

DOI:[10.20396/rfe.v14i1.8668517](https://doi.org/10.20396/rfe.v14i1.8668517)

Por uma educação filosófica do olhar

Marcelo Felipe Vier¹ Betina Schuler² 

Resumo

Em tempos de aceleração, fragmentação, pobreza narrativa e precarização dos laços no presente, este artigo é um ensaio teórico que busca problematizar o conceito do olhar, mais especificamente a educação do olhar no encontro entre a filosofia e a educação. Para tanto, ensaia alguns deslocamentos em se tratando do conceito do olhar e os modos de vida e pensamento. Toma tal conceito desde Platão e Descartes até as perspectivas mais contemporâneas do pensamento da diferença, especialmente operando com o tema da conversão a partir de uma perspectiva foucaultiana do cuidado de si, para pensar sobre a potência de uma educação filosófica do olhar na escola.

Palavras-chave: Olhar. Educação filosófica. Escola.

Abstract

In times of acceleration, fragmentation, narrative poverty and fragility of bonds in the present, this theoretical essay aims to problematize the concept of view, more specifically the education of one's view through philosophy and education. In order to achieve that, this paper produces some dislocations regarding the concept of view and the modes of life and thinking. This concept is taken from Plato and Descartes to more contemporary perspective of the thought of difference, operating specially with the theme of conversion from a Foucauldian perspective of the care of the self, to think about the potency of a philosophical education of the eye at school.

Keywords: View. Philosophical education. School.

¹ Mestrando em Educação na Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, RS, Brasil. Professor de Filosofia na Instituição Evangélica de Novo Hamburgo. Novo Hamburgo, RS, Brasil. E-mail: marcelo_vier@hotmail.com

² Professora doutora na Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, Rio Grande do Sul, Brasil. E-mail: betinaschuler@hotmail.com

1. Introdução

A história do pensamento e da tradição filosófica guarda especial atenção ao olhar e às múltiplas possibilidades de entendimentos e significados dedicados pelos pensadores ao olhar. Tomado primeiramente a partir do sentido da visão, mas também com inúmeros sentidos metafóricos do ver e do olhar, sempre ocupou lugar privilegiado de acesso ao mundo para os sujeitos, isto é, um acesso à possibilidade de construção de conhecimentos e de práticas. Mesmo quando se estabeleceu o que Veiga-Neto (2002, p. 25) chamou de uma “desconfiança ocular”, particularmente na Modernidade, não deixa o olhar de ser percebido como importante forma de pensar o mundo.

No autorretrato *Mão com esfera refletora* (1935), de Maurits Cornelius Escher³, percebemos essa importância.

Figura 1 – “*Mão com esfera refletora*” (1935), de Maurits Cornelius Escher



Fonte: <https://www.arteeblog.com/2016/06/analise-de-hand-with-reflecting-sphere.html>

³ Disponível em: <https://www.arteeblog.com/2016/06/analise-de-hand-with-reflecting-sphere.html>. Acesso em: 20 fev. 2022.

Não apenas os olhos do pintor aparecem como centro do quadro, mas a própria esfera reflexiva funciona como um olho que revela a aparência do pintor. Um olhar dentro de outro olhar, seguros por uma mão que parece direcionar nossa atenção para o que deve ser visto: a realidade da esfera reflexiva e a realidade dentro da esfera reflexiva. Qual significa a realidade? Nossa percepção sobre o pintor é uma percepção da realidade dentro da realidade e em contornos que parecem nos desafiar a arrancar nossa percepção de mundo da linearidade que costumeiramente usamos para representar o que somos e o que o mundo é para nós. A mão que sustenta nosso olhar já não parece seguir as linhas retas da racionalidade quando vista dentro da esfera, e os objetos ao redor de Escher se contorcem (ou são contorcidos pelo olhar?), desafiando a lógica tradicional de entendimento da realidade. A mão do artista toca a esfera que segura, depois representada na pintura, para então tocar a mão refletida dentro da esfera. Múltiplas dimensões do olhar que nos desafiam a novos sentidos.

Um olhar que se converte para dentro de si, para a problematização de si sobre si, que não busca uma interiorização, uma essência que pensa o mundo de dentro para fora. Não busca o desvelamento de uma iluminação reflexiva, muito comum nos filósofos da modernidade. Busca, isso sim, pelo pensamento do fora (RIBEIRO, 2011), um exercício de pensar a diferença entre os jogos de poder e verdade legitimados e os olhares que se produz como resistência. Pensar como ação de diferir e não como reflexão que encontra uma identidade. Nesse sentido, “só pensamos quando somos provocados desde fora de nosso poder, de nosso saber, de nossa identidade pessoal” (LÓPEZ, 2008, p. 55).

Quando se fala em olhar, todo um léxico se apresenta, como visão, ver, enxergar, mirar, observar, vislumbrar, que abrem possibilidades de discussão. Aqui optamos pelos conceitos da reflexão e da conversão como modos de problematizar o olhar, especificamente para pensarmos a constituição dos modos de subjetivação através da conversão do olhar para si mesmo, o que não está apartado do outro e de uma dimensão coletiva e política, a partir de uma perspectiva foucaultiana.

Evidentemente (outra palavra que tem relação com o olhar, pois ter evidência é trazer aos olhos, dar clareza) que o próprio sentido de reflexão se modifica nas muitas perspectivas filosóficas e que se torna importante esclarecer (mais uma palavra do léxico do olhar) a direção que pretendemos tomar para construir a conversão do olhar para si.

Portanto, este artigo é um ensaio teórico sobre o olhar e, mais especificamente, sobre a educação filosófica do olhar. Mas aqui isso não se trata “de *educare*, mas de *educere*: estender a mão, fazer sair, conduzir para fora” (FOUCAULT, 2010a, p. 121, grifos do autor). Educar o olhar solicitaria um estado de atenção consigo mesmo, um ver-se a si mesmo, ainda que, paradoxalmente, possamos perceber que esse olhar não está dissociado de um regime de visibilidade “composto por um conjunto específico de máquinas óticas que abre o objeto ao olhar e abre, ao mesmo tempo, o olho que observa” (LAROSSA, 1994, p. 59).

Daí a importância, em tempos de aceleração e pobreza narrativa, de perguntar mais uma vez pela potência de uma educação filosófica na escola na perspectiva da conversão do olhar, a partir dos estudos do cuidado de si em Foucault (2010a). Tal postura abre para a possibilidade de colocação de outros problemas em se tratando da existência humana. Em vez de nos ensinar a suportar o insuportável, tal como o discurso empresarial em educação prega, convida-nos a perguntar mais uma vez pelos modos outros de vida e pensamento nesse espaço público que é a escola.

Assim, traçou-se a organização deste artigo em três seções: Um olhar, Conversão e Educação do Olhar e Considerações Finais.

2. Um olhar

Propomos trabalhar com três movimentos de como essa experiência deslocou-se em diferentes tempos/espacos. O primeiro cita Platão e seu diálogo *O Primeiro Alcibíades*, recorte da Antiguidade Clássica; o segundo opera com Descartes e suas *Meditações* na Modernidade; e o terceiro chega a Carvalhosa e à pós-modernidade, concebida aqui no seu projeto parede exposto no Museu de Arte Moderna de São Paulo, *Quem vê pensa*,

entrelaçada com o conceito de conversão a partir dos estudos foucaultianos sobre a antiguidade clássica.

a) Primeiro movimento do olhar

Como pensar a reflexão em Platão? Que caminhos o filósofo, no sentido de sábio, faz ao perceber-se reflexivamente? Tomemos um trecho do seu texto *O Primeiro Alcibíades* (PLATÃO, 2007, p. 282-283, grifos do autor), em que Sócrates dialoga com o jovem pretendente político:

XXVIII – *Sócrates* – Raciocina comigo. Se nos dirigíssemos aos olhos, como se se tratasse de pessoas, e lhes apresentássemos o preceito Conhece-te a ti mesmo, de que modo compreenderíamos o conselho? Não seria no sentido de levar os olhos a dirigir-se para algum objeto em que eles pudessem ver a si próprios?

Alcibíades – É claro.

Sócrates – E qual é o objeto no qual nos vemos, quando o contemplamos?

Alcibíades – O espelho, Sócrates.

Sócrates – Acertaste. Porém nos olhos com que vemos, não se encontra algo do mesmo estilo?

Alcibíades – Perfeitamente.

Sócrates – Como já deves ter observado, o rosto de quem olha para os olhos de alguém que lhe defronte, reflete-se no que denominamos pupila, como num espelho a imagem da pessoa que olha.

Alcibíades – É certo.

Sócrates – Assim, quando um olho olha para outro e se fixa na porção mais excelente deste, justamente aquele que vê, ele vê-se a si mesmo?

Alcibíades – É evidente.

Sócrates – Porém não verá a si mesmo, se olhar para qualquer outra parte do homem, ou para onde quer que seja, menos para o que se assemelha.

Alcibíades – É certo.

Sócrates – Logo, se o olho quiser ver a si mesmo, precisará contemplar outro olho e, neste, a porção exata em que reside a virtude do olho, que é propriamente a visão.

Alcibíades – Perfeitamente.

Sócrates – E com relação à alma, meu caro Alcibíades, se ela quiser conhecer a si mesma, não precisará olhar também para a alma e, nesta, a porção em que reside a sua virtude específica, a inteligência, ou para o que lhe for semelhante?

Alcibíades - Parece-me que sim, Sócrates.

Sócrates – Haverá, porventura, na alma alguma parte mais divina do que a que se relaciona com o conhecimento e a reflexão?

Alcibíades – Não há.

Sócrates – É a parte da alma que mais se assemelha ao divino; quem a contemplar e estiver em condições de perceber o que nela há de divino. Deus e o pensamento, com muita probabilidade ficará conhecendo a si mesmo.

Alcibíades – É certo.

Sócrates – Sem dúvida, porque os verdadeiros espelhos são mais claros do que os espelhos dos olhos, mais puros e mais brilhantes; do mesmo modo, a divindade da melhor parte de nossa alma é mais pura e mais luminosa.

Alcibíades – É o que parece, Sócrates.

Sócrates – Olhando, portanto, para essa divindade, e usando-a à guisa do melhor espelho das coisas humanas para o conhecimento da virtude da alma, é a maneira mais acertada de nos vermos e reconhecermos a nós mesmos.

Alcibíades – É certo.⁴

O texto *O Primeiro Alcibíades* é, para Foucault (2010a, p. 31), a primeira grande formulação de uma tradição grega do cuidado de si como problematização filosófica, ainda entendida por muitos no sentido do *Conhece-te a ti mesmo* da inscrição do Templo de Delfos. No entanto, no diálogo platônico, Sócrates leva o jovem Alcibíades a refletir sobre sua pretensão de se tornar um político e governar a cidade, construindo com o discípulo um caminho em que se percebe o verdadeiro sentido do conhecimento de si, que é o cuidado de si, um ocupar-se consigo mesmo na arte de governar a si mesmo, para depois pensar no governo dos outros e da cidade.

Decorre daí a necessidade de reflexão através do olhar que Sócrates propõe a Alcibíades no trecho destacado anteriormente. Platão convida a pensar sobre como é possível olhar para nós mesmos, partindo de uma relação entre o espelho, nossos olhos e a pupila dos olhos do outro. O que enxergamos quando estamos diante de um espelho? A nós mesmos. O que enxergamos quando nossa pupila encontra a pupila do outro? A nós mesmos refletidos na parte *excelente* de nosso corpo, a única na qual podemos enxergar nosso

⁴ Segundo Foucault (2020), Sócrates fará alguns deslocamentos sobre o que devemos ter cuidado, o que aparecerá em alguns outros textos, deslocando da alma para os modos de vida.

reflexo. Olhássemos para qualquer outra parte desse outro e não veríamos a nós mesmos.

Mas há um segundo momento da reflexão, no trecho, que se refere à passagem do que Platão chama de mundo das aparências, dos sentidos, para o mundo das essências, dos conceitos, da alma. Essa passagem retrata a Teoria das Ideias, conceito fundamental na obra platônica e costumeiramente descrito a partir do diálogo *A República*, no Livro VII, em que é apresentada a famosa Alegoria da Caverna. O caminho do filósofo que escapa das correntes do fundo de uma caverna e busca pela luz do Sol fora dela, a metáfora da transformação do mundo ilusório para o mundo perfeito e essencial das verdades eternas.

No *Primeiro Alcibiades*, percebemos esses dois mundos no espelho e nos olhos, como órgãos do corpo, que representam o mundo ilusório e a alma como o “espelho” que nos mostra quem verdadeiramente somos. O conhecimento e a reflexão surgem como aspectos divinos da alma, pois só através deles podemos verdadeiramente encontrar a clareza, a luz, o “sol fora da caverna”. É só no conhecimento da virtude da alma que podemos conhecer a nós mesmos. O eu que reflete sobre si mesmo precisa encontrar a “pupila da alma”, pois é somente ali que olhamos para nós mesmos e seremos capazes de olhar para os outros.

Consideramos importante ressaltar, pois, que, neste momento, estamos tomando um Platão que opera em uma perspectiva dualista que contrapõe visões de mundo, uma falsa e uma verdadeira, sendo um dos aspectos mais salientados sobre esse autor na história da Filosofia e de todo pensamento que posteriormente se convencionou chamar de platônico: o Platão metafísico. Essa visão foi usada inúmeras vezes para se falar de uma filosofia utópica, como pura explicação desvinculada da realidade, da vida. No plano ético e político, por exemplo, o filósofo ateniense representaria muito mais como ambos os planos deveriam ser no mundo perfeito de um Sócrates idealizado como filósofo governante e muito menos em como funcionam na prática.

No entanto, em aulas do curso do Collège de France de 1982-1983 e que posteriormente foram publicadas com o título de *O governo de si e dos*

outros, Foucault (2010b, p. 200) questiona essa visão idealizada afirmando que:

Para Platão, está claro que ser apenas o filósofo que escreveu *A República*, isto é, quem diz como deve ser a cidade ideal, é não ser nada mais que logos. Ora, o filósofo não pode, em relação à política, ser simplesmente logos. Para não ser simplesmente esse “verbo vazio”, ele tem de ser, de participar, de pôr diretamente mãos à ação (*érgon*).

Foucault refere-se nesse trecho ao fato de Platão defender, inclusive no livro *A República*, a *parresía*, o dizer a verdade, a fala franca, e todos os riscos que expõem aqueles que se colocam nessa posição. Para Platão, o dizer a verdade na Filosofia não estaria jamais dissociado do dizer a verdade na política, ou seja, na ação (*érgon*). Pelo contrário, o dizer a verdade na política precisa estar associado a um dizer a verdade filosófica. A filosofia não seria apenas um aprendizado de um conhecimento, mas um modo de vida, uma maneira de ser. O filósofo precisa ser aquele que participa pela ação, não apenas pelo saber. Só assim ele pode governar a si eticamente, através do cuidado de si, e os outros politicamente, através da *parresía*, do dizer a verdade. Assim, para Foucault (2010b, p. 311),

A vida filosófica é uma manifestação da verdade. Ela é um testemunho. Pelo tipo de existência que se leva, pelo conjunto de opções que se faz, pelas coisas a que você renuncia, pelas que aceita, pela maneira como você se veste, pela maneira como fala, etc., a vida filosófica deve ser, de ponta a ponta, a manifestação dessa verdade.

A reflexão não faria sentido sem a ação, sem o desacomodar-se, sem o risco. Não se trata, para Foucault, de um Platão distante da realidade em busca de uma interioridade fechada em si mesma, de uma perfeição abstrata e imóvel. Refletir aqui passa a ser tomado como ato de transformar a si mesmo e aos outros. É nesse sentido que Sócrates insistiria tanto com o jovem Alcibíades de que ele deve primeiro conhecer-se a si mesmo, cuidar de si mesmo, para então cuidar dos outros na política.

b) Segundo movimento do olhar

Fecharei agora os olhos, tamparei meus ouvidos, desviar-me-ei de todos os meus sentidos, apagarei mesmo de meu pensamento todas as imagens de coisas corporais, ou, ao menos, uma vez que mal se pode fazê-lo, reputá-las-ei como vãs e como falsas; e assim, entretendo-me apenas comigo mesmo e considerando meu interior, empreenderei tornar-me pouco a pouco mais conhecido e mais familiar a mim mesmo. Sou uma coisa que pensa, isto é, que duvida, que afirma, que nega, que conhece poucas coisas, que ignora muitas, que ama, que odeia, que quer e não quer, que também imagina e que sente. (DESCARTES, 1996a, p. 277-278).

As *Meditações* de Descartes podem ser consideradas um grande exercício de reflexão. Assim como no seu *Discurso do método*, o filósofo dedica-se a encontrar uma certeza para o conhecimento em uma época abalada por inúmeras crises religiosas, políticas, econômicas e sociais. Instala-se um ceticismo generalizado que abala as estruturas da sociedade e que provoca os pensadores da época a reconstruírem as bases nas quais se sustentam as racionalidades a partir da modernidade que se constituía.

Descartes é um dos pensadores que contribui decisivamente para essa reconstrução através de seu *cogito* (Penso, logo existo), desenvolvido nos dois livros aqui mencionados. Como podemos perceber no trecho destacado acima, da terceira meditação, Descartes coloca-se no caminho da reflexão sobre si mesmo em busca da certeza inabalável que responda aos problemas levantados. Parte de dúvidas céticas que toma para si para encontrar essa certeza, propondo um exercício sobre convicções, para, então, encontrar aquela que não poderá ser refutada, a verdade do *cogito*.

Sua descrição dessa experiência parte da ideia de desvinculação com o mundo exterior e com os sentidos, o que pode ser percebido já no início da escrita, quando Descartes propõe fechar os olhos e tampar os ouvidos. Sua reflexão em busca da interioridade para atingir a certeza separa o que é da esfera da consciência e o que é da esfera do corpo. As sensações e experiências corporais, que tantas vezes o haviam enganado, devem ser abandonadas se quisermos chegar a uma verdade inabalável. O caminho da reflexão precisa, para ele, concentrar-se naquilo que é mais familiar e próprio para si, sua interioridade.

Sou uma coisa que pensa é o ponto de chegada de sua teoria do conhecimento. Na percepção de que é capaz de duvidar e de afirmar coisas sobre si mesmo, está sua certeza, o que não poderia ser questionado por nenhum tipo de ceticismo, pois o exercício de duvidar pressupõe a própria possibilidade, capacidade de duvidar. Se sou capaz de duvidar de mim mesmo, há uma certeza aí: a de que para duvidar é preciso pensar sobre a dúvida e, portanto, existimos como uma coisa pensante (*res cogitans*) em oposição à uma coisa extensa (*res extensa*), que possui corpo.

A reflexão, entendida como esse processo de interiorização de si mesmo em Descartes, contribui para a fundamentação de um dos conceitos centrais do que se caracterizaria como filosofia moderna: o sujeito do conhecimento. O *cogito* cartesiano, o olhar auto iluminado, faz-se critério e medida de toda visibilidade (CHAUI, 1988, p. 53), e tudo o que pretende ser conhecido, tanto interna quanto externamente, precisa passar pela consciência de si reflexiva.

O sujeito do conhecimento, aqui pensado no *cogito* cartesiano, mas que poderia ser percebido em todos os representantes da nova ciência, como Bacon, Newton e Galileu, representa o que Veiga-Neto (2002, p. 26) chamou de “um Sujeito transcendental, cuja racionalidade é algo como um reflexo de uma Razão também transcendental e totalizante”: o Sujeito transcendental como uma essência, como um universal, como algo que se encontra em todos *a priori*, independentemente de qualquer experiência. Através dessa grande Razão, o sujeito do conhecimento poderia filtrar o que vem dos sentidos, dos olhos que se abrem para o mundo, e dar forma a essa experiência como verdades iluminadas. O olhar reflexivo, como o de Descartes, teria como grande objetivo encontrar essa essência fundadora de todo conhecimento, o próprio sujeito da racionalidade.

c) Entre o primeiro e o segundo movimento do olhar

Antes de nos encaminharmos para o terceiro olhar, julgamos ser importante destacar alguns aspectos no que se pode pensar “entre” os dois primeiros olhares já apresentados. Quando salientamos esse “entre”, não nos

referimos ao que se desenvolveu no tempo entre a Antiguidade Clássica e a Idade Moderna, nem tampouco ao espaço em que as teorias de Platão e Descartes foram desenvolvidas. Referimo-nos aos possíveis diálogos de aproximação e afastamento das duas formas de pensar a reflexão e o olhar.

Descartes, como racionalista, é costumeiramente visto como descendente de uma tradição filosófica que remonta à filosofia de Platão, mesmo que não possa ser considerado um inatista no mesmo sentido que o grego. Não pretendemos desmerecer essa relação histórica, até mesmo porque, em um estudo com inspiração arqueogenealógica como o que propomos, o “entre” não pode desvincular-se da emergência, de quando emerge cada uma dessas teorias, tampouco da procedência delas e de suas condições políticas de possibilidade para tal emergência. Mas, pelas mesmas razões que acabamos de apontar, não faria sentido entender que podemos estabelecer uma relação direta entre o racionalismo platônico e o racionalismo cartesiano, entre um dualismo (separação corpo/mente) platônico e um dualismo cartesiano.

O que gostaríamos de problematizar é que existem rupturas muito significativas entre o *conhecer-se a si mesmo* em Platão e o *cogito* de Descartes, entre uma interioridade da reflexão nos dois autores. Ambos os autores salientam fortemente a necessidade de que olhemos para nós mesmos se quisermos alcançar certezas. Salientam também que os sentidos podem ser fontes de muitos enganos e que deveriam ser postos de lado na fundamentação dos conhecimentos. Convergem até mesmo para uma filosofia que busca o que é inato no indivíduo/sujeito (convém aqui lembrar que a ideia do conceito de sujeito é uma invenção da modernidade), apesar de Platão se colocar de forma muito mais radical ao afirmar que todos os conhecimentos são inatos, ao passo que, para Descartes, o inato está na condição de possibilidade de conhecimento, o *cogito*.

Apesar dessas convergências, faz-se importante lembrar divergências nas duas teorias do conhecimento. Uma delas referente à questão ético/política da teoria platônica em contraponto com a teoria

epistêmica/científica de Descartes; e a outra em relação à possibilidade da universalidade do conhecimento nas duas teorias.

Com relação ao primeiro distanciamento, problematizamos a questão de que, para Platão, a reflexão, o olhar para si mesmo, precisa atender a duas dimensões, a ética e a política. Em primeiro lugar, quando conhecemos a nós mesmos, quando olhamos através da reflexão para si mesmos, buscamos uma transformação de nós mesmos, um exercício de deslocamento do que éramos para o que ainda não somos no governo de si mesmos, como aponta Sócrates para Alcibíades. Essa é a dimensão ética do olhar. A partir dessa reflexão, podemos passar para a segunda dimensão, a política. Podemos pretender conviver com os outros e até mesmo governá-los, não no sentido de ter um cargo político, mas de educá-los, de também transformá-los. Não se trata, nessas duas dimensões, de uma reflexão abstrata ou cognitiva puramente, mas de uma reflexão que passa à ação (*érgon*).

Pode-se dizer que a dimensão ético/política estaria mais esmaecida no *cogito* cartesiano, uma vez que a função da reflexão, do interiorizar-se desse sujeito do conhecimento, teria uma relação mais focada nas dimensões epistêmico/científica, consideradas apartadas das demais. Descartes busca um fundamento cognitivo da existência, corroborado na exatidão da matemática, da geometria. O rigor da reflexão, garantido por um método que sustente nossos olhares interiores e exteriores, não busca efetivamente a ação ético/política, mas um fundamento cognitivo que sustente nossos conhecimentos.

Assim, a boa visão não se encontra mais na conduta ético/política do indivíduo na pólis, como em Platão, mas na tecnicidade da ciência e de seu método que busca matematizar toda a realidade, quantificá-la, encontrar proporcionalidades, corrigir o olhar pelo rigor instrumental. Nasce daí, pouco a pouco, a ideia de que tudo pode ser conhecido se for quantificável, mensurável, até mesmo os comportamentos ético/políticos, desde que sigam as mesmas regras da gigantesca natureza conhecível pelo sujeito do conhecimento.

No segundo distanciamento entre a teoria de Platão e de Descartes, propomos discutir a diferença no que se refere à universalidade dos conhecimentos. À primeira vista, ambas as teorias trabalham na perspectiva da universalização. Platão porque defende que os conceitos são eternos, essenciais, imutáveis. Descartes por argumentar que todo conhecimento deriva do *cogito*, e que o conhecimento universal pode ser atingido perante um rigor metodológico que segue a exatidão das leis matemáticas e físicas da natureza.

No entanto, é novamente na relação reflexão/ação que nos apoiamos para demonstrar que a filosofia de Platão buscava uma ação que transformasse a si mesmo e aos outros. Uma ação que tem vinculações ético/políticas que precisa de uma efetiva participação do indivíduo nessa construção e que, por essas razões, não é da ordem de uma universalidade. Ela não se dá automaticamente. Não se dá por uma natureza estabelecida que obriga a cada um a seguir a essência de si mesmo. Alcibíades não se tornará um grande político por ter uma natureza pronta e dada. Se tornará um indivíduo apto a governar os outros se exercitar-se na construção do governo de si. Um exercício de si sobre si mesmo.

Para Descartes e a tradição epistêmica/científica nascente, as leis da natureza estão postas e cabe ao sujeito do conhecimento formalmente representá-las em ideias de como o mundo é. A natureza seria constituída por relações de causa e efeito, cabendo ao sujeito compreendê-las para dominá-las. A própria ética e política estariam sujeitas a essa relação e poderiam atingir uma objetividade se fossem submetidas a essa mesma relação de causa e efeito. Nesse caso, existe uma universalidade exterior ao sujeito, a natureza, e uma universalidade interior ao sujeito, o *cogito*, que nos permite conhecer. Mas essa natureza exterior só se justifica na medida em que é sustentada pela mensuração, classificação, metodologização do sujeito do conhecimento. Podemos perceber, então, que a metafísica cartesiana se sustenta no *cogito* como

Primeiro artigo de fé da crença no sujeito: a identidade do eu consigo mesmo. De novo, o cogito cartesiano: o eu coincide com o pensamento sobre si. O eu é aquilo que ele pensa que é: eu=eu. Uma volta sobre si mesmo, uma volta em torno de si mesmo, uma viagem sem sair do lugar (SILVA, 2002, p. 6).

A própria existência das coisas é dada pelo conhecer do sujeito que se debruça sobre si mesmo, ele é condição de si mesmo e, por consequência, de

todas as outras coisas. O mundo é o mundo conhecido e isso só pode ser realizado pelo sujeito do conhecimento. Como coloca Gros (2010, p. 473), “o sujeito da ação reta, na Antiguidade, foi substituído, no Ocidente moderno, pelo sujeito do conhecimento verdadeiro”: um deslocamento do eu ético/político da reflexão e ação transformadora, em direção a um eu epistemológico/científico da reflexão para o conhecimento verdadeiro.

Considerando as problematizações que propusemos em relação às duas formas de entender a reflexão, a platônica e a cartesiana, propomos agora atentar para um terceiro movimento, o olhar do pensamento da diferença no presente. O pensamento da diferença, e aqui podemos citar a filosofia de Nietzsche, Foucault, Deleuze, retomou a questão do pensamento como possibilidade do transformar-se, realizando uma problematização dos conceitos de identidade, verdade, realidade, e operando a diferença para além da lógica da contradição, da oposição e do outro da identidade.

d) Terceiro movimento do olhar

Como terceira provocação sobre a reflexão, agora sob o olhar da arte contemporânea, problematizamos questões sobre o projeto parede exposto no Museu de Arte Moderna de São Paulo, *Quem vê pensa*, de Carlito Carvalhosa⁵, artista brasileiro recentemente falecido.

Figura 2 – “*Quem vê, pensa*”, de Carlito Carvalhosa.



Fonte: <https://mam.org.br/exposicao/projeto-parede-quem-ve-pensa>

⁵ Disponível em: <https://mam.org.br/exposicao/projeto-parede-quem-ve-pensa>. Acesso em: 22 fev. 2022.

Intervenção sobre espelhos

Um amigo me disse que houve um tempo em que os espelhos começaram a substituir as pinturas.

Não durou muito tempo.

Hoje, ao contrário, a ideia desses espelhos seria natural nesse corredor, se ele não levasse ao museu. É uma dessas coisas que a gente vê em elevadores, consultórios e outros espaços de passagem. Por isso achei que os espelhos caberiam aqui. Um lugar ao mesmo tempo comum e vulgar, excessivo e límpido. (CARVALHOSA, 2008. s.p.).

A intencionalidade dessa escolha pode parecer estranha se considerarmos a análise dos dois outros momentos do olhar reflexivo que trouxemos a partir dos textos clássicos da Filosofia, de Platão e de Descartes. Não se trata de uma crítica ou abandono do texto clássico, mas a perspectiva de novos olhares sobre a educação filosófica. Se tantos pensadores significativos, como Debord, Deleuze, Lipovetzky, Didi-Huberman, destacaram o último século como o século das imagens, pensamos ser importante abrir espaços na agenda filosófica para essa discussão, principalmente quando pensamos a educação do olhar nas aulas de filosofia nas escolas. Problematizar o olhar e a imagem como proposta de um fazer filosófico nos permitiria entender, segundo Cabrera (2006, p. 16), que nem todas as dimensões fundamentais da realidade podem ser ditas e articuladas apenas de forma lógica, mas que precisam ser também vividas e apresentadas sensivelmente.

É dessa perspectiva que enxergamos/pensamos a obra de Carvalhosa. Seu projeto parede está em um espaço onde geralmente a arte não estaria, no corredor que leva ao museu, um espaço que o autor chama de “comum e vulgar, excessivo e límpido” (CARVALHOSA, 2008, s.p.). Um espaço de passagem, não um espaço formal de exposição da obra de arte. Seus espelhos deixam a perspectiva comum do olhar-se aparentemente nos elevadores e consultórios para provocar um outro olhar antes mesmo de chegarmos ao lugar para o qual nos direcionamos: o museu. De certa forma, o próprio museu deixa seu lugar para ocupar outros lugares, deixa a lógica pura e tradicional da exposição estática para assumir esse espaço da passagem, de caminho.

Esse espaço outro do museu que sua obra provoca emerge como uma heterotopia, um lugar outro que se opõe aos outros lugares, não como uma

contradição, mas como um *contraespaço* (FOUCAULT, 2013, p. 20, grifo do autor) que quebra, que se diferencia dos espaços/lugares da sociedade. Um lugar da sociedade que se “[...] dispõe em suas margens, nas paragens vazias que a rodeiam, são antes reservados aos indivíduos cujo comportamento é desviante relativamente à média ou à norma exigida” (Ibidem., p. 20).

Mas essa marginalidade desviante que Foucault (2013) relata já não aparece no museu onde está a obra de Carvalhosa como uma prisão, uma clínica psiquiátrica ou uma casa de recolhimento na velhice, onde são afastados da sociedade os anormais, os desvios sociais. O marginal aqui, aquele que está à margem, surge com a passagem pelo lugar vulgar onde a arte não estaria, como um *contraespaço* que nos desloca para outros olhares, para desviar do ver igual a todos, para o espaço da diferença. O museu que Carvalhosa provoca a ver e pensar, diferentemente do museu descrito por Foucault (2013), onde aparentemente a arte e a história se fixam no tempo e no espaço como eternidade, como heterotopias afastadas de onde emergiram e provieram, o museu heterotópico do artista do projeto parede, convida-nos a intervir na obra, a fazer parte dela, a vermos e pensarmos a partir do “fora”. Não nos separamos mais entre quem pensa, o que vemos e os espaços e tempos distantes apresentados nos objetos ou obras expostas no museu.

Carvalhosa inverte o *cogito* cartesiano. Quem vê pensa. Sequer dá um espaçamento entre as duas coisas como faz Descartes no *Penso, logo existo*. Não existe vírgula. Não existe espaço entre o ver e o pensar. É um espaço de experiência. Não somos meros espectadores vislumbrando uma obra da qual precisamos guardar distância. Somos afetados no sentido de construirmos com nosso olhar uma visão sobre nós mesmos. Visão ou visões, dos muitos sujeitos que se dobram e se multiplicam a partir dos espelhos. Somos chamados a intervir pelo olhar. É lá que está a pintura, pois

[...] é o olhar que botamos sobre as coisas que, de certa maneira, as constitui. São os olhares que colocamos sobre as coisas que criam os problemas do mundo. Em outras palavras, não há problemas em si – sejam de natureza científica, filosófica, estética, social, etc. -, pairando numa exterioridade, inertes num grande depósito à sombra, à espera de serem, antes, encontrados pela luz que lançamos sobre eles e, depois, solucionados pela razão (VEIGA-NETO, 2002, p. 28).

Nesse sentido, podemos perceber que o que interessa aqui, para o autor, “não é investigar uma suposta metafísica da realidade; o que interessa é o sentido que damos para o mundo (Ibidem., p. 29)”. Na obra de Carvalhosa, somos convocados a perceber que não existe um sentido único para o olhar, mas sentidos muitos nas combinações que estabeleço entre imagem e palavra. O que é expresso em palavras *Quem vê pensa*, não diz sobre o que vi ou o que pensei nos reflexos dos espelhos. Nossos entendimentos sobre o mundo vão flutuar entre os olhares e a forma como manifesto em palavras e imagens o que vi. O sujeito, aqui, não pode mais ser qualificado como “do conhecimento” como na modernidade, pois os olhares e discursos que produzimos não são da ordem do “em si”, da ordem de uma natureza essencial, mas da multiplicidade de olhares e discursos que vão sendo trançados na experiência. Assim,

Não há nenhuma verdade a ser descoberta ou revelada porque a única verdade é aquela que nós criamos. A verdade é uma coisa deste mundo. A verdade não é uma questão de adequação – ou de correspondência – à “coisa-em-si”, quer esta “coisa-em-si” seja definida como essência (metafísica), quer como existência empírica (positivismo) (SILVA, 2002, p. 4).

O ato de olhar/pensar não é o da verdade desvelada e revelada, mas um ato de criação e invenção de si mesmo (o que não significa um vale-tudo), um ato de subjetivação de si mesmo em que podemos perguntar por que meu olhar é produzido dessa forma e não de outra. Passagem que precisa ser vivenciada, experienciada por cada sujeito, pois os reflexos mudam a partir do olhar de cada um. Novamente percebemos uma concepção de reflexão que provoca ao transformar-se, ao agir na construção de si mesmo. Mas o pensamento da diferença já não entende as ideias ou conceitos como uma reminiscência platônica, uma lembrança da essência do mundo. Inexiste um mundo a ser visto como ele mesmo, a ser decodificado em si mesmo. O que há é o mundo em sua imanência.

Também na comparação com as concepções modernas percebemos essa diferença. Não existe um sujeito a ser alcançado e posto como referência,

como verdadeiro, como modelo. O ver de cada um, como provoca Carvalhosa, não está em busca de um sujeito a ser conhecido ou um sujeito da verdade. O que pensamos a partir do que vemos talvez esteja mais na ordem de questionar sobre quais movimentos, quais tramas, quais dobras, quais redes constituem o sujeito que estou me tornando.

Deleuze (2013, p. 124) desenvolve essas relações no livro *Conversações*, quando afirma que “é preciso pegar as coisas para extrair delas as visibilidades”. Visibilidades que não estão na ordem da correspondência ou da conformidade, de um sujeito que se encontra e se conforma. A visibilidade de uma época “é o regime de luz, e as cintilações, os reflexos, os clarões que se produzem no contato da luz com as coisas.” (Ibidem., p. 124). Quando nos perguntamos sobre a loucura no séc. XVII ou sobre o poder disciplinar no séc. XVIII, como fez Foucault em algumas de suas obras, buscamos essas visibilidades para entender como elas agiam na constituição dos modos de subjetivação daquela época. Para Deleuze, nos cabe perguntar, quando pensamos sobre as visibilidades que cintilam em nossa época: “o que somos capazes de dizer hoje, o que somos capazes de ver?” (Ibidem., p. 125).

Além dessas perguntas, Deleuze (Ibidem., p. 128), ao retomar no mesmo livro uma análise sobre o saber, poder e subjetividade em Foucault, afirma que para nós, hoje, o que importa perguntar é sobre nossos modos de existência, sobre “[...] nossas possibilidades de vida ou nossos processos de subjetivação; será que temos maneiras de nos constituirmos como “si”, e, como diria Nietzsche, maneiras suficientemente ‘artistas’ [...]”?

Diante disso, como podemos perceber que o olhar, em autores como Carvalhosa, Foucault e Deleuze, já não se coloca mais como fundante de um sujeito que se espera encontrar apartado da realidade que o circunda e em busca de sua essencialidade. O olhar aparece na constituição dos modos de existência para o sujeito como devir, como possibilidade e potência, na medida em que participa da experiência da relação de quem vê e é visto. Pensamento como experiência provocado pelo fora: não fora da linguagem, mas fora da ordem do discurso. Experiência que se realiza diante de uma pluralidade de forças e que permite múltiplos sentidos.

3. Conversão e a educação do olhar

“[...] olha-te a ti mesmo [...]” (FOUCAULT, 2010a, p. 196).

Em uma de suas primeiras obras publicadas, *As palavras e as coisas*, em 1966, um dos livros que se destacaram no domínio do ser-saber, Foucault dedica o primeiro capítulo, *As meninas*, ao quadro homônimo pintado em 1656 pelo artista espanhol Diego Velásquez. Já nessa obra aparecia a influência do olhar nos textos do pensador francês. Nesse breve escrito, impressiona a quantidade de vezes que o autor se refere ao olhar, debruçando-se sobre cada parte do quadro, sobre cada pessoa ali pintada e, inclusive, sobre o olhar do próprio pintor e do admirador que olha o quadro. Dedicava também muitas linhas a pensar o que é visível e as invisibilidades que Velásquez provoca na tela. Muitas imagens que se sobrepõem quando vemos o quadro, o espelho, a janela, a porta. No olhar de cada personagem da pintura, “olhamo-nos olhados pelo pintor e tornados visíveis aos seus olhos pela mesma luz que no-lo faz ver” (FOUCAULT, 1987, p. 22). Percebemos que a relação que se estabelece entre a linguagem e a pintura pode ser provocada infinitamente e que uma não se reduz a outra. Entendemos que “[...] por mais que se diga o que se vê, o que se vê não se aloja jamais no que se diz [...]” (Ibidem., p. 25). Problematização do olhar que já está no primeiro Foucault.

No momento em que o filósofo se volta para a questão do poder, ou para as relações de poder no segundo domínio de sua produção, uma das obras mais lembradas é *Vigiar e punir*, de 1975, que irá desdobrar um estudo sobre o panoptismo. Foucault, ao analisar o panóptico de Jeremy Bentham, escreve que nesse modelo prisional “o olhar está por toda parte [...]” (FOUCAULT, 2014, p. 190). A visibilidade torna-se uma armadilha construída pela luz e pelo suposto olhar do vigia na torre ao centro. Há um princípio de que “[...] o poder devia ser visível e inverificável.” (Ibidem., p. 195). Visível, porque a simples presença da torre central já provocaria no detento a percepção do ser visto. Inverificável, pois jamais o detento saberá se realmente está sendo

visto. A disciplina pelo olhar ou pelo suposto olhar que provoca a sensação de estar sendo visto sem ver. Novamente o olhar na obra do filósofo francês.

O terceiro domínio de Foucault, o do ser-consigo, é também o que mais apresenta referências sobre o olhar nos livros e cursos que irão se dedicar fortemente à genealogia da subjetivação por meio do conceito de cuidado de si. Através do exercício da conversão do olhar, sobretudo da segunda fase do cuidado de si, a helenístico-romana, o pensador dedica um amplo espaço para discutir o significado dessa prática na antiguidade. O curso posteriormente intitulado *A Hermenêutica do sujeito*, de 1981/82, é o que mais ressalta sua importância, salientando que “é preciso, durante toda a vida, voltar a atenção, os olhos, o espírito, o ser por inteiro enfim, na direção de nós mesmos” (FOUCAULT, 2010a, p. 186).

Na aula de 10 de fevereiro de 1982, Foucault analisa amplamente a conversão do olhar, entendida como um exercício para o cuidado de si. Dedicase também a diferenciar essa prática do conhece-te a ti mesmo platônico, do cuidado de si helenístico e romano e da renúncia de si cristã, estabelecendo no cuidado de si do pensamento epicurista, cínico e estoico o imperativo do “olha-te a ti mesmo” (FOUCAULT, 2010a, p. 196). Coloca o olhar sobre si mesmo desses filósofos como forma de dirigir-se a si mesmo e aos demais. Percebe-se, na conversão do olhar, um exercício de inflexão de si sobre si mesmo que necessita ser feito durante toda a existência. Não apenas para a formação e prática política, muito menos para a conversão e renúncia de si radical, mas para a transformação que precisa vir de uma atitude em relação a si mesmo, que depende de nós e do que nos atravessa, de deslocamentos contínuos de nós mesmos nessa vida, sempre acompanhados da figura de um mestre.

A conversão do olhar não acontece simplesmente no ato do olhar, na direção dada aos olhos instantaneamente, mas na relação consigo que se direciona, vira-se aos próprios olhos, que está sob o próprio olhar, sem perder-se de vista constantemente. Ao problematizar a questão do olhar e da sua conversão, Foucault (2010a, p. 199) salienta a necessidade constante de uma “atenção para a tensão” que esse movimento causa. Atenção no sentido de,

como afirma Masschelein (2008, p. 35), estar atento, tornar-se desperto para uma melhor compreensão. Tensão, pois não se busca a decifração de um sujeito como se fosse um objeto de análise que necessita de dissecação, de um abrir de fora para dentro, mas uma “distância para consigo mesmo enquanto somos sujeito de uma ação” (FOUCAULT, 2010a, p. 200).

Atenção que direciona um cuidado com a tensão, com um deslocamento, movimento de si mesmo, transformação que desconforta e, por isso mesmo, expõe-nos para que possamos nos constituir de outros modos. Tensão que exige foco consigo mesmo. Foco, na origem latina da palavra, como lugar do fogo, do aquecer-se, do encontro consigo mesmo. É o lugar de busca do “*calor vital*” (OLIVEIRA, 2016, p. 5, grifos do autor).

Foucault (2010a, p. 119-120), assim, problematiza a dificuldade de convívio com a tensão e o desconforto resgatando os conceitos de *stultus* e *stultitia* na filosofia de Sêneca:

[...] o *stultus* é aquele que quer, mas quer com inércia, quer com preguiça, sua vontade se interrompe sem parar, muda de objetivo. Ele não quer sempre. Querer livremente, querer absolutamente, querer sempre: é isso que caracteriza o estado oposto da *stultitia*. Já a *stultitia* é essa vontade de algum modo limitada, relativa, fragmentária e cambiante.

O estado de *stultitia*, uma agitação constante, impede o *stultus* de suportar a tensão da conversão do olhar. Sua inércia provoca a falta de foco em si mesmo para buscar foco no descartável, no fútil, no fragmentário. Podemos pensar como exemplo dessa *stultitização* do sujeito a lógica do consumo das sociedades neoliberais e a construção ideal do empreendedor de si. A constante necessidade de inovações nos produtos e nos próprios sujeitos, fetiches do nosso tempo, substituem, supostamente, a necessidade do foco em si mesmo. Podemos citar como exemplar a redução das práticas formativas nas escolas às habilidades e competências que necessitam ser rapidamente aplicáveis. Como consequência,

O sujeito empreendedor de si mesmo vê a si próprio como um investimento e, portanto, como um aprendiz por toda a vida; um sujeito que deve estar constantemente conectado às oportunidades para melhorar sua performance e concorrer, não somente com os outros, mas principalmente consigo mesmo,

batendo as próprias metas. Por isso, a chamada da atenção do sujeito consumidor e a autogestão caminham de mãos dadas (CAMPESATO; SCHULER, 2019, p. 12-13).

O investimento do sujeito empreendedor de si está nas conexões, nas oportunidades, na performance, na concorrência e competição com os outros e consigo mesmo. A autogestão exige bater metas que nada tem a ver com o significado que Foucault (2010a, p. 199) ressalta na conversão do olhar, que visaria “melhor concentrar o pensamento na própria ação, para perseguir a meta sem olhar para o lado”. A meta é o eu⁶, que escapa de pensamentos e objetos fúteis da sociedade empreendedora, em que os resultados externos são o foco, o fogo que aquece os *stultos*. Por essa razão, as metas do empreendedor de si precisam ser sempre batidas, pois a agitação do mercado exige o consumo em crescimento. Consumo que consome o eu e o converte a uma nova forma de renúncia de si mesmo. Os novos pecados, ligados ao não desejo pelo consumo e a falta de produtividade para colaborar com ele, constituem novas culpas para a sujeição das pessoas e a falta de atenção consigo mesmo e com os demais.

Atenção na conversão do olhar que provoca, para Nietzsche (2014, p. 164-165), a necessidade de perguntar:

Mas, como nos encontrar a nós mesmos? Como o homem pode se conhecer? [...] É também uma empresa penosa e perigosa cavar assim em si mesmo e descer à força, pelo caminho mais curto, aos poços do próprio ser. [...] Faz passar novamente sob teus olhos a série inteira destes objetos venerados, e talvez eles te revelem, por sua natureza e por sua sucessão, uma lei, a lei fundamental do teu verdadeiro eu. Compare estes objetos, observe como eles se completam, crescem, se superam, se transfiguram mutuamente, como formam uma escada graduada através da qual até agora te elevaste até o teu eu. Pois tua essência verdadeira não está oculta no fundo de ti, mas colocada infinitamente acima de ti, ou pelo menos daquilo que tomas comumente como sendo teu eu.

Nietzsche inicia esse trecho dos *Escritos sobre educação* salientando que o processo de encontro e conhecimento de si mesmo, compreendido e tomado como cuidado de si, não é um caminho com chegada prevista e

⁶ Na perspectiva foucaultiana, o “eu” não é entendido como uma essência, um fundamento, mas como uma forma, que não é idêntica a si mesma, interessando justamente a relação consigo.

determinada num sujeito pronto e ideal. O processo, a caminhada, é o próprio objetivo, em que podemos ser únicos ao experiencarmos a nós mesmos, os outros, o mundo. Nesse sentido, segundo Masschelein (2008, p. 36), “e-ducuar o olhar significaria um convite a caminhar”, um convite à experiência de se deslocar de si mesmo, mas não em busca de uma perspectiva ou visão, mas de uma transformação. Empresa penosa e perigosa, como lembra Nietzsche, pois nos confronta com uma solidão do testemunho, dos encontros possíveis entre o experienciar-se e o deslocar-se.

Onde encontramos esse eu? Não no fundo essencial de si, mas na caminhada que leva a muitas possibilidades. Esse caminho leva a um “pensamento do fora”, como afirma Ribeiro (2010, p. 624-625) a partir de Foucault, em que “pensar não remeteria à suposta reflexividade como fundamento de iluminação em relação à verdade”. Pensar, assim, tomado como exercícios de resistência e diferenciação frente à categorização do eu. Resistência e diferenciação aos saberes que pretendem fechar o sujeito, enquadrá-lo em categorias de verdade a priori, em *cogitos* inabaláveis e inquestionáveis. Desse modo, a caminhada para a conversão do olhar já não se coloca como reflexão pura e desconectada com o fora, mas como um pensar que busca resistir aos jogos de poder e verdade históricos e contingentes. Daí que o pensar como experiência de deslocamento é a

[...] única espécie de curiosidade que vale a pena ser praticada com um pouco de obstinação: não aquela que procura assimilar o que convém conhecer, mas a que permite separar-se de si mesmo. De que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição de conhecimentos e não, de certa maneira, e tanto quanto possível, os descaminhos daquele que conhece? Existem momentos na vida onde a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir (FOUCAULT, 1998, p. 13).

Como Foucault destaca, olhar como ato possível quando pensamos a diferença, quando nos colocamos no descaminho que o conhecimento traz, pois não nos conduz a um saber privilegiado e superior sobre nós mesmos e sobre o mundo, mas que nos atravessa, nos toca, nos separa de nós mesmos. Tensiona-nos e requer um estado de atenção sobre si que nos transforma, por

isso penoso e trabalhoso. Uma atitude solitária que precisa ser desconectada da multidão que nos cerca e impede o silenciar do olhar, mas que precisa sempre da violência do fora, da figura de um outro, do mestre para nos convidar a cuidar de nós mesmos.

Essa conversão do cuidado de si, diferentemente da conversão cristã que pede nossa renúncia em nome de valores superiores, provoca pausas na agitação constante da contemporaneidade consumista e produtivista, na falta de tensionamento, na ausência de atenção consigo mesmo. Uma renúncia da *stultitia* da sociedade do desempenho problematizada por Han (2017), que produz o cansaço em uma sociedade sempre em dívida consigo mesma, presa a uma hiper produtividade cíclica que pensa o progresso e a concorrência como únicas formas de sustentação. A renúncia solicitada na conversão do olhar não tem relação com as visões do deus mercado, mas uma renúncia da falta de atenção, da falta de cuidado consigo mesmo.

Trata-se, pois, de um ato de distanciamento de si, de ruminação sobre o olhar para experimentarmos novas possibilidades de vida, novas possibilidades de ações sobre ações. Desse modo, numa educação filosófica que se proponha a olhar e problematizar a filosofia na escola, “[...] o olhar é também o resultado do que estamos nos dizendo, da situação, e o olhar está em obra inclusive quando você fecha os olhos [...]” (DIDI-HUBERMAN, 2018, p. 187).

Nesse sentido, é impossível não sermos atravessados quando olhamos, pois estamos nos dizendo quando falamos do objeto que vemos. Se o olhar está em obra mesmo quando estamos com os olhos fechados, é porque estamos nós mesmos em obra, no sentido de irmos constante e insistentemente nos constituindo. Por isso, “ninguém pode olhar pelos outros” (DIDI-HUBERMAN, 2018, p. 180). A experiência do olhar numa educação filosófica, no sentido que propomos, não está jamais constituída, o que significa também que não lemos o mundo com as mesmas lentes. Talvez essa seja uma das razões para Benjamin (2012; 2017) salientar com tanta força a pobreza da experiência que desde o início do século XX atinge nosso olhar. Tentar unificar o olhar e o mundo numa reprodutibilidade técnica vazia

de sentidos, sem a autenticidade da experiência que é única e irreproduzível, condena o mundo e a nós mesmos ao cansaço de que nos falava Han (2017). Justamente por isso, com uma educação filosófica para o olhar,

Afastamo-nos das coisas até que não mais vejamos muita coisa delas e nosso olhar tenha de lhes juntar muita coisa para vê-las ainda – ou ver as coisas de soslaio e como que em recorte – ou dispô-las de forma tal que elas encubram parcialmente umas às outras e permitam somente vislumbres em perspectivas – ou contemplá-las por um vidro colorido ou à luz do poente – ou dotá-las de pele e superfície que não seja transparente: tudo isso devemos aprender com os artistas, e no restante ser mais sábios do que eles. Pois neles esta sutil capacidade termina, normalmente, onde termina a arte e começa a vida; nós, no entanto, queremos ser os poeta-autores de nossas vidas, principiando pelas coisas mínimas e cotidianas (NIETZSCHE, 2009, p. 202).

Como podemos observar, é a possibilidade de sermos poeta-autores de nossas próprias vidas o que nos move. Artistas, mas também viveres na experiência de viver, ou seja, capazes de provermos nossa própria existência. E, por isso, com contornos e limites diferentes, na medida em que pensamos em outras existências e outras experiências. Mas por que, então, Nietzsche (2009) utiliza “nós” e não “eu” no trecho em questão? Para Oliveira (2012), o nós que Nietzsche salienta quer justamente desfazer a ideia do cogito cartesiano, da pretensa metafísica do eu. Desfazer uma pretensa permanência e estabilidade que conferem uma naturalidade ao ser. Essa pretensão levou ao não reconhecimento de si mesmo, escondendo-nos sob a concepção de uma essência que deve evitar os afetos, as vivências e, portanto, a própria experiência do viver.

Por isso, problematizar uma educação filosófica na contemporaneidade e a própria filosofia na escola, precisaria ir além do reconhecimento de um campo teórico que seja identificado por certas especificidades, a Filosofia, e o reconhecimento de uma atividade característica desse campo, o filosofar, mas problematizar também, segundo Cerletti (2004), como introduzir, como convidar outros a participarem das práticas do filosofar sem estabelecer os horizontes limitadores, posto que filosofar é possível apenas quando deixamos a incerteza, o incômodo, a insatisfação nos desacomodarem.

Filosofar não é caminhar para o preenchimento dos vazios com sabedoria, conhecimento e especialidades. Filosofar abre espaço para o não preenchido, o não satisfeito, o não resolvido. É abrir espaço para o “nós” e não se fechar no “eu”. É entender a pele não como limite do dentro e do fora, mas como um entre que permite experienciar o vazio, o “[...] que não acaba de encher” (CERLETTI, 2004, p. 24).

Uma educação filosófica que parte do entendimento de que educação não é um produto, mas uma relação de cuidado, de cultivo com a vida. Por isso, a educação filosófica do olhar na escola passa pela problematização dos sintomas e das barbáries do nosso tempo para que possamos perguntar mais uma vez pela relação conosco, com o mundo e com os demais. Esse exercício se desloca de uma compreensão da educação que dispensa a moral em nome da técnica, ou que busca a vigilância de si para confissão ou para encontrar sua substância, para apostar em exercícios éticos, estéticos e políticos na criação de uma bela existência.

Desse modo, a educação filosófica do olhar trabalharia nessa relação entre vida e cultura como um exercício de si no pensamento. Trata-se de um modo de relação consigo, com os saberes, com os demais, ou seja, necessitam-se afetar a vida daqueles que dela compartilham.

4. Considerações Finais

O olhar que transforma é um olhar que nos toca, que nos atravessa, que nos afeta. Educá-lo para a conversão a uma atenção de si mesmo não nos fecha na direção de uma interioridade do sujeito em busca do ideal, mas nos abre perspectivas de construção da subjetividade. Potencializa o convite a caminhar e construir por si mesmo. Tensiona nosso modo de enxergar a realidade. Reaviva nossa capacidade de ser afetado pelo que nos atinge. A conversão do olhar é um convite ao cuidado de si.

Por isso defendemos neste artigo uma educação filosófica que problematize o olhar e pense a filosofia na escola como possibilidade de constante transformação de si mesmo e da relação com os outros. Uma educação que abra para a experiência, para o exercício constante em que o

próprio caminhar é o objetivo. Uma filosofia que não busca preparar para um futuro idealizado sujeitos que rapidamente saibam aplicar habilidades sem exercício de pensamento, que aprendam a competir cada vez mais com os outros e consigo, mas justamente para potencializar a conversão do olhar como convite ao cuidado de si. Isto é, operar com a filosofia na escola com práticas de leitura, escrita, imagens para pensar radicalmente a vida, o que sempre exigirá a figura do mestre que nos puxe para fora, para que nos convide a cuidar de si mesmo como se deve. E para isso não há um método seguro, não se trata da relação entre o sujeito e a verdade em uma perspectiva de se tornar um objeto para um discurso verdadeiro, mas de tornar a verdade um ethos.

Referências

- BENJAMIN, Walter. Experiência e Pobreza. In: WALTER, Benjamin. **Magia e técnica, arte e política**. Ensaio sobre literatura e história da cultura. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 2012. p. 114-119.
- BENJAMIN, Walter. **A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica**. Tradução de Gabriel Valladão. Porto Alegre: L&PM, 2017.
- CABRERA, Julio. **O cinema pensa**. Uma introdução à filosofia através dos filmes. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.
- CAMPESATO, Maria Alice Gouvêa; SCHULER, Betina. Por uma atenção do cuidado de si na escola em tempos de dispersão hiperconectada. **Revista Educação em questão**, Natal, p. 12-13, out/dez 2019.
- CERLETTI, Alejandro A. Ensinar filosofia: da pergunta filosófica à proposta metodológica. In: KOHAN, Walter O. (Org.). **Filosofia: caminhos para seu ensino**. Rio de Janeiro: DP&A, 2004. p. 19-42.
- CHAUÍ, Marilena. Janela da alma, espelho do mundo. In: NOVAES, Adauto. **O olhar**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 31-61.
- DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Tradução de Peter Pál Pelbart. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2013.

DESCARTES, René. **Meditações**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996a.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996b.

DIDI-HUBERMAN, Georges. Ninguém pode olhar pelos outros: Uma conversa com Georges Didi-Huberman, operário do pensamento. Entrevista realizada por Mariano Horenstein em Paris (2016) e Buenos Aires (2017).

Tradução de Laura Veríssimo de Posadas e Gabriela Levy. **Revista Calibán**. Brasília, v. 16, n. 1, p. 171-188, 2018.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade II: o uso dos prazeres**. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). 3.ed. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.

FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros**. Curso dado no Collège de France (1982-1983). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010b.

FOUCAULT, Michel. **O corpo utópico, As heterotopias**. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: n-1 Edições, 2013.

FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II**. Curso no Collège de France (1983-1984). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

GROS, Frédéric. Situação de curso. In: FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). 3.ed. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 457-493.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Tradução de Enio Paulo Giachini. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2017.

LARROSA, Jorge. Tecnologias do eu e educação. In: SILVA, Tomaz Tadeu. **O Sujeito da Educação**. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 35-86.

LÓPEZ, Maximiliano Valerio. **Acontecimento e experiência no trabalho**

- filosófico com crianças.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.
- MASSCHELEIN, Jan. E-ducando o Olhar: a necessidade de uma pedagogia pobre. **Revista Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 35-48, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre educação.** 7.ed. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2014.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência.** Tradução de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- PLATÃO. **Diálogos.** Fedro – Cartas – O Primeiro Alcibíades. Belém: Ed. Universitária UFPA, 2007, p. 282-283.
- OLIVEIRA, Jelson. “Nós” de Nietzsche: um pronome plural para a amizade e uma nova expressão para filosofia. **Cadernos de ética e filosofia política**, v.1, n. 20, São Paulo, 2012.
- OLIVEIRA, Jelson. **Elogio à simplicidade.** 2. ed. Curitiba: PUCPRes, 2016.
- RIBEIRO, Cintya Regina. “Pensamento do fora’, conhecimento e pensamento em educação: conversações com Michel Foucault”. **Educação e Pesquisa.**, v. 37, n. 3, São Paulo, set./nov., 2011, p. 613-628.
- SÊNECA, Lúcio Aneu. **Cartas à Lucílio.** Tradução de J. A. Segurado e Campos. 4.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. Dr. Nietzsche curricularista – com uma pequena ajuda do professor Deleuze. In: MOREIRA, Antônio Flávio. MACEDO, Elizabeth Fernandes (orgs.). **Currículo, práticas pedagógicas e identidades.** Porto: Ed Porto, 2002. p. 35-52.
- VEIGA-NETO, Alfredo. Olhares... In: COSTA, Marisa V. (Org.) **Caminhos investigativos: novos olhares na pesquisa em educação.** 2. Ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p. 23-38.

Artigo recebido em: 27/02/2022

Artigo aprovado em: 20/03/2022

Artigo publicado em: 30/04/2022