

Corpo e alma na velhice: significação ético-pedagógica do “cuidado de si mesmo”¹

Body and soul in the old age: the ethical-pedagogical meaning of
“to take care of itself”

*Claudio Almir Dalbosco**

Resumo

O artigo discute o problema do envelhecimento humano no contexto da distinção entre alma e corpo. Com uma rápida retrospectiva histórico-filosófica mostra-se o caráter dicotômico que tal distinção assumiu na filosofia ocidental, predominando, primeiro, durante longo período, um monopólio da alma em relação ao corpo. Atualmente, a supremacia do culto ao corpo em detrimento dos valores conectados à alma. Desta última predominância originam-se uma superficialidade e um vazio culturais que, aliados a uma sociedade de consumo e seus interesses mercadológicos que se alastram para todas as dimensões da vida humana, atingem inclusive os cuidados dispensados à sua conservação saudável e feliz. Por fim, recorre-se a *Alcebiades* de Platão para reconstruir brevemente, segundo Sócrates, o conceito de “cuidado de si” como modo genuíno de o ser humano enfrentar seu processo de socialização mediante o governo de si mesmo, das

coisas e dos outros. Fica claro na abordagem socrática que o “cuidado de si”, pensado nos termos da relação entre o jovem e o seu mestre, só é possível enquanto relação entre seres humanos, implicando, portanto, a presença do outro, ou seja, o cuidado de si constitui-se, primeiramente, na forma de cuidado com os outros.

Palavras-chave: velhice, corpo, alma, cuidado, saúde.

* Doutor em Filosofia pela Universität Kassel/Alemanha, professor do curso de Filosofia e do PPG em Educação da UPF/RS.

Recebido em dez. 2005 e avaliado em jan. 2006

Introdução

No tema proposto estão implicados conceitos que são muito caros à tradição cultural ocidental da qual fazemos parte, o de velhice ou envelhecimento humano e os de corpo e alma, bem como a distinção entre ambos. De imediato podemos nos questionar sobre seu significado e sobre uma possível unidade temática mediante a qual eles possam ser abordados, ou seja, trata-se, por um lado, de considerar o modo como a cultura ocidental compreendeu o envelhecimento humano, os “cuidados” que dispensou a esta última fase da maturidade biológico-mental do ser humano e o lugar que, historicamente, reservou-lhe na sociedade; por outro, de investigar como determinadas compreensões da distinção entre corpo e alma interferem na concepção que a sociedade produz sobre o envelhecimento humano e na autocompreensão que tais pessoas elaboram sobre si mesmas.

Esse questionamento inicial aponta, na verdade, para um amplo programa de pesquisa que não pode ser levado adiante por uma única ciência ou saber particulares, exigindo esforços interdisciplinares que extrapolam de longe o objetivo restrito desta minha pequena intervenção. Por isso, sem ser especialista do tema, mas, ao mesmo tempo, considerando-o como um dos problemas sociais mais importantes, sob diferentes aspectos, às sociedades contemporâneas, restrinjo minha participação a um comentário resumido, procurando orientar-me mais por um viés filosófico.

Nesse sentido, a conexão entre o tema do envelhecimento humano e o problema

da distinção entre corpo e alma também se deixa esclarecer por um breve recurso à história da filosofia ocidental. O modo como foi feita tal distinção trouxe implicações de longo alcance à compreensão não só da velhice como também das diferentes fases da vida humana, como a infância, a juventude e o mundo adulto. Devemos compreender a velhice, biológica, psicológica e cognitivo-moralmente como resultado de um longo processo, que inicia, pelo menos, já na gestação do feto e assume forma presente com o nascimento do bebê. Nesse sentido, o tratamento que cada sociedade ou época histórica oferece, por exemplo, às suas crianças torna-se decisivo para o desenvolvimento da biografia de cada pessoa, persistindo influências na formação do caráter até em sua fase madura, isto é, em sua velhice.

Em primeiro lugar, pretendo alinhar, em largos traços, algumas matrizes e tendências desse desenvolvimento, buscando localizar, sucintamente, a imagem de velhice que daí resulta. Em segundo lugar, esboçar um procedimento ético-pedagógico cuja raiz reside na idéia grego-socrática do “ocupar-se consigo mesmo”, com o intuito de oferecer subsídios à reflexão sobre a busca de uma vida saudável, corporal e psiquicamente. Tal busca é entendida como algo que deve começar na infância e se prolongar ao longo de toda a vida, a ser assumida como um estilo de vida tanto pelos profissionais que se ocupam com pessoas em fase de envelhecimento como, sobretudo, pelas próprias pessoas que estão vivendo nesta fase.

Corpo e alma na velhice: breve retrospectiva histórico- filosófica

O tema corpo e alma na velhice deixa a entender, num primeiro momento, a tentativa de buscar uma relação adequada entre duas dimensões que, historicamente, foram concebidas com base numa distinção dualista, significando o domínio de dois mundos, um subordinado e escravizado pelo outro. Nesse sentido, o corpo representou aquela dimensão sensível que pode ser observada perceptivelmente em seu nascimento, crescimento e definhamento. Também foi considerado a sede do sofrimento, da dor e, em geral, da fraqueza humana. Já sobre a alma recaíam os aspectos mais nobres do ser humano, sua dimensão propriamente humana, que o distanciava, superiormente, tanto dos outros animais como do mundo natural, em sentido amplo. De qualquer forma, as dores da alma sempre assumiam um grau de superioridade em relação às dores do corpo. Essa distinção superficial e quase grosseira não deixa de esconder questões mais profundas, já visualizadas pelos próprios gregos, pais teóricos de nossa tradição cultural. Assim, por exemplo, se o ser humano era compreendido com base nessa distinção entre corpo e alma e se os conceitos tanto de consciência como de razão eram associados diretamente ao conceito de alma, as investigações não esclareciam muito sobre aquilo que Aristóteles denominou, ainda vagamente, de dimensão “apetitiva”, que, embora mantida em contato com sua outra dimensão racional, foi localizada por ele na parte irracional da alma.

Regressemos ao mundo grego e nos detenhamos rapidamente nas filosofias platônica e aristotélica. Platão compreende a distinção entre corpo e alma no contexto de sua ampla distinção metafísica entre mundo sensível e mundo inteligível. Afirma ele: “A alma se assemelha ao que é divino, imortal, dotado de capacidade de pensar, ao que tem uma forma única, ao que é indissolúvel e possui sempre do mesmo modo a identidade; o corpo, pelo contrário, equipara-se ao que é humano, mortal, uniforme, desprovido de inteligência, ao que está sujeito a decompor-se, ao que jamais permanece idêntico” (PLATÃO, 1983, 80b, p. 84).

Desse modo, o corpo, por pertencer ao mundo sensível, passa a ser a fonte do erro, do que é finito e da própria fraqueza humana; já a alma, por ter acesso e ser parte do mundo inteligível, significa a origem da verdade e representa o núcleo daquilo que é perene e forte na vida humana. Desdobra-se daí uma justificativa filosófica de primazia da alma em relação ao corpo, sem deixar de atribuir a este, no entanto, um sentido físico-biológico subsidiário, reservando-lhe o papel indispensável, por exemplo, enquanto corpo do homem trabalhador ou guerreiro, de preservação da sobrevivência e segurança da *polis*. De outra parte, a formação de um corpo saudável e robusto fora concebida, desde o início, como condição de possibilidade da formação cognitivo-moral e do desenvolvimento de todas as virtudes que deveriam compor o caráter moral do cidadão grego. Mas, de qualquer forma, todas as atribuições concedidas ao conceito de corpo desempenhavam funções subsidiárias na formação da excelência moral.

Aristóteles deixa isso claro em sua grande obra de filosofia moral, a *Ética a Nicômacos*. Depois de distinguir entre corpo e alma, ele subdivide esta última em duas partes, denominando uma de irracional e a outra de dotada de razão. Ao proceder a essa distinção, deixa em aberto uma série de questões, como, por exemplo, se as duas partes são realmente distintas entre si à maneira das partes do corpo e se são distinguíveis na realidade ou somente por definição. Afirma ainda que, para o caso presente, não faz diferença tratar dessas questões. Numa perspectiva atual, não sabemos ao certo, ao ler seu texto, se esse seu procedimento deve-se realmente a razões de conteúdo ou se é adotado simplesmente como uma estratégia para se esquivar da discussão. Independentemente disso, o fato é que, na seqüência, ele atribui uma nova subdivisão tanto à parte irracional da alma como à racional: a irracional é dividida em vegetativa e apetitiva, sendo que somente a última, como afirmei, participa da razão; já a dimensão racional da alma é subdividida em intelectual e moral. Ora, essa sua distinção cumpre uma finalidade central em sua argumentação, pois é na dimensão racional que vai se radicar a excelência humana, isto é, sua característica mais nobre, tanto intelectual como deliberativa (moral): “A excelência humana significa, dizemos nós, a excelência não do corpo, mas da alma, e também dizemos que a felicidade é uma atividade da alma” (ARISTÓTELES, 1992, 1102a, p. 32, grifo meu).

A partir desta tese, como sabemos pelos desdobramentos dos livros subsequentes da *Ética a Nicômacos*, Aristóteles esforça-se por mostrar a especificidade

da racionalidade deliberativa tanto em relação à racionalidade epistêmica (científico-metafísica) como à *poiética* (técnica e artística). Em tal esforço, levado a cabo especificamente no livro VI, ao mostrar por que o poder deliberativo da razão não consiste no conhecimento científico nem no artístico, ele prepara terreno para formular sua tese ética central, a saber, de que a busca por uma vida boa e feliz, finalidade última da ação humana, só pode ser bem-sucedida quando pautada pela excelência moral, cuja raiz reside na *phrônesis*, a qual não significa outra coisa, dito de modo simples, senão a capacidade de julgar moderadamente. Com essa capacidade desenvolvida, o ser humano pode evitar tanto a falta como o excesso e, com isso, estar mais preparado para enfrentar as adversidades e dificuldades que a vida apresenta. Para o que nos interessa agora cabe ressaltar que, segundo ele, somente na fase adulta, e principalmente na velhice, atingimos as condições intelectuais e morais exigidas ao exercício maduro da racionalidade deliberativa e prudencial. Voltarei mais uma vez a esse ponto.

Como sabemos, a filosofia grega, especialmente a filosofia platônica, prepara as bases intelectuais para o surgimento do pensamento cristão e, com ele, de uma forma delimitada de interpretação da distinção entre corpo e alma. Um de seus desdobramentos específicos, já interpretando tal distinção num contexto eminentemente teológico, lança as bases à cultura ocidental posterior. Como sede de paixões e desejos irascíveis, o corpo passa a ser considerado fonte do pecado; já a alma, por sua vez, como símbolo da presença divina na vida humana, é o nú-

cleo a ser cultivado e preservado, mesmo, quando for o caso, às custas do flagelo e sacrifício do próprio corpo. É nesse sentido que encontramos uma longa tradição no cristianismo que defende teologicamente o papel do sofrimento como aspecto constitutivo da vida humana. Mas, também aí, para que possa aperfeiçoar-se, percorrendo seu caminho tortuoso de aproximação progressiva da luz divina e porque Deus é o Deus da vida e a quer em abundância para todos, a alma precisa dispor de um corpo saudável. Por isso, a preocupação com a saúde do corpo e a negação de tudo o que venha em seu prejuízo, como vícios e demais extravagâncias, ganha agora também uma base de legitimação teológica.

Mais tarde, já com o processo de secularização invadindo os diferentes campos e temas do saber humano, à medida que a Europa se moderniza progressivamente, a própria distinção entre corpo e alma não permanece incólume a essas mudanças. Podemos distinguir, *grosso modo*, duas amplas tendências que dominam esse cenário, ambas sustentadas filosoficamente: a primeira, na dualidade cartesiana corpo-alma; a segunda, nas críticas nietzscheanas deferidas contra a tradição metafísica ocidental. A distinção cartesiana entre corpo e alma predomina durante mais de três séculos, fazendo sentir seus efeitos até os nossos dias. Com a justificativa filosófica dada ao *cogito*, Descartes instaura a subjetividade como princípio fundante da modernidade. Desse momento em diante, a razão precisa buscar nela mesma a referência normativa aos conceitos de corpo, alma e mundo. Embora não possa dispensar-se totalmente de um argumento teológico para remover a dúvida radicada no *cogito*,

o fato é que a filosofia cartesiana abre alas à secularização, quando, primeiro, procede reduzindo aquele amplo conceito antigo de alma ao conceito de razão e, segundo, apesar de suas motivações manifestamente metafísicas, descreve o corpo bem aos moldes do mecanicismo emergente de sua época. Portanto, impulsionado pelos “novos tempos” e pela atmosfera intelectual mecanicista da época, Descartes não tarda em deixar que suas convicções metafísicas sejam influenciadas, sobretudo em suas pesquisas empíricas, pelos desenvolvimentos embrionários do método científico.

Com isso inicia-se uma tradição tipicamente ocidental de tratar a distinção entre corpo e alma segundo o princípio da relação causa-efeito e segundo outras regularidades estabelecidas progressivamente pela ciência moderna. Temos aí, em germe, o nascimento do conhecimento científico sobre a saúde humana, dando cidadania científica, mais tarde, à psicologia, à medicina e à enfermagem, cujo acúmulo de práticas e de saber passa a depender cada vez mais da aplicação do desenvolvimento tecnológico ao estudo do corpo humano. Daí também emerge uma das principais tensões do mundo contemporâneo, pois tal aplicação, ao avançar para determinadas áreas, como a tecnologia genética, depara-se com sentimentos religiosos e defronta-se com problemas de legitimação ético-jurídica.²

A segunda tendência, manifestando-se mais por razões estético-sociais, considera o vigor e a beleza corporal como expressões exclusivas de uma vida feliz, tendo como contrapartida o descuido quase por completo daquelas questões que, de modo geral, estavam vinculadas à dimensão da alma.

Essa tendência se origina, filosoficamente, daqueles ataques desferidos por Nietzsche à metafísica ocidental e ao privilégio concedido por ela ao conceito de alma e à dimensão racional do ser humano, em detrimento de sua dimensão sensível e pulsional. Platão é visto, nesse sentido, como fundador de uma tradição, tornada dominante na filosofia ocidental, que submete a vida humana, aquela de carne e osso (histórica e social), à tirania do *logos* ou que submete o sentimento moral, também constituído por impulsos e paixões, ao conteúdo rigidamente ordenado de uma vontade que pensa poder apreender-se exclusivamente como racional. Nietzsche opõe a essa “inflexidez racional” da vontade, núcleo filosófico da atitude moralizante, a necessidade de se construir uma outra referência regulativa, baseada num “quadro geral psicológico”, o qual teria mais condições, segundo ele, de “compreender corretamente a vida”. O aspecto crítico de seu pensamento consiste em revelar o caráter dogmático e petrificador contido na *transvalorização moral* levada adiante pela filosofia platônica sobre a moral da Grécia arcaica, transvalorização esta que se renova em diferentes momentos da filosofia ocidental, mantendo o núcleo significativo da filosofia platônica, a saber, aquela tendência de tornar único, absoluto e eterno o que não passa de uma significação filosófica sobre uma determinada moral pertencente a um determinado momento histórico. A atitude nietzscheana *subversiva* reside, segundo Giacoia Jr., “em reverter a inversão platônica, ou, dito numa outra fórmula: transvalorar a transvalorização platônica da moral, levar à auto-supressão a interpretação moralista da existência por dever de honestidade intelectual” (GIACOIA Jr., 2005, p. 32).

A crítica nietzscheana à filosofia ocidental expõe o modo petrificador assumido pelo esforço metafísico de justificação do si mesmo (*Self/Selbst*). Momentos platônico e kantiano são para ele decisivos. Platão tem o mérito de ter descoberto a “interioridade da alma”, mas, logo em seguida, paga o preço do dogmatismo, sendo por isso pioneiro na transvalorização moral dos valores, na medida em que insere a alma e o seu conteúdo moral no contexto da teoria das idéias, resultando disso uma localização implacável da idéia do Bem e da possibilidade de alcançá-lo no mundo inteligível, ao mesmo tempo em que empurra o sensível para o espaço desprestigiado do accidental, do variável e do perecível. Ao vincular a interioridade da alma à psicologia racional, Kant dá-lhe uma nova forma, que, enquanto faculdade cognitiva, passa ser a sede da consciência subjetiva representacional. Nesse passo kantiano, o si mesmo é transformado no “eu que deve acompanhar todas as minhas representações”, isto é, na autoconsciência do sujeito pensante. Nietzsche opõe a isso a *grande razão corpo*, que, como estrutura de organização ampla e complexa, passa a conter em seu interior a pequena razão consciência. Afirma Nietzsche: “O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão, meu irmão, que tu denominas “espírito” [alma], uma pequena ferramenta e um brinquedo de tua grande razão [...]. Ferramenta e brinquedo são sentidos e espírito: atrás dele se encontra ainda o si mesmo (*Selbst*). O si mesmo procura com os olhos dos sentidos, escuta com os ouvidos do espírito” (apud GIACOIA, 2005, p. 91).

A *transvalorização* nietzscheana da filosofia de Platão consiste aqui em mostrar que o ser humano é uma unidade entre pensamento e sentimento e que por detrás desta unidade reside uma estrutura de organização mais complexa, denominada de si mesmo (*Selbst*), que, embora permaneça ainda um “sábio desconhecido”, é um “poderoso senhor” que dá sentido àquela unidade. Com sua crítica à metafísica da alma, e mesmo sem querer, Nietzsche libera o campo para uma apologia do corpo e da estética das aparências. Ora, os motivos filosóficos sérios, que estavam inicialmente associados à crítica nietzscheana, passam a ser engolidos por uma tendência faceira da pós-modernidade de cultuar o corpo em nome de um estilo de vida presenteísta, a ser levado adiante na vida cotidiana de modo intenso, aventureiro, desresponsabilizando-se de questões sociais e ambientais nucleares. O culto excessivo do corpo desemboca, como podemos presenciar cotidianamente, em atitudes completamente vazias de sentimento, de cultura e de moralidade.

Com essa rápida retrospectiva da distinção entre corpo e alma, na qual procurei confrontar dois pensamentos antagônicos, podemos traçar agora um quadro, ainda que grosseiramente resumido, sobre o modo como o problema do envelhecimento humano foi considerado segundo essas diferentes tradições. Os gregos, e especificamente Aristóteles, reservam aos mais velhos, com exceção é claro dos escravos e das mulheres, uma posição de destaque nas decisões políticas e nas deliberações morais da sociedade, simplesmente pelo fato de terem atingido uma maturidade mínima necessária ao

exercício da racionalidade deliberativa. É bem verdade que, em relação aos adultos, os mais velhos não dispõem mais de todas as condições para desempenhar a cidadania em seu sentido pleno, uma vez que estão impedidos fisicamente de participar da guerra e, por isso, também como as crianças, estão impedidos de exercer a coragem guerreira, que é uma das principais virtudes do cidadão ateniense, embora possam desempenhar melhor do que ninguém a coragem cívica, isto é, a firmeza nas deliberações.

Além disso, o mundo grego e sua filosofia, bem como, mais tarde, o pensamento cristão-medieval, como símbolos da cultura ocidental, ainda não podem oferecer um tratamento detalhado sobre muitos problemas vinculados ao envelhecimento humano. E isso se deve, em parte, além das razões estritamente filosófico-teológicas, ao contexto histórico e ao nível de desenvolvimento atingido pela sociedade da época, os quais impediam à maioria da população, por exemplo, uma vida prolongada. Somam-se a isso também uma medicina pouco desenvolvida e precárias condições infra-estruturais para atender minimamente aos problemas sociais e de saúde da população.

O processo de secularização libera, por um lado, a distinção entre corpo e alma daquelas prisões teológico-metafísicas, proporcionando, por meio de investigações científicas desenvolvidas, uma abordagem cada vez mais clara da organização biológica, genética e anatômica do corpo humano. Esse quadro evolutivo, contando também com os progressos que ocorrem no estudo do psiquismo humano, consolida a compreensão de que o enve-

lhecimento humano saudável é resultado de um longo processo que percorre as diferentes fases da vida do ser humano, cuja premissa principal baseia-se numa forma de vida moderada, capaz de evitar tanto o excesso como a falta, buscando o permanente equilíbrio entre o sensível e o racional. Por outro lado, tal processo solta asas ao culto desenfreado e irresponsável da visualização corporal, invertendo, desta vez, o pólo de dominação: a alma torna-se prisioneira do corpo e é por ele escravizada. Além de todos os interesses mercadológicos que estão vinculados escancaradamente ao culto do corpo, a ele se agregam verdadeiros estilos de vida que têm como finalidade prolongar infinitamente a juventude na velhice, em alguns casos movidos pura e simplesmente pela ambição vaidosa da estética corporal.

Nesse contexto, também em parte como resultado daquela independização de questões teológico-metafísicas que dominavam as reflexões sobre a relação entre corpo e alma, o gigantesco avanço das ciências médicas, além de poder retardar fantasticamente o tempo de duração da vida humana, adquire condições técnicas de preservar a vida em estados quase vegetativos. Diante disso, emergem inúmeras questões, não só do ponto de vista ético, como também financeiro, que evidenciam os impasses e a total falta de planejamento dos Estados contemporâneos, principalmente os localizados nas regiões mais pobres do planeta, para enfrentar essa nova situação de uma velhice prolongada. Soma-se a isso toda uma infra-estrutura de cuidados que precisa ser colocada à disposição do atendimento da velhice prolongada, como, entre outros,

o preparo ético-pedagógico de profissionais que se ocupam com as pessoas que se encontram nessa fase da vida humana. Esse, talvez, seja um dos problemas mais sérios, porque, com o avanço das ciências médicas, com a “secularização da alma” e a “dessacralização do corpo”, abre-se espaço para uma investigação cada vez mais especializada, mas também fragmentada do corpo, levando a que o profissional não tenha mais em vista, em sua atuação cotidiana, a dimensão de totalidade na qual o “corpo doente” se insere. Na sequência, quero tratar, de forma mais detida, de algumas implicações ético-pedagógicas do problema.

“Cuidado de si mesmo” e envelhecimento humano

Com esta rápida retrospectiva histórico-filosófica pude mostrar o caráter dicotômico a partir do qual a distinção entre corpo e alma foi tratada na cultura ocidental, predominando, primeiro, durante longo período, um monopólio da alma em relação ao corpo e, depois, atualmente, a supremacia do culto ao corpo em detrimento dos valores conectados à alma. Desta última supremacia originam-se uma superficialidade e um vazio culturais que, aliados a uma sociedade de consumo e seus interesses mercadológicos que se alastram para todas as dimensões da vida humana, atingem inclusive os cuidados dispensados à conservação de uma vida saudável e feliz.

Em nossos dias, talvez ainda muito mais importante do que para o mundo grego, recobra atualidade perguntar o que significa uma vida humana boa e

feliz e quais são os principais meios para alcançá-la? Quais são os “cuidados” a serem dispensados ao longo das diferentes etapas da vida humana para se alcançar uma velhice digna de ser vivida? Por fim, a pergunta mais importante: o que significa uma vida digna na velhice? Não se deve desconsiderar, sob hipótese alguma, a parcela de responsabilidade que as instituições, o Estado e a própria sociedade devem desempenhar no sentido de assegurar condições indispensáveis, tanto materiais como culturais, à conquista de uma vida digna e saudável de todos os seus integrantes. No entanto, não existem instituições, Estado nem sociedade sem indivíduos, os quais, dentro da esfera de ação que lhes compete, devem assumir também suas próprias responsabilidades.

Nesse sentido, gostaria de resgatar aqui um núcleo ético-pedagógico presente na filosofia socrática, o “cuidar de si”, que pode ser tomado, amplamente, como um ponto de partida metodológico – significando, do lado do indivíduo, uma atitude a ser seguida ao longo de sua vida – para sinalizar uma resposta afirmativa às questões colocadas. Por não poder incluí-lo, no momento, numa abordagem macro-estrutural e não poder confrontá-lo com situações sociais que estão diretamente relacionadas com a problemática do envelhecimento humano, tenho consciência de que se trata apenas de um ponto de partida. Na sequência, quero ampliar este “cuidar de si mesmo”, que em Sócrates ocorre como um cuidar da alma enquanto um sujeito de ação, confrontando-o com um aspecto da filosofia heideggeriana, a saber, com o cuidar de si mesmo diretamente relacionado à totalidade da existên-

cia do ser-aí (*Dasein*), para concluir com o significado pedagógico que estes termos podem assumir em relação à atitude que as gerações mais velhas podem desempenhar em relação às mais novas.

O núcleo ético-pedagógico ao qual me refiro diz respeito ao “cuidado de si mesmo” como condição de possibilidade de uma sociabilidade cooperativa e solidária do ser humano consigo mesmo e com os demais. Penso que esse tema possui longo alcance para tratar do envelhecimento humano, oferecendo referências ético-pedagógicas em termos de atitude de vida não só às pessoas que já se encontram na velhice, como também aos profissionais que se ocupam com elas. Nota-se, com isso, que os conceitos *ocupação* e *cuidado* assumem, desde o início, nesse contexto, um sentido ético-pedagógico claro, enquanto atitude prática de responsabilidade com os demais. Mas tal sentido, como mostram os inúmeros casos de profissionais que tratam de pessoas em estado avançado de debilidade física e/ou mental, não ocorrem sem conflitos e sem um preço, na maioria das vezes alto, a ser pago pelo próprio profissional, preço este que pode se reverter no seu próprio desgaste psíquico-emocional.

Essa situação pode se tornar, então, muito paradoxal, pois o profissional, enquanto um ser humano que também tem direito a uma vida digna e saudável, pode comprometê-la ao exercer os cuidados para que outras pessoas tenham a melhor vida possível. Isto é, quando a questão sobre o que significa ter uma vida digna e saudável é colocada especificamente no contexto da relação entre médico-paciente, enfermeiro-paciente, assistente

social-paciente, terapeuta-paciente e em ambientes clínicos, médico-hospitalares ou em casas para idosos, pode assumir, como se vê, uma outra perspectiva.

Antes, ainda, de reconstruir o significado do “cuidar de si mesmo” no contexto da filosofia socrática, preciso fazer uma breve observação metodológica, necessária sobretudo considerando o distanciamento histórico que nos separa de Sócrates. Torna-se pertinente, nesse sentido, perguntar: qual é o acesso metodológico mais produtivo para se compreender o sentido da expressão “cuidar de si mesmo e dos demais”? Precisamos considerar, em primeiro lugar, que reflexões oriundas do campo que denominamos genericamente de “ciências humanas”, tanto as que permanecem no âmbito estritamente conceitual e teórico, como é o caso das teorias sociológicas e historiográficas, como as que primam pela análise empírica, como é o caso da sociologia empírica, têm se norteado ora pela primazia do enfoque individualista, ora do coletivista, perdendo-se simplesmente na empiria da cotidianidade profissional ou em generalizações abstratas e, em alguns casos, de cunho moralizante. Em segundo lugar, uma discussão sobre o envelhecimento humano que tem em mente contribuir, do ponto de vista moral, para a autonomia dos velhos precisa abrir espaço, metodologicamente, para que possam refletir sobre sua ação na perspectiva de compreendê-la como uma ação que é eminentemente sua e, por sê-la, possui uma dupla dimensão, humana e social.

A primeira idéia a ser considerada é que o “o cuidar de si mesmo” não é um tipo de relação com a qual o indivíduo já nasce ou que aprende sozinho: ninguém

nasce sabendo ocupar-se consigo mesmo nem aprende sem a ajuda dos outros. Se tanto a infância como a velhice são as duas etapas da vida nas quais o ser humano, de modo geral, mais exige cuidados sobre si mesmo, trata-se de contribuir, nesse sentido, para que ambas se tornem o mais independente possível. Sendo assim, a qualidade da relação consigo mesmo constitui uma referência importante à conquista dessa independência e, como tal relação é eminentemente social, é resultado de um processo formativo, isto é, as pessoas também precisam ser educadas a se relacionar dialogicamente consigo mesmas.

Nesse contexto, deve-se apontar pelo menos para um risco que está vinculado a esta idéia do “cuidado de si mesmo” ou do “ocupar-se consigo mesmo”: ela poderia indicar, em princípio, uma espécie de psicologismo no sentido de que o indivíduo teria acesso a si mesmo por meio de uma introspecção solipsista, podendo construir sua identidade independentemente de sua relação com os demais. Que o indivíduo pode chegar à condição de ter de optar por isso e que pode até mesmo chegar à situação, sem alternativas, de ter de buscar construir sua identidade no mais absoluto isolamento é o que mostra o comportamento de vários jovens em países industrializados, como na Coreia do Sul, onde, ao rejeitarem a competição maluca imposta pela sociedade, tais jovens se recolhem na mais absoluta solidão, evitando ter contato até mesmo com os seus familiares; ou, em países altamente industrializados, como é o caso de uma multidão cada vez maior de pessoas idosas que vivem completamente isoladas do convívio social. Isso constitui um paradoxo preocupante, pois, como

pode uma sociedade da era da informação, que tem condições de colocar instantaneamente as pessoas em contato comunicativo entre si em diferentes partes do mundo, confinar seus membros ao isolamento? Na verdade, são casos de isolamento considerados como uma forma de fuga daquelas pessoas que se negam a entrar no jogo da competição desumana (no caso específico dos jovens coreanos). Embora seja uma reação, certamente não é a melhor, porque, ao se isolarem, estes jovens constroem uma identidade patológica de si mesmos, renunciando à possibilidade de se conceberem como sujeitos.

Ingressemos na filosofia socrática. Embora Sócrates não tenha sido o único na tradição filosófica ocidental a tratar da questão do “cuidado de si mesmo”, foi, certamente, o primeiro a oferecer uma “teoria” sobre a questão do *epiméleia heauton*, e o fez no diálogo denominado *Alcebiades*. Ao falarmos de sua filosofia, o primeiro fato a ser considerado é de que Sócrates desenvolve seu pensamento em forma de diálogo. A filosofia socrática como um todo é uma filosofia dialógica, fato que assume, pelo menos, uma conclusão importante, a saber, de que filosofar não é um ato isolado, mas exige a presença de pessoas interagindo entre si. Os diálogos platônicos de juventude revelam um Sócrates completamente apaixonado pela conversa com as pessoas, partindo normalmente de problemas existenciais imediatos e se estendendo até temas éticos profundos, relacionados às várias virtudes humanas.

Mas em que consiste propriamente seu método dialógico? Ele tem uma estrutura aporética evidente. Trata-se de um diálogo aporético porque seu objetivo não é o de

chegar a uma conclusão nem de apresentar uma solução definitiva para os problemas humanos fundamentais, simplesmente porque parte da convicção de que não existe tal solução. Enquanto um processo, o diálogo caracteriza-se, então, pelo falar livremente sobre temas de interesse comum, sem ter a obrigação de se chegar a um fim determinado. Iniciando com uma pergunta posta ao seu interlocutor, Sócrates fica no aguardo de uma possível resposta para continuar em seguida com uma outra pergunta, assumindo o seu procedimento dialógico, desse modo, a forma de uma estrutura aspiral pergunta-resposta-pergunta. Por ser aspiral tal procedimento, como mostram os diálogos platônicos de juventude, não se deixa fechar numa estrutura circular nem é uma simples repetição de conteúdo, porque as respostas dadas pelos seus interlocutores levam sempre a novas perguntas, não planejadas inicialmente, as quais, por sua vez, conduzem a novas repostas, e assim sucessivamente. Com esse procedimento Sócrates mostra a capacidade criativa e a potencialidade infinita do diálogo humano, cuja riqueza reside muito mais, em última análise, na capacidade de saber formular adequadamente perguntas do que em ter respostas “na ponta da língua”. Em síntese, é esse elemento aporético do diálogo que justifica uma postura em relação à atitude filosófica, caracterizando-a mais como recurso argumentativo para contornar problemas e dificuldades insolúveis do que querer buscar obstinada e dogmaticamente respostas para elas.

Esse conceito de atitude filosófica como atitude dialógica que assume uma estrutura aporética prevalece também

no *Alcebiades*. Esse diálogo platônico tem como ponto de partida o problema de saber como o jovem Alcebiades, de origem aristocrata, pode conquistar o poder de governar os demais. A condição de aristocrata já lhe concedia o privilégio de poder governar e o problema consistia em como tornar uma questão de direito (*quid iuris*) numa questão de fato (*quid facti*): o fato de lhe ter sido assegurado, por nascimento e por herança, o *status* de governo não lhe era nenhuma uma garantia real de que poderia ter a capacidade de governar outras pessoas e, menos ainda, de que poderia exercê-la de modo moralmente adequado. Ao contrário, Sócrates faz Alcebiades ver que o seu desejo conflitava diretamente com rivais que, além de serem mais ricos do que ele, também tinham tido uma melhor educação. Portanto, a arte de governar, de ser líder e de comandar pessoas, diz respeito a uma capacidade que precisa ser formada e exercitada adequadamente. Sem ter necessidade, agora, de reconstruir o diálogo como um todo, basta-me reportar a algumas passagens que são importantes ao nosso propósito.

Sócrates faz Alcebiades ver que sua formação ao governo de outras pessoas dependeria de sua constante comparação com seus rivais, mas, além disso, dependeria também, fundamentalmente, do modo como ele iria “cuidar de si mesmo”. Sócrates introduz tal expressão pela primeira vez na passagem 127 e do diálogo. Toda a parte anterior a essa passagem é conduzida por Sócrates de tal forma que, interrogando permanentemente Alcebiades, leva-o a perceber que, além de não saber o significado da expressão “concórdia”, sequer sabe que não sabia o

significado de “bem governar”. A questão torna-se dramática para Alcebiades, pois como pode alguém que deseja exercer o governo sobre os outros falhar desse modo ou mostrar-se incompetente nesse aspecto decisivo de não saber ou não admitir que é ignorante perante muitas coisas. Sócrates mostra, nesse contexto, o problema humano-pedagógico em toda sua inteireza: ser ignorante é uma condição humana, uma vez que ninguém pode saber tudo, mas o problema reside em ignorar que se é ignorante e, certamente, as relações de poder traçadas de forma autoritária têm justamente o papel de encobrir o fato de que se ignora que se é ignorante.

Se quiseses adquirir a capacidade de governar os demais, é preciso “cuidar de si mesmo” (*epiméleia heauton*)! Esse é veredicto de Sócrates a Alcebiades. No entanto, aqui se põe a pergunta: o que significa a expressão “cuidar de si mesmo”? O que significa “cuidar” e o que significa “si mesmo”? Segundo Foucault (2004, p. 55-75), essa expressão está vinculada a quatro diferentes situações relacionadas ao comportamento de Alcebiades: a) ao seu desejo de exercer poder; b) à deficiência de sua educação (escolar e amorosa); c) à sua relação com seu mestre; d) à consciência de sua ignorância. Todas essas referências estão relacionadas com a questão de como Alcebiades deveria se ocupar consigo mesmo para que pudesse desenvolver a capacidade de governar a si mesmo e aos demais.

Foucault rastreia, primeiro, o significado que a expressão “cuidar de si” assumia na Grécia arcaica e que, de certa forma, preparou a abordagem socrática deste problema: ela estava estritamente relacionada com diferentes práticas ligadas

à “tecnologia de si”, como ritos de purificação, concentração da alma, técnica do retiro e prática de resistência (p. 59-60). No entanto, quando Sócrates se refere a essa expressão, especificamente no contexto do diálogo *Alcebiades*, essas práticas são vinculadas diretamente à alma, significando aí o “cuidar de si” como o cuidar da alma. Mas que significado assume então o conceito de alma? Ele não tem, segundo Foucault, o sentido de substância, mas, sim, de “sujeito de ação”, isto é, no sentido de atitude assumida pelo agente em relação com as coisas e com os demais.³ Na expressão “cuidar de” está embutido o “servir-me de”, cuja expressão grega *khraómai* contém vários significados, dos quais dois são importantes: o de utilização de alguma coisa e o de atitude ou comportamento perante uma pessoa ou situação.

A conclusão importante disso, do ponto de vista ético-pedagógico, é que “o cuidar de si” é uma atitude da alma expressando o modo como um sujeito de ação relaciona-se com a dimensão regulativo-normativa da ação humana; tal atitude, no mínimo, ordena que não se pode se servir indiscriminadamente de tudo e todos. Portanto, é preciso que o sujeito imponha um princípio limitador ao seu modo de agir com as coisas e com as pessoas. Ora, isso põe uma significação ético-pedagógica fundamental ao propósito eminentemente humano de governar e dirigir pessoas: não se pode, simplesmente, dispô-las ao bel prazer. Não é dado a ninguém o direito de querer fazer de outras pessoas o que bem se entender! Com esclarece Foucault, ocupar-se consigo mesmo significa ocupar-se consigo enquanto “sujeito de”, mas exercendo essa sujeitividade não somente em sentido

instrumental, como principalmente ético-pedagógico de preservação de coisas e de formação de pessoas, buscando também assegurar o que elas em certo sentido são, pois querer transformar integralmente uma pessoa significa descaracterizá-la. Daí brota o conceito de dignidade humana, de procurarmos ser dignos naquilo que somos e reconhecer a dignidade embutida naquilo que os outros são.

Há, entretanto, ainda um outro aspecto, importante aos meus propósitos, do “cuidar de” como um cuidar da alma, enquanto sujeito de ação, que se refere à relação pedagógica entre o jovem e o seu mestre. Sócrates já havia alertado Alcebiades para o perigo inerente a uma relação instrumental dele com os adultos, no sentido de que estes poderiam se aproximar dele para usar da beleza juvenil de seu corpo, podendo abandoná-lo tão logo ele fosse envelhecendo. Não é, certamente, a essa relação instrumental que Sócrates se refere quando pensa do “cuidar de si” pertencente à relação entre jovem e mestre. Ele está preocupado com a maneira como Alcebiades vai cuidar de si mesmo, pois dessa maneira depende o fato de adquirir ou não a capacidade de governar a si mesmo, às coisas e às outras pessoas. O que está em jogo nessa relação é, portanto, o *cuidado com o cuidado* a ser adotado por Alcebiades. “Pois o cuidado de si é, com efeito, algo que, como veremos, tem sempre necessidade de passar pela relação com um outro que é o mestre. Não se pode cuidar de si sem passar pelo mestre, não há cuidado de si sem a presença de um mestre” (FOUCAULT, 2004, p. 73).

Antes de discutir a significação pedagógica disso para pensar a relação entre velhas e novas gerações, gostaria de conec-

tar, ainda que de modo breve, essa postura socrática com um aspecto da interpretação heideggeriana do cuidado (*Sorge*), que constitui um acréscimo importante e necessário ao nosso tema. Em Sócrates, como vimos, a questão do “cuidado de si” emergiu com toda clareza no âmbito da problemática da formação da juventude, mais especificamente, no âmbito da relação do jovem com seu mestre. Para Heidegger, o cuidado tem uma amplitude maior, assumindo o significado universal de constituição do ser-aí (*Dasein*): ele é constituído por uma tríplice dimensão articuladora da estrutura de sentido do ser-aí, como faticidade, existencialidade e decadência. Possuindo essa amplitude, o cuidado abrange a existência humana como um todo e, além de não ser acentuado em nenhuma fase específica, diz respeito ao modo prático de o homem ser-no-mundo e ter-que assumir sua condição de ser um ser-jogado-aí que caminha para a morte. Essa diferença evidente entre Sócrates e Heidegger não encobre, no entanto, uma posição comum entre ambos, referida ao fato de que o cuidado só tem sentido de ser pensado, enquanto a alma de um sujeito agente (Sócrates) ou o modo prático do homem ser no mundo (Heidegger), na companhia dialógica com os outros. Tanto *epiméleia* como *Sorge* só tem sentido pensado na relação com os outros.⁴

A primeira significação pedagógica que o “cuidar de” assume em relação à questão do envelhecimento humano está embutida na consciência que devemos adquirir, ou mesmo solidificar, sobre o fato de que uma velhice saudável é resultado de um longo processo que começa bem antes da própria velhice. O cuidado consigo mesmo coloca-se, nesse sentido, como procedi-

mento adequado, a ser adotado ao longo da vida, principalmente na adolescência, juventude e fase adulta, para preparar uma velhice saudável. Os cuidados estão diretamente vinculados à questão formativo-educacional do ser humano, pois, por exemplo, uma juventude vivida de modo extravagante e sem limites poderá culminar num envelhecimento doentio.

De outra parte, o cuidado de si no sentido socrático traz consigo uma especificidade pedagógica importante que ajuda esclarecer de modo extraordinário o papel que gerações mais velhas devem exercer sobre as mais novas: *cuidar do cuidado* que aqueles que os mais velhos guiam podem e devem ter de si mesmos. Ora, este *cuidar do cuidado* constitui parte integrante indispensável do envelhecimento humano saudável, porque tem a ver com o cuidar da alma, relacionado, eticamente, com a responsabilidade das velhas gerações em contribuir na formação pedagógico-moral das gerações mais novas.

Para concluir, considerando o modo como o mundo tecnológico invadiu nossas formas cotidianas de vida, jogando-nos num ritmo frenético e transformando-nos em espectadores meramente passivos de nossos aparelhos eletrônicos, que são os mais diversos possíveis, talvez soe um pouco estranho para nós, diante desse contexto, compreender o significado, em termos de atitude de vida, daquilo que Sócrates queria dizer ao insistir na idéia do “cuidar de si mesmo” como núcleo referencial indispensável à construção de uma individualidade autônoma. Dito de uma forma simples, o “cuidar de si mesmo” traz embutido no seu significado duas exigências, aparentemente triviais, mas, dado nossa situação,

difíceis de serem cumpridas, a saber, a reflexão e o diálogo.

O que Sócrates está querendo dizer quando põe a exigência do cuidar de si mesmo como ponto de partida fundamental à ação moralmente justa é a afirmação, em outras palavras, de que uma vida levada adiante sem diálogo e reflexão é uma vida que, do ponto de ético-moral, não vale a pena ser vivida. Também, que uma velhice, que fora longamente preparada desde a infância por meio do diálogo reflexivo consigo mesmo, considerando que este diálogo sempre implica a relação com os outros, é uma velhice que se aproxima ao máximo de uma vida boa e saudável. Portanto, uma vida baseada no “cuidado de si” e que assume como postura pedagógica o *cuidar do cuidado* é uma vida digna de ser vivida.

Abstract

The article discusses the problem of the human aging in the context of the distinction between soul and body. Within a fast historical-philosophical retrospective it is shown the dichotomic character that such distinction assumed in the occidental philosophy. Firstly, during a long period, it predominated a monopoly of the soul in relation to the body. Currently, the supremacy of the cult to the body in detriment of the values connected to the soul. From this last predominance originates superficiality and a cultural emptiness that, allied to a society of consumption and its marketing interests that spread for all the dimensions of the human life, also reach the cares dedicated to one's healthful and happy conservation. Finally, it is turned to Alcebiades of Plato to re-

construct briefly, according to Socrates, the concept of “to take care of itself” as genuine way of the human being face its process of socialization managing itself, the things and the others. It is clearly in Socrates approach, that “to take care of itself”, thought as the relationship between the young and its master, is only possible while “relationship among human beings”; therefore, implying the presence of the other. In other words, “to take care of itself” consists, firstly, in the form of to take care of the others.

key words: old age, body, soul, care, health.

Referências

- ARENDT, H. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Brasília: Edunb, 1992.
- BOTH, A. *Identidade existencial na velhice: mediações do Estado e da Universidade*. Passo Fundo: UPF Editora, 2000.
- FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- GIACÓIA Jr., O. *Sonhos e pesadelos da razão esclerada: Nietzsche e a modernidade*. Passo Fundo: UPF Editora, 2005.
- GOLDSCHMIDT, V. *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1947.
- HABERMAS, J. *Der philosophische diskurs der moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.
- HABERMAS, J. *O futuro da natureza humana: A caminho de uma Eugenia liberal?* São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.

MEAD, G. H. *Mind, Self, & Society: from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1967.

ORTEGA, F. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

PLATÃO. *Fedon*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os pensadores).

PLATÓN. *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1993.

TAYLOR, C. *Quellen des Selbst*. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

XENOFON. *Sokrates*. Madrid: Juan B. Bergua, 1966.

Notas

¹ Palestra proferida no Congresso Nacional de Ciência do Envelhecimento Humano: Múltiplos Olhares, ocorrido em maio de 2005 na Universidade de Passo Fundo - UPF/RS.

² Nesta direção, assumem proporções enormes o debate contemporâneo sobre a intervenção tecnológica no genoma humano e o próprio problema da clonagem humana. Entre outros autores ver Habermas, (2004).

³ Com essa interpretação Foucault procura tirar o peso metafísico embutido no conceito de alma, ou seja, procura dessubstancializar a alma e interpretá-la no contexto de uma teoria moderna da ação, como “sujeito de ação”. Embora não seja meu propósito discutir a legitimidade de tal interpretação, de qualquer modo torna-se oportuno pontualizar algumas questões: a) se no contexto daquele diálogo o conceito socrático de alma comporta tal dessubstancialização pretendida por Foucault?; b) se, uma vez dessubstancializado, o conceito de alma comporta uma reatualização no sentido de uma teoria moderna da ação?

⁴ Essa linha argumentativa mostra que, sobretudo no caso de Heidegger, parece não de todo justificada a objeção do caráter solipsista-existencial do ser-aí. Para Heidegger o ser-aí é, desde o princípio, um ser com os outros (*Dasein ist Mitsein*).

Endereço

Claudio Almir Dalbosco
Rua Independência, 1006/81
Passo Fundo - RS
CEP: 99010-040
E-mail: cadalbosco@upf.br