

PROSPECÇÕES ENTRE WITTGENSTEIN E FOUCAULT SOBRE A FORMA DE VIDA FILOSÓFICA

PROSPECTIONS BETWEEN WITTGENSTEIN AND FOUCAULT ABOUT THE PHILOSOPHICAL LIFE FORM

Mauricio Silva Alves¹
Tiago Eurico de Lacerda²

RESUMO: A proposta em questão se debruça sobre o conceito de forma de vida filosófica remetendo a filosofia ao âmbito da atividade prática. Seja do cuidado com a linguagem, sem esquecer o contexto em que está inserida, contexto esse que é próprio da humanidade, que se redireciona no modo em que ver as coisas (e a isto compreendemos delas). Ou seja, é fundamental evidenciar nas condições de vida da atualidade, a relação ética do sujeito no processo de subjetivação em sua relação com as verdades. Em Foucault temos a conexão de forma de vida e espiritualidade como o conjunto de buscas, práticas e experiências, as quais podem ser purificações, exercícios ascéticos, renúncias, conversões de olhar e/ou modificações da existência em direção a uma vida sábia, soberana, que tem compromisso com o cuidado de si e do outro, sem esquecer os infortúnios e a felicidade que cercam essa forma de viver.

PALAVRAS-CHAVE: Forma de vida. Prática. Sabedoria. Cuidado de si.

ABSTRACT: The proposal in question focuses on the concept of a philosophical way of life remitting philosophy to the scope of practical activity. Be careful with the language, without forgetting the context in which it is inserted, a context that is characteristic of humanity, which is redirected in the way in which we see things (and we understand them from this). In other words, it is essential to highlight in the current conditions of life, the subject's ethical relationship in the process of subjectification in its relationship with truths. In Foucault we have the connection of life form and spirituality as the set of searches, practices and experiences, which can be purifications, ascetic exercises, renunciations, conversions of look and / or changes of existence towards a wise, sovereign, who is committed to taking care of himself and the other, without forgetting the misfortunes and happiness that surround this way of living.

KEYWORDS: Way of life. Practice. Wisdom. Take care of yourself.

INTRODUÇÃO

A importância de Wittgenstein e Foucault na contemporaneidade é inegável para quem se ocupa do exercício da filosofia prática, segundo Mendonça, nessa perspectiva, ao pensarmos o ensino de filosofia, “Foucault é uma referência certa, Wittgenstein, ‘uma incógnita’” (2014,

1 Doutorando em Filosofia pela UNISINOS e Mestre em Filosofia pela PUC-PR. Professor na Universidade Estadual de Feira de Santana, UEFS. E-mail: mauriciosilva_alves@yahoo.com.br

2 Pós-doutorando em Educação e Doutor em Filosofia pela PUC-PR. Professor de Filosofia na SEED-PR. E-mail: tel.filosofia@gmail.com

p. 504). Contudo o intento desse trabalho é mostrar que assim como Foucault, Wittgenstein também tem muito a ensinar sobre a filosofia como atividade prática, ou como trataremos neste artigo, como forma de vida. Utilizando-se da ideia de filosofia como atividade, exemplo tão utilizado por Wittgenstein no *Tractatus e nos Cadernos* de 25 de maio de 1915, que nos leva a compreender melhor as intenções de Wittgenstein no *Tractatus*. Se partirmos da noção do *cuidar de si mesmo* em Foucault perceberemos uma aproximação dessa noção com a forma de vida pensada e apontada por Hadot como “abandono de si mesmo” (2002, p. 387). Uma espécie de filosofia e reflexão pautada e voltada à época helenística e romana que nos conduz a um modo de vida, uma maneira de ser de alguém que enfrenta a vida da maneira mais sábia possível.

1 WITTGENSTEIN E A FORMA DE VIDA FILOSÓFICA

Wittgenstein, em *Cultura e Valor*, nos enriquece com a sua concepção: “O trabalho em filosofia – como muitas vezes o trabalho em arquitetura – é antes de tudo um trabalho sobre Si-mesmo. Trata-se de trabalho em uma concepção própria, no modo em que vemos as coisas (e a isto que compreendemos delas)” (2000, p. 33). Para uma melhor compreensão dessa concepção da filosofia como trabalho sobre Si-mesmo, se faz oportuna a menção da ideia de forma de vida (*Lebensform*) especificamente, não muito utilizado por Wittgenstein em seus últimos escritos.

Ao dizer nas *investigações*, que a linguagem pode ser comparada a jogos, Wittgenstein também dirá que tais jogos são parte de uma atividade ou uma forma de vida (*Lebensform*). Tal ideia é uma das noções mais discutidas em sua obra. O conceito de (*Lebensform*) é um conceito vago em sua obra, não tendo uma definição precisa. Além disso, tal expressão aparece poucas vezes (SPICA, 2011, p. 118).

Assim, o conceito de *forma de vida* nos dá aporte para compreendermos a linguagem como uma atividade, pois “representar uma linguagem é representar uma forma de vida” (WITTGENSTEIN, 1996; IF, §19); diante disso, nos surge a questão: Afinal, o que é uma forma de vida para Wittgenstein? Quando estamos inseridos numa linguagem não podemos perder de vista que esta está em um contexto, e o contexto pode ser de atividades não linguísticas, para Glock “a forma de vida está interligada em atividades não linguísticas, devendo ser compreendidas dentro destes contextos” (1998, p. 174). Disso podemos inferir que a forma de vida é um distintivo que nos permite imaginar algo além da linguagem, ou seja, o contexto no qual ela está inserida. A forma de vida pode ser pensada como algo propriamente humano, por isso, “é justamente que não podemos nos ater somente aos signos linguísticos, mas entender a vida no qual este signo está inserido” (SPICA, 2011, p. 122). Vista desse modo, a forma de vida, escapa de quaisquer conceituações que pretendem colocar fronteiras epistemológicas a ela.

A forma de vida, assim como os jogos de linguagem, possui um dinamismo próprio que não impedem que ela seja em si mesma fundamentada. Esse fundamento não é algo rígido, que basta-se a si mesmo. A multiplicidade de características, é pressuposto que leva desde sentimentos até às crenças religiosas, normas epistemológicas e científicas, aquilo que são propriamente parte da linguagem humana. Corroborando com essa ideia Spica explicita que:

Fazem parte da linguagem humana algumas características biológicas, como a capacidade de nosso cérebro calcular, mas também, características antropológicas, fruto de nossas vidas práticas, de nossas comunidades e costumes, como por

.....
 exemplo, o ensino do cálculo. Ao contrário do que defendia no *Tractatus* de que a linguagem era uma rede tecida por ligações lógicas, agora ela passa a ser tecida nas interações e práticas sociais (2011, p. 122).

A diferença entre o jogo de linguagem e a forma de vida reside no seguinte aspecto: enquanto o jogo de linguagem exige que se tenha a regra, vivências e referências que me possibilitem operar, a forma de vida me dá a imagem do mundo, ela não se deixa apreender por regras, mas se orienta pelo cotidiano, pelo agir diário e nele enriquece as crenças e certezas³. É nessa prática cotidiana que encontramos a firmeza do conceito e seus fundamentos. Essa prática vai sendo lapidada pelo uso linguístico. Onde há a falha das regras, onde elas deixam uma lacuna, aí é chamada a prática cotidiana firmada em uma forma de vida. “Porque uma forma de vida é muito mais que simplesmente regras, ela é o conjunto maior das vivências, sentenças e crenças a partir da qual as próprias regras surgiram” (SPICA, 2011, p. 123). Aqui reside a preleção sobre a forma de vida que se desdobra no cuidado de si mesmo, “no modo em que vemos as coisas (e a isto compreendemos delas⁴). Ou seja, é fundamental evidenciar nas condições de vida da atualidade, a relação ética do sujeito no processo de subjetivação em sua relação com as verdades.

A mudança que ocorre é aquela pela qual se vê o mundo da vida, onde a vida aparece corporificada. Para Hadot, nós “filosofamos a partir de uma forma de vida” (1962, p. 343), assim, a justificação filosófica é a que se estabelece a “forma de vida” a partir da qual se sedimenta a relação e o exercício da vida. Hadot ainda defende em *Jeux de langage et philosophie* que:

a filosofia está sempre em um certo jogo de linguagem, isto é, dentro de uma certa ação/prática, dentro de um modo de vida, e é impossível de dar um sentido às teses dos filósofos sem lhe situar dentro do seu jogo de linguagem (1962, p. 340).

Denota-se assim a justificativa defendida por Hadot: só se filosofa dentro de um jogo de linguagem específico, ou conformado ao pensamento wittgensteiniano, em uma ação e uma forma de vida que significa à nossa fala. Para Hadot, o filosofar numa forma de vida destitui a ideia de que a linguagem, tenha sempre o mesmo fim; Wittgenstein, também desbanca a ideia de que a linguagem filosófica opera de uma maneira uniforme.

Nesse contexto, o que cabe a forma de vida? Tomando por base a proposição: “a filosofia é a atividade de um trabalho sobre si mesmo”, tem-se a delimitação de um campo ético e não somente epistêmico, a ordem ética que redireciona a vida, que põe em ordem a própria vida como lemos em *Cultura e Valor* de Wittgenstein: “eu não devia ser mais do que um espelho em que o meu leitor pudesse ver o seu próprio pensamento com todas as suas disformidades para que, assim auxiliado, o pudesse pôr em ordem” (2000, p. 35). Aqui tem-se a tomada de forma de “exercício espiritual” dos escritos de Wittgenstein, pois aquele que lê se põe em marcha para prática, e acaba se exercitando: “é importante para mim [este que lê] ir modificando a minha postura [grifo nosso] ao filosofar, não permanecer muito tempo sobre a mesma perna, para não ficar perro” (idem, p. 48).

O que reivindica Wittgenstein é uma mudança de postura em relação ao filosofar, o que se quer com a filosofia, não se trata mais de uma limitação da linguagem tanto no uso quanto na sua prática cotidiana, que só alcança aquilo que lhe é permitido, ou seja, a capacidade de se fazer uma imagem do mundo, tanto dentro quanto fora do jogo de linguagem, está subordinada a nossa forma de vida, uma postura para corrigir as disformidades causadas pelas

3 Veja- em *Da certeza*, parágrafos 94-95.

4 *Cultura e Valor*, p. 33.

explicações dos jogos de linguagem, como se lê nas *Investigações Filosóficas*: “Não se trata de uma explicação de um jogo de linguagem através de nossas vivências, mas da constatação de um jogo de linguagem” (WITTGENSTEIN, 1996, § 655). Portanto a forma de vida é uma mera explicação pautada na representação de uma imagem do mundo, ela dá a própria imagem do mundo, sem pautas no seguimento de regras, a regra nos dá fundamento para nossas atividades, mas sua significância está estritamente ligada a práxis de uma comunidade quando usa a linguagem. Logo, seguir regras está estritamente ligada a práxis coletiva dos jogos de linguagem, e não a forma de vida, pois esta vinculação apriorística a condicionaria: “Porque uma forma de vida é muito mais que simplesmente regras, ela é o conjunto maior das vivências, sentenças e crenças a partir da qual as próprias regras surgiram” (SPICA, 2011, p. 123).

2 FOUCAULT E A FORMA DE VIDA FILOSÓFICA

Foucault se propõe a estudar a constituição do sujeito moderno. Se por um lado ele busca uma compreensão para a filosofia, por outro ele a diferencia de uma espiritualidade. Enquanto a filosofia é “o que faz com que haja e possa haver verdadeiro e falso, [...] forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade” (2006, p. 19), espiritualidade, conforme Foucault na *Hermenêutica do sujeito* é:

o conjunto de buscas, práticas e experiências, as quais podem ser purificações, exercícios ascéticos, renúncias, conversões de olhar e/ou modificações da existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser do indivíduo, o preço a pagar pelo acesso à verdade (2006, p. 19).

18

Ele também se preocupa com a *epimelêia heautou*, o cuidar de si mesmo. Essa perpassa também pela ideia de “*enkráteia*: O domínio de si sobre si” (2006, p. 144). Liberdade, não aos moldes dos modernos, mas um processo de dominar a si mesmo. Isso se aproxima do que podemos chamar de forma de vida. Salientamos que ele apresenta uma compreensão de filosofia que também se aproxima das ideias de Pierre Hadot, apesar de não fazer isso explicitamente, ele menciona Hadot apenas na introdução ao *Uso dos Prazeres* sem especificar sua influência. A ideia central estava ligada à busca de compreensão do comportamento sexual como objeto de estudo da moral. Ele estava interessado na vida, não na compreensão de vida da antiguidade, mas na atualização da mesma nos tempos hodiernos.

Tal forma de vida é uma recusa dos procedimentos de sujeição e subjetivação que através dos mecanismos e procedimentos do biopoder, cria sujeitos submissos e reprodutores de normas que aniquilam a sua subjetividade, a saída sugerida por Foucault é a “recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposta há vários séculos” (FOUCAULT, 1995, p. 239) com proibições referentes à sexualidade e os sentimentos que tais ações encobriam. Como deixamos e em qual momento permitimos que um processo externo nos constrangesse a ponto de nos privar de alguns prazeres? Ele busca no mundo helenístico uma resposta para compreender o presente. Pois antes os indivíduos tinham uma vida mais isolada uns dos outros, havia também uma valorização do cuidado consigo mesmo, todavia de cunho socrático.

Tal cuidado pode nos remeter à autarquia de que não precisamos de nada externo a nós mesmos para encontrarmos o sentido da vida e a verdade dentro de nós mesmos. Mas com um salto para o cristianismo, percebemos que tal cuidado consigo mesmo passou a não ser visto com os mesmos bons olhos, beirava agora a uma imoralidade. É necessário uma renúncia de si para encontrar um caminho de paz e salvação.

É no quadro dessa cultura de si, de seus temas e de suas práticas que foram desenvolvidas no primeiro século de nossa era, as reflexões sobre a moral dos prazeres; é preciso olhar para esse lado a fim de compreender as transformações que puderam afetar essa moral. (...) o campo daquilo que podia ser proibido em nada se ampliou e não se procurou organizar sistemas de proibições mais autoritárias e mais eficazes. A mudança concerne muito mais à maneira pela qual o indivíduo deve se constituir como sujeito moral (FOUCAULT, 1985, p. 72).

Porém a salvação pretendida pelo cristianismo não perpassa pela mesma lógica socrática e dialética no sentido de encontrar dentro de si as respostas do mundo e da vida, mas agora é preciso encontrar a verdade pelos mestres que possuem o discurso do caminho certo para um cuidado de si e da vida. Mas se o indivíduo não se propuser a conhecer a si mesmo, nada adiantaria receber orientações alheias para uma vida boa. A revelação do conhecimento de si é expressa pela confissão pública de fraquezas e a busca de penitências para conseguir melhorar quem somos após descobrir o quanto falhamos e precisamos dos rituais penitenciais.

A intensificação pela criação de novas formas de vida nos encaminha para pensar a existência na contemporaneidade. Na verdade, próximo ao conceito de forma de vida de Wittgenstein, mas com um salto mais próximo de uma estética da existência, Foucault, exprime seu espanto acerca da aproximação entre a problemática contemporânea e a da antiguidade, permitindo-lhe uma teorização sobre os indivíduos e a modelagem de formas de vida que permitam o escape de sujeições impostas na atualidade.

Nessa empreitada, define-se em perceber a filosofia como aquela que pode moldar e problematizar as práticas discursivas que ofuscam as formas de vida. “O pensamento é a liberdade com relação ao que se faz, o movimento pelo qual se toma distância desse fazer, constituindo-o como objeto e refletindo sobre ele como problema” (FOUCAULT 1999, p. 24). Deste modo, a filosofia como o molde para a forma de vida, como um trabalho específico do pensamento pode ser entendida como:

o conjunto das práticas discursivas ou não discursivas que faz alguma coisa entrar no jogo do verdadeiro e do falso e a constitui como objeto para o pensamento (seja sob a forma de reflexão moral, do conhecimento científico, da análise política, etc.) (FOUCAULT, 1984, p. 76).

Sobre estas práticas discursivas, que são próprias da modernidade, Foucault não vê com maus olhos, mas entende que é a aposta na filosofia como trabalho sobre o pensamento, o pensamento de si, o pensamento sobre uma nova forma de viver; ele questiona: “o que é filosofar hoje em dia – quero dizer, a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento?” (FOUCAULT, 1984a, p. 13). Pois bem, não seria essa uma dobradiça da filosofia para pensar a forma de vida já que a filosofia em Foucault não se reduz a uma teorização, mas se mantém na trilha de uma prática, uma dinâmica sobre a vida?

A filosofia é o movimento pelo qual nos libertamos – com esforços, hesitações, sonhos e ilusões – daquilo que passa por verdadeiro, a fim de buscar outras regras do jogo. A filosofia é o deslocamento e a transformação das molduras de pensamento, a modificação dos valores estabelecidos, e todo o trabalho que se faz para pensar diferentemente, para fazer diversamente, para tornar-se outro do que se é (FOUCAULT, 1980, p. 06).

A filosofia cabe aqui a tarefa de pensar a forma de vida de forma crítica, que

ultrapasse a mera erudição, que emoldure o pensamento para além das modificações e valores estabelecidos. Aqui podemos conceber a filosofia como forma de vida, que tem como função a responsabilidade com o pensar e o viver formas de vida críticas “dentro do pluralismo inerente aos modos de viver” (RUIZ, 2015, p. 17).

Em Hadot encontramos sustentação para a prática da filosofia como forma-de-vida, a *epiméleia heautou*, compreendida como um trabalho espiritual empreendido pelo sujeito em sua vida. Para Hadot, a prática da *epiméleia heautou* torna o sujeito cada vez mais livre, o sujeito se dista das paixões e pode ascender a sabedoria universal. A filosofia como forma de vida. Passemos a nossa prospecção.

3 A EPIMÉLEIA HEAUTOU COMO FORMA-DE-VIDA

É estreita a relação feita por Foucault sobre a *epiméleia heautou* e a forma-de-vida como disposta na hermenêutica do Sujeito: “conjunto de buscas, práticas e experiências, as quais podem ser purificações, exercícios ascéticos, renúncias, conversões de olhar e/ou modificações da existência, etc., (2006, p. 19). Pode-se perceber que Foucault não menciona o vocábulo forma de vida, mas aqui podemos compreender o deslocamento da prática da *epiméleia heautou* da Grécia Antiga para os nossos dias, desembocando numa atitude ética incondicional para todo sujeito inserido em uma forma de vida, num contexto social.

Os séc. I e II, a saber: mesmo fora das instituições, dos grupos, dos indivíduos que, em nome da Filosofia, reivindicavam o magistério da prática de si, essa prática se tornou uma prática social. Começou a se desenvolver entre indivíduos que, propriamente falando, não eram do ofício. Houve toda uma tendência a exercer, difundir, desenvolver a prática de si fora mesmo da instituição filosófica, fora mesmo da profissão filosófica, e a fazer dela um modo determinado de relação entre os indivíduos (FOUCAULT, 2006, p. 191-192).

Na *Hermenêutica do Sujeito* encontramos a questão da ocupação de si com vistas a si mesmo e não com vistas ao bom funcionamento da sociedade esse fator nos leva a melhor definição da *epiméleia heautou* como forma de vida, isto é, como elemento incondicionado da existência do sujeito a preocupar-se com o cuidado de si, e não somente com o governo dos outros:

Primeiro, ocupar-se consigo tornou-se um princípio geral e incondicional, um imperativo que se impõe a todos, durante todo o tempo e sem condição de status. Segundo a razão de ser de ocupar-se consigo não é mais uma atividade bem particular, a que consiste em governar os outros. Parece que ocupar-se consigo não tem por finalidade última este objeto particular e privilegiado que é a cidade, pois, se se ocupa consigo agora, é por si mesmo e com finalidade em si mesmo (FOUCAULT, 2006, p. 103).

A questão da *epiméleia heautou* como forma de vida, nos impele a uma universalização do cuidado de si, agora como uma espiritualidade universalizada que Foucault nomeia de *gnôthi seautou*, ou seja, “é o conhecimento de si, é o imperativo ‘conhece-te a ti mesmo’ que recobre inteiramente e ocupa todo o lugar liberado pelo imperativo ‘cuida de ti mesmo’” (FOUCAULT, 2006, p. 508). O cuidado de si torna a vida soberana, pois abre se fundamenta nas relações do sujeito com os outros como Foucault dispõe na obra *A Coragem da Verdade*:

A vida soberana é uma vida benéfica e também se funda e se abre na relação com os outros. Arrigando na relação de posse, de gozo e de prazer consigo mesmo. Pode também adquirir duas formas:

- 1- Relação do tipo pessoal, de ajuda, de socorro espiritual, de ajuda.
2- Relação de cuidado. Amigo (2011, p. 239).

A vida soberana, é a vida que se estende ao outro em forma de cuidado tomada como forma de vida pelo sábio, em seu mais puro esplendor e dignidade:

A vida soberana é, portanto, uma vida de cuidado que você dá ao gênero humano de forma universal. O sábio levando uma vida soberana vai ser útil aos outros... Uma vida soberana é uma vida de alcance universal, pelo esplendor, pelo brilho com que orna o gênero humano (FOUCAULT, 2011, p. 239).

Ser soberano implica ser sábio⁵ que conseqüentemente, sabe que está inserido em uma forma de vida que possibilita a utilidade para os outros, uma vida compreendida de ajuda mútua, sem embaraços ou dificuldades.

Ser soberano sobre si e ser útil aos outros, gozar de si mesmo, e somente a si mesmo, e, ao mesmo tempo, proporcionar aos outros uma ajuda sem embaraços; suas dificuldades, suas desgraças, eventualmente, não passam de uma só e mesma coisa (FOUCAULT, 2011, p. 240).

Ser sábio indica também ser desprendido, a tal ponto que deve levar o compromisso com esta forma de vida filosófica⁶ até as últimas conseqüências:

Em certo sentido, a vida filosófica é dívida. Assim como a Apologia de Sócrates, em que ele se intitulava uma missão que deveria ser cumprida. A missão deve ser cumprida até as últimas conseqüências. A morte. A missão o ligava pessoalmente a uma tarefa (FOUCAULT, 2011, p. 260).

A vida sábia tem, portanto, um compromisso com os infortúnios da felicidade e da infelicidade do cuidado de si e do outro:

A felicidade e a infelicidade, a boa ou a má sorte, a servidão e a liberdade”. Pode-se exercer uma autoridade maior que essa? Não é isso, [falar da felicidade e a infelicidade, a boa ou a má sorte, a servidão e a liberdade] não é isso o verdadeiro *politéuēsthai*? O cínico é um associado do governo do universo. O *politéuēsthai* não é nem o da cidade nem o do Estado, mas o do mundo inteiro. Aí está o tema da reversão dos cínicos. (FOUCAULT, 2011, p. 267-68).

Quanto a posição de Hadot sobre esse cuidado de si, é tomada com uma ultrapassagem mais significativa, a qual nos permite trazer à guisa o que nos propomos no título:

[Aquele que cuida de si] identifica-se, assim a um ‘outro’, que é a Natureza, a Razão universal, presente em cada um. Trata-se de uma transformação radical das perspectivas, uma dimensão universalista e cósmica, sobre a qual M. Foucault, parece-me, não insistiu de maneira suficiente: a interiorização é ultrapassagem de si e universalização (HADOT, 2002, p. 330).

5 O sábio nunca deixa de ser rei, pois não precisa de ornamentos que o tornem visível para os homens. A sua vida íntegra é seu ornamento (FOUCAULT, 2011, p. 244-245).

6 Essa tarefa humilde e rústica requer uma série de renúncias, e é ao mesmo tempo a mais benéfica e a mais elevada. Ela é útil aos homens e a todos os homens. (FOUCAULT, 2011, p. 266).

Com esta explanação de Hadot, torna-se claro o aspecto fundamental da *epiméleia heautou* como forma de vida, o cuidado de si no Helenismo não se tratava não era apenas uma conduta moral, mas uma configuração de forma de vida que envolvia quem a praticava, pois era um modo de existir e não apenas uma proposição ética.

A proposta de Hadot parece distar da proposta de Foucault pois, com ela a *epiméleia heautou* não se reduz a um cuidado do eu, de forma solipsista, mas uma adequação a “sabedoria universal” (HADOT, 2002, p. 310). Há neste sentido uma elevação do eu ao patamar de destaque, não mais cuidar de si como uma sabedoria introspectiva e individualizante, mas adquirir a consciência universal, uma forma-de-vida que reconhece as demais formas-de-vida que circundam a sua existência.

Passa-se assim a entender esse cuidado de si como uma “expansão do eu... uma identificação com a Razão Objetiva” (HADOT, 2004, p. 189-201). Temos assim uma estética da existência e uma concepção da *epiméleia heautou* como forma de vida que não pode ser dissociada do componente espiritual, nem pode ser entendida como algo solipsista, mas uma prática universal propiciando a todo sujeito o privilégio de ultrapassagem de si e da universalização.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se para Wittgenstein “a forma de vida está interligada em atividades não linguísticas, devendo ser compreendidas dentro destes contextos” (GLOCK, 1998, p. 174). Disto pode se inferir que a forma de vida é um distintivo que nos permite ir mais além do que simplesmente cuidar da linguagem, mas atentar-se ao contexto no qual ela está inserida. Assim, tentou-se neste artigo demonstrar que forma de vida pode ser pensada como algo propriamente humano, é justamente por essa razão que não se pode reduzi-la os signos linguísticos, mas entender a vida no qual este signo está inserido.

A forma de vida sob a ótica de Wittgenstein deve ser aquele trabalho que nos impulsiona ao trabalho sobre si mesmo como menciona em sua obra *Cultura e Valor*: “O trabalho em filosofia –como muitas vezes o trabalho em arquitetura- é antes de tudo um trabalho sobre Si-mesmo. Trata-se de trabalho em uma concepção própria. No modo em que vemos as coisas (e a isto que compreendemos delas)” (2000, p. 33).

A forma de vida em Foucault tem um caráter de resistência, vigilância e inspeção ética para com a humanidade. Esse é um dos maiores serviços que se pode prestar aos homens. É aderir a uma forma de vida que se propõe ao cuidado de si e ao cuidado com o outro. Esta deve ser a felicidade e infelicidade do homem sábio, aquele, como já explanamos, que tem responsabilidade com a humanidade inteira.

Neste sentido, pensar o conceito de forma de vida em Wittgenstein quanto em Foucault, nos remete ao compromisso com o outro, com a vida desprendida de pactos com os reducionismos, desprendida de um solipsismo, uma vida soberana, pautada no compromisso com a ética do cuidado de si e do outro como distintivo que ativa a sabedoria universal.

REFERÊNCIAS

FOUCAULT, Michel. Le Philosophe masqué (entrevista de C. Delacampagne). *In.*: **Le Monde**, n. 10945, de 06 de abril de 1980. Disponível em: <http://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/filosofo.pdf>. Acesso em: 18 de jul. 2021.

_____, Michel. **A coragem da verdade**: curso dado no Collège de France (1983-1984). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

_____, Michel. **História da sexualidade 2**: o uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Graal, 1984a.

_____, Michel. **História da Sexualidade 3**: O Cuidado de Si. Rio de Janeiro, Graal, 1985.

_____, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____, Michel. O cuidado com a verdade. *In*: ESCOBAR, C. H. (Org.). M. Foucault, 1926/1984. **O dossiê**: últimas entrevistas. Rio de Janeiro: Taurus, 1984.

_____, Michel. O sujeito e o poder. *In*: RABINOW, Paul.; DREYFUS, H. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica**: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____, Michel. Política da Verdade: Paul Rabinow entrevista Michel Foucault. *In*: RABINOW, Paul. **Antropologia da Razão**: ensaios de Paul Rabinow. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

GLOCK, Hans-Johann. **Dicionário de Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1998.

HADOT, Pierre. **Jeux de langage et philosophie**. Revue de Métaphysique et de Morale. Année 67, N° 3, p. 330-343. France: Presses Universitaires de France, 1962.

_____, Pierre. **Exercices spirituels et philosophie antique**. Paris: Albin Michel, 2002.

HADOT, Pierre. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. São Paulo: É realizações, 2014.

_____, Pierre. **La filosofia como forma de vida**. Conversaciones com Jannie Carlier y Arnold I Davidson. Espanha: Alpha Decay, 2014.

_____, Pierre. **Não se esqueça de viver**: Goethe e a tradição dos exercícios espirituais. São Paulo: É realizações, 2019.

_____, Pierre. **Wittgenstein e os limites da Linguagem**. São Paulo: É realizações, 2014.

RUIZ, Castor Bartolomé. A filosofia como Forma de Vida. *In.*: **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**. Edição 461 23 de março de 2015. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/5838-castor-bartolome-ruiz-17>. Acesso em: 22 de mar. de 2021.

SPICA, Marciano Adílio. **A religião para além do silêncio**: Reflexões a partir dos escritos de Wittgenstein sobre a religião. Curitiba, PR: CRV, 2011.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Cultura e valor**. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____, Ludwig. **Da certeza**. Lisboa: Edições 70, 1998.

_____, Ludwig. **Investigações Filosóficas**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

MENDONÇA, José Carlos. No ‘jogo filosófico’ de Wittgenstein e Foucault, o ‘ensino de filosofia’ em xeque: e agora professor/filósofo? *In.*: **Sistema de Eventos Acadêmicos da UFMT**, Seminário do ICHS – Humanidades em Contexto: saberes e interpretações (2014). Disponível em: <https://eventosacademicos.ufmt.br/index.php/seminarioichs/seminarioichs2014/paper/view/1595>. Acesso em: 18 de jul. de 2021.

