuta se coloca em seu lugar de denunciar toda e qualquer força que venha compor com a conservação de um modo engessado de viver que impede a expansão daquela vida. Ao mesmo tempo, o outro é avisado que tais forças – que nem sempre são agradáveis de percebermos constitutivas do nosso ser – serão denunciadas e será necessário conversar com elas ainda que não seja uma tarefa fácil. Esse dizer verdadeiro, essa ética da palavra a qual ambas as partes são chamadas a compor nessa relação já no ato do contrato compreende os seguintes pontos, que são também relativos ao dizer parresiasta:

*A parresia é, portanto, em duas palavras, a coragem da verdade naquele que fala e assume o risco de dizer, toda a verdade que pensa, mas é também a coragem do interlocutor que aceita receber como verdadeira a verdade ferina que ouve.*¹⁴⁴

Ora, ainda segundo Foucault, a potência da *parresia* se dá justamente pela coragem, uma vez que toda *parresia* anuncia um rompimento possível. Há uma potência disruptiva no dizer parresiasta que interessa ao encontro clínico uma vez que este objetiva justamente romper com os modos viciosos de agir no mundo dando abertura para a passagem do novo. Também cabe ao terapeuta avaliar juntamente com o sujeito até que ponto se está disposto a questionar a própria vida e ouvir essas verdades, afinal, tal ética da palavra sempre envolverá um risco que não pode ultrapassar as forças que mantém a relação. Daí a necessidade de se retomar o contrato em alguns momentos do processo terapêutico.

Tomemos como exemplo o caso de uma menina que, no próprio ato do contrato avisa à terapeuta que “tem o costume de fugir da terapia” e que, já sabendo disso, fica satisfeita em fechar esse compromisso para cuidar dos próprios afetos. A relação se segue por alguns meses nos quais são construídos em conjunto alguns conhecimentos sobre o lugar que ela ocupa nas suas relações, especialmente nas

¹⁴⁴ FOUCAULT, M., *A coragem da verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2011. MAINGUENEAU, D. Ethos, cenografia, incorporação. In: AMOSSY, Ruth (org.). *Imagens de si no discurso, a construção do ethos*. São Paulo: Contexto, 2005, p. 13.

relações familiares. Ela relata que possui uma condição de saúde rara e o caminho até o diagnóstico foi longo, envolvendo uma série de crises no decorrer de sua infância com sintomas cujas causas eram desconhecidas.

Ora, a demora em conseguir um diagnóstico – algo muito comum quando tratamos de síndromes de saúde raras – impediu que ela pudesse tomar os cuidados voltados para suas necessidades especiais deixando-a vulnerável por grande parte de sua infância aos estímulos do mundo exterior que, por conta de sua condição, lhe são extremamente sensíveis. Exatamente por conta disso, os episódios de crise eram frequentes e tais acontecimentos fizeram com que a engrenagem familiar funcionasse de tal modo que ela passou a ocupar o lugar de impotente, o lugar de quem está sempre doente, o lugar de quem “tem um problema” e, portanto, depende dos outros para cuidar de si, não podendo gerir sua vida de forma autônoma.

Porém, como vimos anteriormente, do ponto de vista da clínica a vida clama por expansão e à medida que a menina passa a ser composta por outros valores, esse modo engessado de viver como quem “é problemática” e por isso precisa de constante supervisão, entra em crise conforme ela cresce e vai aprendendo a manejar suas questões de saúde. Ela ama ler, é boa em debates, pois sabe construir bons argumentos. Começa a sonhar em cursar uma universidade em outra cidade, talvez em outro país. Temos, neste ponto, uma crise de valores instaurada entre o si encapsulado no lugar de doente e o si que deseja expansão.

É feito um trabalho de nomear e conversar com essas forças, a crise de valores é escancarada e afirmada pela terapeuta que utiliza de toda a potência disruptiva da *parresia* como ferramenta, o que leva a menina a tomar posse de sua potência e ter plena confiança em seguir seu desejo. Entretanto, após alguns meses de terapia acontece uma sessão na qual ela relata uma força familiar atravessando esse processo: os pais dizendo para ela que “terapia não funciona nem resolve nada”. Ela diz discordar dessas afirmações, porém após o relato ela passa a desmarcar as sessões com muita frequência.

Depois de algumas sessões desmarcadas a terapeuta intervém: “seus pais te falaram aquilo sobre a terapia e eu estou vendo que você decidiu escutar”. A isto, a menina responde prontamente que não é verdade, porém, logo depois da intervenção ela retorna à terapia trazendo o seguinte cenário: ela se machucou gravemente fazendo

um exercício na academia de ginástica que, segundo ela, assim que a treinadora lhe indicou o que precisava ser feito ela pensou: “eu vou me machucar fazendo isso”. Apesar dessa certeza, ela decidiu realizá-lo, o que acarretou num machucado sério que, novamente, mobilizou a família em torno dela como a menina impotente.

A terapeuta denuncia que, nessa *mahké* – nessa batalha – a força da menina impotente foi vencedora. Que ela se machucou fazendo algo que ela sabia que ia machucar e, conseqüentemente, coloca-la de volta no lugar de dependência e incapacidade. A menina reluta em considerar a fala da terapeuta ao que esta responde retomando o contrato: “Lembra-se do contrato? Nele nós acordamos em nos encontrarmos semanalmente, você parou de cumprir com esse compromisso e está relutante em olhar para o que aconteceu nesse período. Acho que devemos avaliar, então, se a terapia ainda faz sentido pra você”.

Prontamente ela responde que não deseja interromper a terapia, pois é algo de grande valor para ela. Diz que retornará às sessões e irá considerar o que foi discutido ali. Na sessão posterior o cenário é o seguinte: ela começa dizendo que fez uma auto avaliação muito séria, que permitiu que ela entendesse melhor sobre si e sobre o que aconteceu. Ela relembra que disse no início do seu processo que costumava fugir da terapia e que, em sua auto avaliação recente, ela percebeu que faz isso nos momentos em que há batalhas internas muito fortes acontecendo. A batalha em questão no momento de fuga, segundo ela, foi desencadeada no momento em que foram divulgadas as datas das provas que ela deverá realizar para cursar a universidade que tanto deseja.

Nesse momento, segundo ela, a “menina impotente” teve medo, se sentiu ameaçada. E acrescenta: “Você estava certa, eu sabia que ia me machucar e fiz o exercício assim mesmo. Eu sabia que eu ia me machucar.”. A partir desse exemplo, cabe analisarmos alguns fatores de como o discurso parresíasta age no encontro clínico. A *parresia* sempre envolve um risco, pois anuncia um rompimento. No caso em questão o rompimento que o dizer verdadeiro ameaça é o modo de vida engessado e repetido por tantos anos de “menina doente”. Apesar de problemático, já é um modo conhecido por aquele corpo que nos fala e, portanto, não traz consigo a incerteza do novo.

A verdade incômoda do machucado “proposital” implica no risco do rompimento com esse modo já conhecido, entretanto, conforme nos diz Muylaert em palestra oferecida no Instituto de Filosofia da Nova (IFILNOVA):

Assumir a *parrésia* nestas circunstâncias implica que se almeje o nível de conhecimento de si, da relação consigo onde, mesmo a verdade afectiva mais crítica ou arriscada, torna-se o mote desde o qual pode-se efetuar o agora, extraindo dele as forças em jogo.¹⁴⁵

Em cada uma de suas intervenções, portanto, a terapeuta utiliza da *parresia* da *fisiologia*,¹⁴⁶ ou seja, da verdade dos conhecimentos produzidos em relação a fim de promover o deslocamento necessário do indivíduo para mais próximo de si mesmo. Foucault diz que, neste sentido:

A parresia é uma qualidade, ou melhor, uma técnica utilizada na relação entre mestre e discípulo: é aquela liberdade de jogo, se quisermos, que faz com que, no campo dos conhecimentos verdadeiros, possamos utilizar aquele que é pertinente para a transformação, a modificação, a melhoria do sujeito.¹⁴⁷

Ora, os conhecimentos que levam à transformação são precisamente os conhecimentos produzidos em relação – saber da fisiologia, do modo como esta era abordada no período helenístico romano. Neste ponto cabe ressaltar uma diferença importante entre a Filosofia como terapia do modo como era pensado pelos helenistas e do modo como a Clínica utiliza esse conceito de transformação em sua intercessão com a Filosofia: enquanto, na Clínica, a transformação diz respeito a uma afirmação das forças do devir e a abertura ao novo, nos helenistas dizia respeito a uma autotransformação provocada pela incorporação da verdade no sujeito que evidentemente nada tinha a ver com uma abertura ao devir, podendo inclusive ser

¹⁴⁵ Fala da professora Dr^a Marília Aparecida Muylaert: “O Cuidado de si, a dobra do fora, Foucault e Deleuze: intercessores para a ética-estética-política da Psicologia” in International Conference “GOVERNMENT OF SELF, GOVERNMENT OF OTHERS. Ethical and political questions in the late Foucault”. Realizada no dia 08 de março de 2017.

¹⁴⁶ Expressão utilizada por Foucault quando este retoma Epicuro referindo-se a um tipo de discurso em que se diz o que é verdadeiro (*parresía*) ao mesmo tempo em que prescreve o que é preciso fazer, levando o sujeito à ação (característica já citada anteriormente a respeito dos discursos advindos do saber da fisiologia; do si em relação). Portanto, podemos notar neste ponto um critério importantíssimo que guia o uso do discurso parresiasta: não se trata de dizer tudo sem filtros, o critério de seleção de seu uso na Clínica reside justamente em dizer dos saberes adquiridos em relação e a partir daquilo que o outro traz pensando a si mesmo em relação ao que lhe cerca. Cf. FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 216.

¹⁴⁷ FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 216.

entendida como uma resistência ao novo, uma vez que o objetivo era que o sujeito permanecesse imperturbável frente a qualquer acontecimento do mundo.

Portanto, do ponto de vista da Clínica nesse movimento transdisciplinar que propomos aqui, é o saber da *fisiologia* que apresenta a capacidade de modificar o *êthos* – o modo do sujeito de agir no mundo. A cada intervenção é desses saberes que a terapeuta se apropria. Tais intervenções implicam que a terapeuta aja como parresiasta, assumindo inclusive o risco de haver um rompimento daquela relação caso o risco que se assume ultrapasse as forças que a mantém. Portanto, é a fim de fazer essa avaliação de risco que a terapeuta retoma o contrato, questionando à sua cliente se fazer terapia ainda faz sentido para ela. É a fim de fazer uma avaliação do quanto de verdade aquela relação suporta.

Ao assumir esse risco de agir como parresiasta, chamando atenção para algo que não se dá ou que não se tem em conta e que está sendo deliberadamente esquecido, algo acontece e, na sessão seguinte, a menina traz consigo uma avaliação ponto a ponto de seus movimentos no mundo. Quando a *parresia* se efetua é um acontecimento, pois são instauradas novas verdades. Deste modo, segundo Muylaert:

A parrésia entra então como fator determinante da possibilidade do corpo entrar em variação à partir da agonística em andamento. É neste jogo e movimento que o dobrar da força pode produzir outra subjetivação.¹⁴⁸.

A partir disso, é possível afirmar que a noção de *parresía* quando pensada desse modo se agencia imediatamente com a noção de si mesmo que estamos a trabalhar e que entende a subjetivação como algo sempre em processo. Construir a própria vida como obra de arte implica que se produza novas subjetivações, novas verdades, a partir das quais é possível estabelecer uma relação mais plena consigo mesmo. A importância do mestre do cuidado aparece na medida em que não existe *parresia* solitária, o que nos leva ao facto de que o estabelecimento de uma relação do indivíduo consigo mesmo encontra seu ponto de apoio e elemento de mediação no outro. De facto, as próprias práticas de si vem vincular-se à prática social, de forma que a constituição de uma relação de si consigo mesmo vem atrelar-se às relações de si com o Outro.

¹⁴⁸ Fala da professora Dr^a Marília Aparecida Muylaert: “O Cuidado de si, a dobra do fora, Foucault e Deleuze: intercessores para a ética-estética-política da Psicologia” in International Conference “GOVERNMENT OF SELF, GOVERNMENT OF OTHERS. Ethical and political questions in the late Foucault”. Realizada no dia 08 de março de 2017.

7. As práticas de si

O conceito de cuidado de si – *epiméleia heautoû* – em sua própria designação original implica um exercício. A palavra “*epiméleia*” é frequentemente utilizada para se referir a uma atividade ou como nos diz Foucault:

[...] a noção de *epiméleia* não designa simplesmente esta atitude geral ou essa forma de atenção voltada para si. Também designa sempre algumas ações, ações que são exercidas de si para consigo, ações pelas quais nos assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos e nos transfiguramos. Daí, uma série de práticas que são, na sua maioria, exercícios, cujo destino (na história da cultura, da filosofia, da moral, da espiritualidade ocidentais) será bem longo. São, por exemplo, as técnicas de meditação; as de memorização do passado; as de exame de consciência; as de verificação das representações na medida em que elas se apresentam ao espírito, etc.¹⁴⁹.

Logo, *epiméleia*, além de designar cuidado, designa também uma ação. Essas ações exercidas pelo si para consigo foram chamadas por Pierre Hadot¹⁵⁰ de exercícios espirituais – técnicas através das quais o indivíduo se transforma e se constrói a si mesmo. Essas técnicas também foram apreendidas por Foucault, conforme é possível perceber a partir do trecho abaixo:

Eu me tornei cada vez mais atento ao fato de que em todas as sociedades há outro tipo de técnica: técnicas que permitem os indivíduos efetuarem, pelos seus próprios meios, certo número de operações sobre seus próprios corpos, almas, pensamentos e condutas, de modo a transformarem a si próprios, modificarem a si próprios e se ater a certo estado de perfeição, felicidade e pureza. [...] Vamos chamar essas técnicas de “tecnologias do si.”¹⁵¹.

Ao que Hadot chamou de “exercícios espirituais”, portanto, Foucault chama de “tecnologias do si”. Exercícios de si, práticas espirituais, práticas de si são outras denominações referentes a essa atividade que, no decorrer da história da Filosofia, sempre esteve atrelada ao cuidado, conforme pressuposto na noção de *epiméleia heautoû*.

¹⁴⁹ FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 12.

¹⁵⁰ HADOT, P., cit. in NUNES, L. A; VERAS, C. A; TREVIZAN, M. B. A compreensão de ‘exercícios espirituais’ em Pierre Hadot. *Synesis* (ISSN 1984-6754), v. 10, n. 1, pp. 166-185, 2018, p. 171.

¹⁵¹ FOUCAULT, M. "About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth." *Political Theory* 21, no. 2 (1993): 198-227. Accessed August 21, 2021 <http://www.jstor.org/stable/191814>, p. 203.

Mesmo em momentos anteriores a Platão e os diálogos socráticos é possível encontrar práticas da ordem dos exercícios espirituais como, por exemplo, os rituais de purificação para o sono e as técnicas de provação a fim de habilitar o indivíduo para resistir às tentações. Ambas dessas técnicas são encontradas também no pitagorismo, movimento filosófico que acaba por integrar tecnologias de si que, posteriormente, serão retomadas e amplamente propagadas em obras platônicas clássicas. No próprio *Fedro* de Platão encontramos técnicas de concentração da alma, ressaltando a necessidade de se fazer com que esta reflua sobre si mesma, resida em si mesma tanto quanto possível, a fim de conferir-lhe um modo de existência. São as chamadas práticas de retiro (*anakhóresis*), cujo fim é a imobilidade do corpo e da alma perante as perturbações externas. Manter a alma em seu próprio eixo, onde nada pode desviá-la.

Uma imagem clássica desse tipo de exercício é a de Sócrates no banquete, no qual apesar da fome contrastando com a fartura de alimentos, ele resiste à tentação de comer, demonstrando através dessa atitude um grande domínio sobre si que só poderia ser adquirido através de práticas constantes. Marco Aurélio, imperador romano e conhecido estoico, nos traz em suas obras algumas das práticas disseminadas na época.

O exame de consciência, conhecida prática de si estoica, era comumente exercida por Marco Aurélio. Havia dois momentos dessa prática: o exame de consciência matinal e o exame de consciência da noite. No exame da manhã devemos nos preparar para o que temos a fazer no dia, fazendo uma revisão de como iremos usar nosso tempo e reativando os princípios que deveremos colocar em prática para cumprir nossas tarefas. Pois bem, o exame matutino do imperador Marco Aurélio seguia-se da seguinte forma, segundo Foucault:

A cada manhã – diz ele – quando desperto, lembro-me do que tenho a fazer. O dançarino, pela manhã, lembra os exercícios que deve fazer para se tornar um bom dançarino. O sapateiro ou o artesão (não me recordo qual exemplo ele usou) também deve lembrar as diferentes coisas que tem a fazer durante o dia. Pois bem, é preciso que eu também proceda assim, e proceda tanto melhor quanto mais importantes que a dança ou um ofício de artesão são as coisas que tenho a fazer.¹⁵²

Há, ainda, diversas outras práticas de si no período estoico. Dentre elas, muitas das quais referentes à escrita e que costumeiramente eram expressas através de cartas e

¹⁵² FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 180-181.

diários. Práticas como a premeditação de males, treino para a morte, meditação etc, se faziam igualmente presentes. As técnicas de retiro em si (*anakhóresis eis heautón*) também aparecem no período helenista garantindo uma imobilidade a qual nenhuma agitação, nem externa nem interna, consegue perturbar.¹⁵³

A não perturbação frente às agitações externas garante a “*securitas*” enquanto a não perturbação frente às possíveis agitações internas garante ao indivíduo a “*tranquillitas*”, sendo ambas as definições características do vocabulário estoico, remetendo aos exercícios de si. Assim como nos estoicos em geral é possível encontrar uma série de técnicas as quais se referem, por exemplo, a uma purificação das representações à medida que estas se apresentam ao espírito.

Essa purificação, esse “filtro”, segundo o pensamento estoico, é inerente ao ser humano (*proálises*), porém deve-se exercitá-lo por meio de práticas que nos permitam melhor separá-las entre puras e impuras e, conseqüentemente, entre quais representações devo excluir e quais posso admitir em meu espírito – o que está ou não está em meu controle, sendo que aquilo que não está em meu controle deverá ser excluído, pois nada posso fazer a seu respeito. Tal atitude perante a vida de não nos abalarmos frente àquilo que não está em nosso controle, obviamente exige um exercício. Esse tipo de controle não é algo que vem naturalmente, mas pode nos ser conferido através do cuidado de si e suas práticas.

Também se deve ter em mente que o que distingue as práticas de si existentes no período helenístico romano em comparação a outros períodos históricos, tem relação direta com as características do cuidado de si da época. Ou seja, assim como o cuidado de si helenista passa a ter um papel menos formador e mais de correção-liberação – conforme mencionado em seções anteriores – as práticas de si também passam a ser caracterizadas como uma atividade crítica em relação a si mesmo. O elemento formador, apesar de ainda existir, aparece vinculado à crítica e com um intuito um pouco distinto. Sobre isso Foucault explica:

Na prática de si que vemos desenvolver-se no decurso do período helenístico e romano, ao contrário, há um lado formador que é essencialmente vinculado à

¹⁵³ Nota explicativa: Neste ponto é possível perceber mais claramente que, apesar do indivíduo ser concebido enquanto um ser relacional no período helenístico romano e o ato terapêutico acontecer na relação com o mestre do cuidado, a terapia do modo como era concebida pelos helenistas não envolve de todo um processo dinâmico de afetação pelo devir, tal como ocorre na Clínica. Pelo contrário, há necessidade de um recolhimento em si, da criação de uma síntese fortificada que se mantenha igual a si mesmo através de todos os processos e acontecimentos.

preparação do indivíduo, preparação porém não para determinada forma de profissão ou de atividade social: não se trata, como no *Alcibíades*, de formar o indivíduo para tornar-se um bom governante; trata-se, independentemente de qualquer especificação profissional, de formá-lo para que possa suportar, como convém, todos os eventuais acidentes, todos os infortúnios possíveis, todas as desgraças e todos os reveses que possam atingi-lo.¹⁵⁴

Portanto, o aspecto formador da prática de si no período citado se refere a algo como que montar um mecanismo de segurança, conferir ao indivíduo uma armadura protetora em relação ao mundo, protegendo-o de todos os acontecimentos que possam ser produzidos. Ao contrário das práticas de si no momento platônico, momento no qual elas possuíam como fim conferir ao indivíduo um saber, um conhecimento técnico que ele não possuía devido a uma deficiência pedagógica e com o fim exclusivo de bem governar. A esta armadura do indivíduo em face dos acontecimentos, Sêneca chamou de *instructio*¹⁵⁵.

Esse aspecto formador que encontramos por meio do *instructio*, porém, é indissociável do aspecto de correção-liberação das práticas de si da época, as quais deveriam impor-se justamente sobre os erros e os maus hábitos existentes em nós e que se deram através da socialização familiar, por exemplo, através de julgamentos e ideias pervertidas que nos são ensinadas. Assim sendo, devemos trabalhar através das práticas de si para dominar e expurgar esse mal que nos é interior, nos libertar dele, corrigi-lo, nos curarmos.

Tal aspecto corretivo acaba por desvincular o exercício do cuidado de si da pedagogia, conferindo-lhe um parentesco com a medicina. Sobre essa relação muito próxima entre Medicina e Filosofia na época, Foucault nos diz:

Mais interessante, sem dúvida, é o fato de que a própria prática de si, tal como a filosofia a define, designa e prescreve, é concebida como uma operação médica. No centro, certamente, encontra-se a noção fundamental de *therapeúein*. Como sabemos, *therapeúein*, em grego, quer dizer três coisas. *Therapeúein* certamente significa realizar um ato médico cuja destinação é curar, cuidar-se; *therapeúein* é também a atividade do servidor que obedece às ordens e que serve seu mestre; enfim, *therapeúein* é prestar um culto. Ora, *therapeúein heuatón* significará, ao

¹⁵⁴ FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 85-86.

¹⁵⁵ SÊNECA, cit. in FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito*, p. 86.

mesmo tempo: cuidar-se, ser seu próprio servidor e prestar um culto a si mesmo.¹⁵⁶

Portanto, para pensarmos a Clínica, a importância das práticas de si no período helenístico romano pode ser diretamente relacionada com a questão do si mesmo que se subjetiva na ação. Assim sendo, além de tudo o que já foi mencionado anteriormente, o terapeuta se deterá em direcionar o outro para práticas e ações efetivas no mundo que, no próprio ato¹⁵⁷, promovam essa mudança no *ethos* do sujeito que se intenciona alcançar a partir do cuidado de si.

Pode-se citar como exemplo o caso de um rapaz que chega à terapia alegando sempre se perceber agindo no mundo motivado por raiva. A raiva, segundo ele, é uma companheira quase que constante e aparece a qualquer mínima desconfiança de que alguém lhe intenciona fazer mal. Ele diz que a desconfiança também é uma companheira frequente. A terapeuta lhe questiona desde quando ele se sente assim, ao que se segue a seguinte história: o jovem, que à altura das sessões tinha pouco mais de vinte anos, diz que dos onze aos catorze anos de idade foi, repetidamente, vítima de episódios de *bullying* na escola. De acordo com ele, os pais e a coordenação escolar tentaram intervir, mas de modo pouco efetivo. Conforme os anos se passavam e os ataques continuavam e sua raiva crescia até que, cansado daquela situação, ele começou a reagir às agressões de forma extremamente violenta, apelando até mesmo para embates físicos contra seus agressores.

A partir disso as agressões contra ele foram diminuindo até que os episódios de *bullying* cessaram definitivamente. O rapaz relata, porém, que até os dias atuais a raiva que ele sentia na época ainda é presente e a qualquer sinal de conflito ela se manifesta na mesma intensidade que antes, de tal forma que ele reage de maneira desproporcional até mesmo aos pequenos conflitos cotidianos na relação com amigos e familiares próximos. Ele diz ainda se sentir muito triste, envergonhado e culpado toda vez que isso acontece e que queria “se livrar” de toda essa raiva.

A terapeuta, então, intervém: Quando você era adolescente, o único que foi capaz de resolver aquela situação do *bullying* foi esse “você” raivoso. Ninguém mais,

¹⁵⁶ FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 89.

¹⁵⁷ Tanto na Clínica quanto para os helenistas os exercícios não se direcionavam apenas aos atos, mas preparavam-no antes do ato em si: trata-se de transformar o *ethos* antecipadamente de forma que a transformação se efetive no mundo a partir dos atos. Ou seja, os exercícios preparam o sujeito para o momento em que ele for chamado a agir.

além “dele” conseguiu fazer isso por você. Então está na hora de começar a “tratá-lo” melhor, pois no mínimo é muita ingratidão para com “ele” – portanto, para com você mesmo – querer que “ele” simplesmente se cale e vá embora, pois foi “ele” que resolveu aquela situação que era tão ruim pra você.

Nessa intervenção podemos notar vários pontos já citados anteriormente: o ato de jogar o problema num campo a fim de avaliar – e não mais julgar – a problemática trazida para o encontro clínico de modo que o outro posso olhar para si sem culpa ou vergonha; a noção do si enquanto múltiplo dado à variedade de forças que o compõem e o atravessam o tempo todo; a ideia de que nós agimos com os outros do modo como agimos na relação conosco e, por fim; a instauração de uma prática de si através de uma atividade crítica em relação a si mesmo e à relação que se tem consigo.

Essa intervenção também se caracteriza por ser aquele tipo de discurso que prontamente leva o sujeito à ação, provocando uma mudança no *ethos*, pois ao proferi-lo a terapeuta inaugura junto com o outro uma nova possibilidade dele se relacionar consigo mesmo a partir de outros afetos que não a culpa e a vergonha. Afinal, a partir dessa nova percepção os julgamentos do plano hegemônico de bom ou mau não ganham força, permitindo que o sujeito olhe para si de forma crítica, mas nunca culpada ou envergonhada. Olhar para si de forma crítica, nesse caso, é também olhar para si com carinho e com acolhimento.

A partir da avaliação feita pela terapeuta é possível considerar que para aquele corpo a única coisa que parou de uma vez por todas as agressões que ele sofreu por anos foi a sua raiva e suas próprias ações violentas, assim sendo, não é de se admirar esse registro tão forte inscrito em si de que a única coisa que pode resolver de facto os conflitos é a raiva e a violência. Neste ponto, cabe também à terapeuta apontar que esse registro é o de um garoto de catorze anos que tinha ainda poucos recursos para resolver seus embates. Ora, como já vimos, alguns autores apontam a infância e o início da adolescência como as piores fases da vida no que diz respeito à relação consigo.

É uma fase em que a maioria ainda não desprende cuidados suficientes para consigo, de modo que não se tem ainda o conhecimento necessário da fisiologia – do si em relação – para estar em si plenamente. A ausência de recursos mais elaborados para resolver seus conflitos de outro modo, pode ser considerada como a falta do

*instructio*¹⁵⁸, da armadura protetora contra as perturbações do mundo que o cuidado de si deve formar. Neste caso a terapeuta, em seu lugar de mestre do cuidado, deverá acompanhá-lo e intervir nesse processo que irá dotá-lo do *instructio*.

No campo da Psicologia é amplamente defendido que “saúde mental” não quer dizer nunca ter problemas e/ou conflitos, pois estes são inerentes à vida. Saúde mental, portanto, significa possuir os recursos e ferramentas necessárias para lidar com aquilo que nos acontece. E é nesse ponto que podemos ver uma grande aproximação da psicoterapia e da Filosofia como terapia no período helenístico romano – tal como os helenistas, o que se pretende no processo terapêutico é dotar o indivíduo dessas ferramentas.

A partir daí o jovem poderá desenvolver outros modos de existir em conflito que não seja com raiva ou violência. Mas isso não dependerá somente da terapeuta ou de algum tipo de persuasão. Para que o sujeito possa estabelecer outro tipo de relação com os outros ele deverá, por conseguinte, aprender a se relacionar consigo mesmo de outra forma. Você também é bastante violento com você quando condena e abomina o “você” raivoso, lembra a terapeuta.

Ora, assim como temos dificuldade quando decidimos começar a nos exercitar depois de um longo período de sedentarismo, colocar em movimento algo que estava engessado em um único modo de existir é igualmente difícil e doloroso. No começo irá exigir um esforço enorme, mas com o tempo, assim como nos acostumamos aos exercícios físicos, o corpo irá se tornando capaz de desempenhar com mais desenvoltura os exercícios voltados para o si mesmo. Olhar para si com delicadeza, portanto, deverá ser uma prática para toda a vida.

Um exercício interessante de se propor no encontro terapêutico para pensar essa dificuldade inicial é a seguinte: pedir ao outro no início da sessão que amarre seu polegar junto à mão, deixando-o imobilizado numa mesma posição até o final do encontro. Ao fim, pede-se ao sujeito que desamarre o dedo e tente movê-lo. No início irá doer, mas após alguns segundos movimentando-o vai ficando confortável novamente. O mesmo vale para nossos processos psíquicos. Assim, toda vez que o rapaz estiver a enfrentar dificuldades em tratar a si mesmo de forma diferente àquela há tanto tempo instaurada, ele estará mais fortalecido para enfrenta-las, pois terá a

¹⁵⁸ Cf. FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito*, p. 86.

companhia dessa experiência no próprio corpo. Obviamente, de modo muito menos complexo, porém ainda assim forte suficiente para acompanhá-lo durante esse processo que ele sabe, por experiência própria, que melhora com o tempo.

Há ainda uma série de práticas, de exercícios que o terapeuta pode ensinar ao outro e que o permita, na posterioridade, repeti-los autonomamente, diariamente e quando for necessário face aos acontecimentos da vida. Tendo em vista o caso acima descrito, a terapeuta pode indicar exercícios para que o outro pratique e que ajudem no controle da raiva nos momentos em que essa emoção se apresentar com maior intensidade, possibilitando que ela se manifeste no mundo, mas sem prejudicar a si ou às suas relações.

Para esse fim temos, por exemplo, um exercício que consiste em colocar-se de joelhos de frente para um “puff” ou um sofá – precisa ser uma superfície macia – e posicionar o corpo de forma ereta com os braços esticados para cima e as mãos entrelaçadas. Em seguida, deve-se balançar o corpo como se fosse um pêndulo, para frente e para trás, batendo as mãos com força nas almofadas do sofá a sua frente (daí a necessidade de uma superfície macia). Deve-se começar devagar e ir aumentando a intensidade, repetindo o movimento até estar completamente cansado; altura em que a raiva terá se dissipado, permitindo-o pensar em seus próximos movimentos com maior cautela.

Por fim há uma prática, aparentemente muito simples, mas que remete a algumas das práticas de retiro em si mesmo e de exame de consciência da antiguidade. Ela consiste em falar consigo mesmo, mas essa deve ser uma conversa justa e direcionada, na qual o sujeito deverá voltar o olhar para si e escutar todos os “eu” que o habitam, inclusive aqueles que ele não gostar muito de escutar. Muylaert repete em várias de suas palestras que vai “reabilitar o falar sozinho como prática de saúde mental.”. Ora, ao falarmos conosco, sem desprezar nada do que encontramos, estamos a dar expressão à agonística que nos caracteriza a cada momento. Olhar para si deste modo já confere um deslocamento do sujeito em seu campo afetivo uma vez que implica, na prática e a cada vez em que se for realizá-la, uma postura e um olhar específicos em relação a si mesmo.

Outra prática que pode ser aliada a essa é a de olhar para si e questionar: “que história eu quero que contem de mim?”. Essa prática também é uma que devemos

repetir continuamente a cada vez que nos encontrarmos perdidos diante de um acontecimento inesperado. Ora, aquilo que nos aconteceu não está mais em nosso controle, mas há algo que está: o como decidimos viver aquilo que nos acontece e o que fazemos daquilo que nos acontece. “Como tu queres viver isso que te aconteceu de modo que quando olhes para trás, tenhas orgulho daquilo que vês?”

Essa prática reflexiva chama para um imperativo ético de criação da existência que aponta para a produção da vida como uma obra de arte. Nota-se aqui que, a partir desse questionamento, temos de facto outro paradigma que foge ao determinismo psíquico, afinal, a partir dele não é o passado que determina o futuro, mas o futuro que dá sentido ao passado. Ora, é justamente por esse motivo que a vida como obra de arte é, das linhas constitutivas do cuidado de si conforme foi trabalhado por Foucault, a que mais interessa à Psicologia e à prática Clínica.

8. Conclusão

Procurou-se, no presente estudo, promover uma conversa entre a Filosofia e a Psicologia cujo foco se deu na filosofia do período helenístico romano conforme retomada por Foucault em *A hermenêutica do sujeito* e sob o olhar da Transdisciplinaridade. A escolha por esse período específico ocorreu devido ao forte uso terapêutico da Filosofia por parte das escolas helenistas sob a égide do princípio do cuidado de si. Ora, buscamos defender a tese de que esses fatores aliados à proposta da Clínica Transdisciplinar, torna o período helenístico romano rico em ferramentas que componham com a prática psicológica orientada pelo paradigma ético-estético-político, que consiste em uma carta de princípios que guia o trabalho do psicoterapeuta.

A proposta desse paradigma de construção permanente do si mesmo conversa diretamente com o princípio do cuidado de si que, ao ser retomado por Foucault, o leva também a pensar as noções de estética da existência e da construção da vida como obra de arte, bem como suas implicações ético-políticas. Essas reflexões também se mostraram preciosas no que diz respeito às possibilidades para se pensar a Clínica e o sujeito que a procura a partir de uma óptica não determinista, conferindo a essa área do saber uma expansão no que se refere às abordagens da Psicologia que pensam a partir de estruturas psíquicas e da lógica do eu já constituído.

A influência da Igreja Católica somada ao paradigma tradicional da ciência positivista e do saber indexado, porém, fizeram com que o potencial terapêutico da Filosofia fosse esquecido, fazendo com que até nos dias atuais a Filosofia ficasse maioritariamente resumida à atividade do conhecimento teórico e abstrato, sem impacto direto na vida dos indivíduos. Essa conversa, portanto, pretendeu conferir à Filosofia novamente a possibilidade de ser pensada como potencialidade e prática enquanto, num mesmo movimento, intencionou trazer à Psicologia ferramentas preciosas, especialmente no que se refere à prática Clínica.

Para realizar esse trabalho, portanto, fizemos uso do método cartográfico, que compõe diretamente com a noção de transdisciplinaridade e com a proposta do paradigma ético-estético-político, uma vez que se trata de um método de produção de conhecimento em constante movimento e que pensa a partir das possibilidades de criação do novo e das linhas de desterritorialização. A Cartografia, que consiste num modo de produção de conhecimento cuja proposta é entrar em relação e caminhar junto com o objeto de estudo, defende que para tanto é necessário que acompanhemos como aquele objeto se constituiu como tal, deste modo, fizemos um primeiro capítulo sobre o conceito do cuidado de si – de sua proveniência até o período em que pretendemos dar ênfase a partir das atualizações foucaultianas sobre o tema.

Nesse capítulo pudemos nos apropriar melhor desse princípio e localizar algumas de suas linhas constitutivas passíveis de serem agenciadas com os princípios do paradigma ético-estético-político. Passamos assim, para a primeira delas a ser explorada a fundo: a noção de conhecimento relacional. Nesta seção pudemos perceber qual tipo de conhecimento era considerado um conhecimento útil a partir do olhar das escolas helenistas e como essa modalidade do saber pode ser agenciada com os saberes que interessam à prática Clínica. Ora, para ambas as áreas do saber envolvidas interessa o conhecimento produzido em relação – tendo o si mesmo como constante de todas as relações.

A partir do exemplo clínico dado pela autora, foi possível perceber nessa seção como o conceito de saber relacional trabalhado no período helenístico romano pode ser útil ao campo da Clínica, a partir do ponto em que ele promove uma mudança no modo de vida do sujeito, que é exatamente aquilo que a Psicologia objetiva em suas práticas. Foram constatadas também algumas diferenças na forma como a Clínica e a filosofia helenista trabalham esse conceito: enquanto para a Clínica o saber é

relacional, pois a dimensão ética do paradigma implica na valoração dos saberes constituídos em relação – com a terapeuta, com o mundo e consigo mesmo –; para a filosofia helenista ele é relacional uma vez que o indivíduo não é compreendido como um ser isolado do mundo. Há, porém, na filosofia antiga, a noção de que há um conhecimento verdadeiro universalmente aplicável, enquanto na Clínica o conhecimento relacional intenciona compreender a verdade do sujeito, não havendo o entendimento de que há um conhecimento verdadeiro dado à priori.

Já na secção sobre o si mesmo, do modo como era pensado pelos helenistas e suas contribuições para pensar a subjetividade na Clínica nos mostrou que, das linhas constitutivas dessa noção, aquela que realmente interessa à Psicologia diz respeito, especialmente, à dimensão estética do paradigma que pensa o sujeito enquanto criador da própria existência uma vez que ele se subjetiva na ação, a cada instante. Foucault retoma esse conceito de si mesmo em sua noção de estética da existência, onde defende que o si mesmo é o próprio processo de subjetivação e que, devido a esse carácter construtivista, nunca está pronto. Foi possível notar com bastante clareza nessa secção as implicações políticas de se pensar o si mesmo deste modo, tornando-o mais apto a desvencilhar-se do poder, uma vez que o si que controla os seus processos de subjetivação é imensamente mais difícil de ser controlado. Essa questão dá força à dimensão política do paradigma, nos mostrando também que as dimensões que o compõem atravessam umas às outras.

A partir do exemplo clínico dado nessa secção foi possível notar, igualmente, as diferenças entre Clínica e filosofia helenista no que se refere ao modo de pensar o si e a subjetividade humana, uma vez que para tanto a Clínica se apoia nas noções de forças encontradas em Nietzsche. Ora, agenciar essas noções não acarreta em perdas conceituais ou perdas de sentido, pois há pontos de conexão muito claros. Também foi evidenciado nesta secção que os agenciamentos realizados por nós entre a estética da existência foucaultiana, o princípio do cuidado de si retomado da filosofia antiga e suas conexões com autores como Espinosa e Nietzsche não só são possíveis como reconhecidos por diversos pensadores e pesquisadores contemporâneos. A novidade do nosso estudo se encontra, porém, na articulação desses princípios com a prática Clínica.

De facto, na secção sobre conhecimento relacional fazemos uma articulação dessa noção com os conceitos de conhecimentos adequados e inadequados a partir de

Espinosa, um dos filósofos que confere à prática Clínica orientada pelo paradigma ético-estético-político alguns de seus princípios, tanto quanto Nietzsche, do modo como foi trabalhado por nós na secção a respeito da noção de si mesmo. Todas essas articulações em suas multiplicidades conferiram ao presente estudo reflexões e ferramentas importantes para trabalhar com a Psicologia, conforme é possível notar a partir dos exemplos clínicos.

Já nas secções em que trabalhamos alguns fatores a respeito da relação entre o terapeuta e o outro, a partir das relações entre mestre do cuidado e discípulo, bem como o tipo de discurso necessário à prática Clínica, pudemos apreender diversas ferramentas úteis à prática da Psicologia. Dentre elas a necessidade que se tem, por vezes, da intervenção de um mestre do cuidado para se sair de um estado vicioso de comportamento e como essa intervenção pode ser pensada. Neste ponto, foi possível notar as similaridades na intervenção psicológica e filosófica no que diz respeito a promover um deslocamento do indivíduo para mais próximo de si mesmo a partir da substituição de valores errôneos pelos valores considerados corretos.

A diferença, porém, se dá a partir do momento em que para a filosofia helenista existe uma verdade e, a partir dela, valores corretos, universais, que se aplicam a todo e qualquer ser humano, enquanto para a Psicologia não há esses valores dados à partida. Na secção sobre a noção de *stultitia* e a necessidade da intervenção de um mestre do cuidado, pudemos notar essa diferença da intervenção psicológica que se dá precisamente pela noção do corpo como lugar de sustentação da polêmica, trabalhada na secção sobre o conceito de si mesmo. Essa diferença se dá pela dimensão dogmática da filosofia helenista que não é compartilhada pela prática Clínica. Para a Clínica, é necessária a manutenção de valores contraditórios, pois entendemos que desejar a si mesmo implica desejá-lo como um todo. Além de ser necessário estabelecer uma conversa com a agonística que compõe o si para que este possa efetivar sua vontade no mundo.

Já a secção a respeito da *parresía*, que ainda diz respeito à relação entre o terapeuta e o outro, nos mostra como essa noção pode ser utilizada na Clínica como técnica e enquanto ferramenta analisadora do processo clínico, o qual já se inicia com a *parresía* se fazendo presente no ato do contrato. O exemplo clínico citado nessa secção permitiu à Filosofia observar os efeitos concretos da utilização prática desse conceito, ao mesmo tempo em que oferece à Psicologia um instrumento

importantíssimo para as intervenções clínicas, principalmente em momentos que o processo terapêutico encontra-se estagnado.

Por fim, na secção a respeito das práticas de si encontramos alguns exemplos de como as práticas – parte fundamental do exercício do cuidado de si no período helenístico romano – podem se efetivar no âmbito da Clínica e quais práticas são essas que podem ser ensinadas ao outro que procura o trabalho da Psicologia e repetidas por ele posteriormente para lhe conferir um novo modo de relacionar-se consigo mesmo e, portanto, de existir no mundo.

É possível notar pelo presente estudo que, em nenhum momento, foram utilizados ou agenciados conceitos de abordagens da Psicologia como Psicanálise, Terapia Cognitivo Comportamental, dentre outras técnicas psicológicas vigentes, o que nos confirma a afirmação foucaultiana citada na introdução de que a arte de viver é “matar a psicologia” e que, naquela ocasião, comentamos que significava de facto uma morte à psicologia nesses moldes reducionistas e deterministas – que reduz o sujeito a uma estrutura ou a um diagnóstico específico que vai determina-lo por toda a existência.

A partir dessa nova visão, não há determinismo psíquico, uma vez que, o ser humano enquanto portador da propriedade de criar a si mesmo enquanto autor e obra da própria vida não pensa o passado como determinante do futuro, mas o futuro como aquilo que dá sentido ao passado. Esse estudo nos mostra que a Clínica, muito mais do que se deter no buraco sem fundo que é pensar o trauma e o sofrimento humano a partir de visões deterministas, pode ter como função criar outros modos de existência, perguntar ao outro o que mais que tem ali além da dor e do trauma e inventar junto saídas que podem ser produzidas a partir da relação e daquilo que importa ao sujeito que nos fala.

9. Bibliografia

BARROS, R. B; PASSOS, E., “A Cartografia como método de pesquisa-intervenção”, in: ESCÓSSIA, L; KASTRUP, V; PASSOS (org.), *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*, Porto Alegre, E. Sulina, 2010.

DELEUZE, G. *Conversações*, Tradução Peter Pál Pelbart, Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DELEUZE, G. *Crítica e clínica*. Tradução Peter Pál Pelbart, São Paulo: Editora 34, 1997.

DELEUZE, G. *Espinoza. Filosofia prática*. Tradução: Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo. Escuta. 2002.

DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias, Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DELEUZE, G., GUATTARI, F. O que é a filosofia? Tradução Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz, São Paulo, Ed. 34, 1992.

DIAS, A. M. Uma ética da experimentação: Deleuze, Guattari e Proust no combate ao sistema de juízos. 169 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2017.

FAUSTINO, M. S. F., *Nietzsche e a grande saúde. Para uma terapia da terapia*, Tese de doutoramento, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2013.

FERREIRA, R, L. *A atualidade da psicagogia e a crítica da constituição da subjetividade na formação humana*. Dissertação de mestrado. UNESP. Presidente Prudente, 2019.

DE FIGUEIREDO, F. P., “Arte de viver, modos de vida e estética da existência em Michel Foucault”, in *Ítaca*, nº 15, Rio de Janeiro, pp. 290-299, 2010.

FOUCAULT, M. "About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth." *Political Theory* 21, no. 2 (1993): 198-227.

- FOUCAULT, M., *A coragem da verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- MAINGUENEAU, D. Ethos, cenografia, incorporação. In: AMOSSY, Ruth (org.). *Imagens de si no discurso, a construção do ethos*. São Paulo: Contexto, 2005.
- FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*, Tradução: Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail, São Paulo, Martins Fontes, 2018.
- GIL, J. *O imperceptível devir da imanência*, Lisboa, Relógio D'Água, 2008.
- GREGGIO, E; DELLASTA, H. G., “Possíveis contribuições da cartografia ao paradigma ético-estético-político”, in *Revista de Psicologia da UNESP*, pp.124-134, 2020.
- GUATTARI, F., *Caosmose: um novo paradigma estético*, Tradução: Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Claudia Leão, São Paulo, Editora34, 1992.
- JUNIOR, W. A. F. Nietzsche e Théodule Ribot: Psicologia e Superação da Metafísica. *Nat. hum.*, São Paulo, v. 12, n. 2, pp. 1-28, 2010.
- MARIANNO, R, P. *A formação de um terapeuta desde a filosofia da diferença: escritas-passagens em psicologia e arte*. Dissertação de mestrado. UNESP. Assis, 2020.
- MARTON, S. Extravagâncias. *Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche*. 2.ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.
- MUYLAERT, M. A. AT como dispositivo clínico: uma perspectiva da esquizoanálise. *Psychê*, 2006, 10.18: 109-114.
- MUYLAERT, M., Fala na palestra intitulada: “O Cuidado de si, a dobra do fora, Foucault e Deleuze: intercessores para a ética-estética-política da Psicologia” in International Conference “GOVERNMENT OF SELF, GOVERNMENT OF OTHERS. Ethical and political questions in the late Foucault”. Realizada no dia 08 de março de 2017.
- MUYLAERT, M. A.; CAGNIN, W. L. F. Técnicas grupais como produção de tecnologia social para trabalho na saúde pública: a contribuição do serviço-escola. In:

Congresso de extensão universitária da UNESP. Universidade Estadual Paulista (UNESP), 2015, pp. 1-7.

NICA, D., Aesthetics of Existence and the Political in Late Foucault, in V. VIZUREANU (ed.), *Re-thinking the Political in Contemporary Society*, Pro Universitaria, pp. 39-62, 2015.

NIETZSCHE, F, *Ecce Homo, como alguém se torna o que é*, Tradução de Paulo César de Souza, São Paulo, Max Limonad, 1985.

NUNES, L. A; VERAS, C. A; TREVIZAN, M. B. A compreensão de ‘exercícios espirituais’ em Pierre Hadot. *Synesis* (ISSN 1984-6754), v. 10, n. 1, pp. 166-185, 2018.

PASSOS, E; BARROS, R. B. de, “A construção do plano da clínica e o conceito de transdisciplinaridade”, in *Psicologia: teoria e pesquisa*, 2000, Vol. 16, pp. 71-79.

PESSOA, F. *Livro do desassossego*. Porto Editora. Porto, 2014.

PLATÃO, *Fedro ou Da Beleza*. Tradução e notas de Pinharanda Gomes, 6ª Ed. Guimarães Editores, Lisboa, 2000.

ROCHA, M. L., “Do paradigma científico ao paradigma ético, estético e político: a arte como perspectiva nas soluções educacionais”, in *Cadernos de Subjetividade*, Núcleo de Estudos e Pesquisa da Subjetividade do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP, v.1, n.2, São Paulo, pp.235-239, 1993.

ROLNIK, S. Amor: o impossível...e uma nova suavidade. Disponível em <https://territoriosdefilosofia.wordpress.com/2014/06/07/amor-o-impossivel-e-uma-nova-suavidade-suely-rolnik/>

ROLNIK, S., “Pensamento, corpo e devir. Uma perspectiva ético/estético/política no trabalho acadêmico”, in *Cadernos de Subjetividade*, Núcleo de Estudos e Pesquisa da Subjetividade do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP, v.1, n.2, São Paulo, pp. 241-251, 1993.

SÊNECA, L. A. *Cartas a Lucílio*. Tradução e notas de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2004.

SILVA, C. V. da. Da física do intensivo a uma estética do intensivo: Deleuze e a essência singular em Espinosa. *Cadernos Espinosanos*, v. 22, pp. 37-53, 2010.

TEIXEIRA, R. Redes de conversações: Afetividade e Serviços de Saúde - Ricardo Teixeira. Youtube, 2007. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BNAlY9LzPsI&t=1710s>

TESTA (PUCRS), F. Michel Foucault e o helenismo: subjetivação e cuidado de si. *Intuitio*, 4(1), 15-28, 2011.

TRINDADE, R., “Nietzsche – Vivência”, 2017. Disponível em: <https://razaoinadequada.com/2017/03/22/nietzsche-vivencia/>.

ULPIANO, Claudio, “Claudio Ulpiano – Pensamento e Liberdade em Spinoza”, Youtube. s/d. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=oBDEZSx6xVs&lc=UgjvDBlYZKRNXXgCoAEC>

VIANA, N. Nietzsche, Vontade de Potência e Irracionalismo. *Revista Fragmentos de Cultura-Revista Interdisciplinar de Ciências Humanas*, pp. 569-589, 2010.

VIEIRA, R. A. K., *Os modos contemporâneos de gestão do espaço urbano e a invenção de si*, Dissertação de mestrado, Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, 2009.

VINCI, C. F. R. G., & RIBEIRO, C. R. Experimentações com a pesquisa educacional Deleuze-Guattariana no Brasil. *Educação & Realidade*, v. 43, pp. 23-44, 2017.