



ARTÍCULO | ARTIGO

Fermentario N. 8, Vol. 2 (2014)

ISSN 1688 6151

Instituto de Educación, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación,
Universidad de la República. www.fhuce.edu.uy

Faculdade de Educação, UNICAMP. www.fe.unicamp.br

Foucault e a espiritualidade como o real da filosofia: do ultrapassamento de si ao ultrapassamento do mundo.

Foucault y la espiritualidad como el real de la filosofía: superación de si y superación del mundo

Foucault and spirituality as the real of philosophy: from the surpassing of himself to surpassing of the world.

Alexandre Filordi de Carvalho¹

Resumo

O objetivo do texto é o de analisar a composição mutante da espiritualidade em Foucault com relação à verdade e como tal dimensão afeta a experiência do sujeito consigo mesmo, com os outros e com o mundo. Sustenta que o *érgon* filosófico é coextensivo à espiritualidade para, enfim, mostrar como o campo espiritual na filosofia antiga está indissociável da vida, ou da arte de viver, e do cuidado de si. A hipótese interpretativa é a de que espiritualidade antiga, tal como Foucault recepcionou de Hadot, apresenta o “sério na filosofia”. Ao cabo desse exercício, pretende-se evidenciar que o sujeito moderno perdeu a sua capacidade de ultrapassar o que o condiciona a ser, enquanto experiência subjetiva, por estar ligado à unificação das representações da identidade e do Estado.

Palavras-chave: Foucault, espiritualidade, filosofia, sujeito, subjetividade

Resumen

El objetivo del artículo es analizar la composición cambiante de la espiritualidad en Foucault con respecto a la verdad y como esta dimensión afecta a la experiencia del sujeto consigo

¹ Doutor em Filosofia e Doutor em Educação. Professor de Filosofia da Educação na Universidade Federal de São Paulo. Email: afilordi@gmail.com

mismo, con los demás y con el mundo. Sostiene que el *érgon* filosófico es la misma extensión que la espiritualidad para finalmente mostrar cómo la dimensión espiritual en la filosofía antigua es inseparable de la vida, o del arte de vivir, y cuidado de sí mismo. La hipótesis interpretativa es que la espiritualidad antigua como Foucault acogió de Hadot, presenta "el serio de la filosofía _". Al final de este ejercicio se pretende dar evidencia que el sujeto moderno ha perdido su capacidad para superar la condición de ser, mientras que dimensión de la experiencia subjetiva, ya que está vinculado a la unificación de las representaciones de la identidad y del Estado.

Palabras claves: Foucault, espiritualidade, filosofia, sujeto, subjetividad

Abstract

The aim of this text is to analyze the changing composition of spirituality in Foucault considering its relationship whit the truth and how such dimension affects the subject's experience with oneself, with others and with the world. Argues that the philosophical *érgon* is coextensive with spirituality to finally show how the spiritual dimension in ancient philosophy is inseparable from life, or the art of living, and self care. The interpretative hypothesis is that ancient spirituality, as Foucault took from Hadot, presents the "serious in the philosophy". At the end of this exercise is intended to show that the modern subject has lost its capacity to surpass that determines himself, while subjective experience, once he is linked to the unification of representations of identity and the State.

Key word: Foucault, spirituality, philosophy, subject, subjectivity

Introdução

O real da filosofia é a sua prática. Mais exatamente, o real da filosofia, não é a sua prática como prática do logos. Ou seja, não será a prática da filosofia como discurso, não será a prática da filosofia como diálogo. Será a prática da filosofia como "práticas", no plural, será a prática da filosofia em suas práticas, em seus exercícios (FOUCAULT, 2011, p.221).

No final da primeira aula de *A hermenêutica do sujeito*, Michel Foucault, a um só golpe, demoliu a consolidação dos espaços de verdade para os quais o sujeito, na história do pensamento ocidental, destinou-se como detentor de conhecimento e, ao mesmo tempo, explicitador das verdades que transfundiam no ato de conhecer. Todos os tipos de benefícios acumulados ao redor dessa experiência, quais sejam psicológicos ou sociais, e por que não dizer também filosóficos, dão prova da idade moderna desse mesmo sujeito. Ser moderno, portanto, é ser capaz de acessar e ascender-se à verdade do conhecimento. "A idade moderna das relações entre sujeito e verdade começa no dia em que postulamos que o sujeito, tal como ele é, é capaz de verdade" (FOUCUALT, 2004, p.24).

Mas é justamente essa forma de relação que condenou o sujeito moderno às amarras formais de uma verdade e de um conhecimento isentos de implicações com a sua transformação. Em tais circunstâncias, os domínios técnicos haveriam, cada vez mais, de afugentar o sujeito de um tipo de conhecimento e de um tipo de verdade que pudessem ser,

concomitantemente, concernentes ao seu modo de ser. Dessa maneira, na mesma proporção que Foucault diagnostica a idade moderna, nela mesma e com ela, recorda-nos, e aqui está a força do seu golpe, que esse sujeito não mais experimenta uma verdade a transitar em si mesmo e por suas próprias experiências: “a verdade não será capaz de salvar o sujeito” (FOUCAULT, 2004, p.24).

Fora dos axiomas científicos, fora dos sistemas epistemológicos, destituído das funções paradigmáticas, longe dos dogmas assentados sobre os princípios de identidade e dos condicionantes lógicos que fazem vingar o sentido da razão e da própria experiência com a consciência, o sujeito não é nada. E não seria justamente a dimensão indefinida da busca pelo progresso das verdades interpostas aí que condenou a experiência do sujeito, tal como a Sísifo, a fixar-se naquilo que o impossibilita ultrapassar os seus próprios condicionantes históricos, destinando-o às mesmas experiências de e com a verdade? E não estaria aí o Deus latente, como valor supremo, o inalcançável da velha unidade das virtudes platônicas, como ensejo desse sabido “sistema de conhecimento dos valores [que] culmina no conhecimento de Deus, que é, como Platão nos ensina, a medida de todas as coisas”? (JAEGER, 2003, p.1372)². E a verdade já não salva o sujeito por que justamente ele não precisa modificar-se com elas e por elas?

Em alguma dobra histórica, e é bem provável que tenha sido antes mesmo do fulgor de nosso momento cartesiano, o que passamos a saber como subjetividade veio a fixar-se nas mazelas das verdades constituídas. Sempre em busca de algo essencial, o homem se perdeu no fio partido de Ariadne. A sua capacidade de guiar-se, sempre iluminada por uma Razão fora de si mesma e estranha à sua experiência mais singular, escapava-lhe com a mesma intensidade na qual imaginava para ela dirigir-se. E talvez o mesmo tenha ocorrido com a filosofia. Essa amiga do saber, também é bem provável, perdeu-se nos fios cortados do conhecimento que não mais se encontram, tal como já fora um dia com o múltiplo-Uno-múltiplo dos estoicos e dos epicuristas. A filosofia, assim, partilha de nossa experiência com a história da verdade. E a essa altura, “a história da verdade entrou no seu período moderno no dia em que admitimos que o que dá acesso à verdade, as condições segundo as quais o sujeito pode ter acesso à verdade, é o conhecimento e tão-somente o conhecimento” (FOUCAULT, 2004, p.22).

Em uma primeira visada, talvez, pouca novidade pode se ver em tudo isso. Entretanto, quando Foucault trouxe à baila a questão da verdade que não salva mais o sujeito, ele estaria iniciando, a meu ver, uma redefinição dos canais históricos com os quais a verdade emerge enquanto possibilidade de experiência de transformação para o próprio sujeito. Se alongarmos o olhar para o contexto maior das pesquisas subsequentes ao curso de 1982, presenciaremos

² Vale recordar que Jaeger aponta que essa perspectiva ainda é algo insuperável para toda a filosofia: “Desde Aristóteles, que das *Leis* de Platão encaminhou pra a sua teologia estas duas fontes da certeza de Deus, até a *Crítica da Razão Prática*, de Kant, que, no fim de todas as suas ideias teóricas destinadas a derrubá-lo, voltou outra vez a desembocar praticamente nele, **nunca a Humanidade logrou, com a Filosofia, erguer-se acima deste conhecimento**” (2003, p.2374. *Grifos meus*)

Foucault a indagar: “acaso o que há de sério na filosofia não passa por outra parte?” (2011, p.231).

Esse “sério” na filosofia não poderia residir mais na relação verdade-conhecimento incapaz de salvar o sujeito. Sapiente ironia, é claro, que nega a própria metafísica, porém ao lançar mão de algo extremamente metafísico-teológico, como força de expressão, acaba por designar o fracasso dessa mesma relação: o homem, esse sujeito de conhecimento, é um ser estupidamente sem salvação, enquanto permanecer apenas nesse registro de compreensão e de possibilidade de ser. Toda a sua verdade reduz o seu mundo ao convencional e ao habitual, logocentrismo explicador incansável; cognocentrismo narcísico a voltar-se para si mesmo.

Neste texto, gostaria de experimentar a seguinte hipótese interpretativa. A compreensão da espiritualidade antiga, tal como Foucault recepciona de Hadot, utilizando-a ao seu modo, apresenta para nós o “sério” na filosofia. De um lado, porque a sua compreensão de espiritualidade visa a mostrar que o destino de nossa relação, sujeitos modernos que somos, com a verdade pode ser bem diferente e distinta daquela que nos condenou ao insuportável peso do conhecimento pelo conhecimento. Ou ainda, da obediência ao conhecimento pelo conhecimento. De outro lado, porque a espiritualidade redefine o próprio papel da filosofia, quer dizer, de um campo da história do pensamento que continua sendo crucial para constituir formas de produzir verdades.

Que tipos de verdades podem emergir daí? O que ocorre de novo? Foram essas indagações que remarcarão o propósito peculiar de Hadot (1989;1993;1995) ao conceber a filosofia antiga como arte de viver, como estilo de vida, como maneira de viver, com o intuito de apontar o quão esquecemos, desde a filosofia moderna, dessa dimensão, fechando-nos no círculo do discurso teórico. O que se salva, assim, não é uma volta ao inconsciente histórico reprimido. Mas como indicou o próprio Hadot, a análise histórica dessa perspectiva “visa igualmente a definição do modelo ético que o homem moderno pode descobrir na Antiguidade” (1989, p.267). E com isso, quem sabe, pensar em uma nova maneira de ser no mundo, uma vez que a espiritualidade será um tipo de crítica constituída em carne e osso às formas convencionais e habituais de se viver no mundo.

Eis Foucault latejando: acaso o que há de sério na filosofia não passa por outra parte? Não é em absoluto o advento do logocentrismo que se tem de decifrar na espiritualidade como o real da filosofia. “É o advento da filosofia, de uma filosofia na qual o próprio real da filosofia seria a prática de si sobre si” (FOUCAULT, 2011, p.232).

Se a espiritualidade pode ser o real da filosofia, decorre do fato de ser o seu campo algo que permite ao sujeito moderno, condenado ao círculo do conhecimento, poder repensar e indagar o lastro de sua composição em uma relação com o seu próprio modo de ser consigo mesmo e com o mundo. E para conduzir este exercício a bom termo, tentarei mostrar a composição mutante da espiritualidade em Foucault com relação à verdade e como tal dimensão afeta a experiência do sujeito consigo mesmo, os outros e o mundo, quer dizer, com os lugares onde a verdade não existe a não ser correlacionada com o que se vive e se pratica. Em seguida, analisarei o gradiente do *érgon* filosófico coextensivo à espiritualidade para, enfim,

mostrar como a dimensão espiritual na filosofia antiga está indissociável da vida, ou da arte de viver.

Ao cabo desse exercício o que me interessa é deixar em evidência o fio que perdemos enquanto capacidade de ultrapassar o que nos condiciona a ser, enquanto dimensão de experiência subjetiva. E, para tanto, indicarei um aspecto pouco considerado Foucault. Que perdemos a dimensão espiritual como o real da filosofia não por que o momento cartesiano teria separado o sujeito das formas do cuidar de si, dando lugar ao conhecimento restrito de si e das coisas. Mas porque, talvez, as multiplicidades das experiências com a verdade no âmbito da espiritualidade já entraram em deriva no projeto da *pax sit christiana universalis*, eco da *pax romana*, força de governo unificador e redutor, cada vez mais, de uma verdade própria da prática de si sobre si em nome de uma *Lei*: a obediência restrita, “obediência à ordem estabelecida”, ordem como “vivência silenciosa”, nos termos profundos de Paul Veyne (2010, p.204). E aqui, já me interessa pensar como Foucault: “o que no presente faz sentido para uma reflexão filosófica?” (2011, p.13).

A espiritualidade como o real da filosofia

Embora a menção direta à espiritualidade apareça com maior ênfase apenas no curso *A hermenêutica do sujeito* e em raros textos dos *Dits et Écrits IV*, praticamente esvaindo-se nos cursos subsequentes àquele, é possível afirmar que Foucault foi refinando a especificidade de suas temáticas ao redor do núcleo duro da própria espiritualidade. Assim, seria possível considerar que o conjunto das investigações foucaultianas ao redor da abrangente cultura de si na Antiguidade sempre se correlacionou direta ou indiretamente com as próprias experiências específicas que compõem o fundo problematizador da espiritualidade. Isso porque o que resguarda toda essa correlação indissolúvel é o fato de que tanto uma questão quanto outra colocam em evidência, na expressão de Hadot (1989), o jogo de esforços convocado na constituição de um e apenas um sujeito singular.

Dessa forma, subsistiria em todo o arsenal temático da cultura do cuidado de si a espiritualidade. Essa hipótese fica melhor entendida a seguir. É esclarecedor o próprio fato de Foucault (2004) condicionar o fundo histórico de suas análises da cultura do cuidado de si ao entendimento da constituição de uma ampla série de austeridade moral que, segundo ele, perpassaria certa dimensão socrático-platônica até o modo filosófico de fazer-se sujeito nos pitagóricos, nos estoicos, nos epicuristas, nos cínicos, nos neoplatônicos. De um lado, porque é justamente todo o jogo de esforços do sujeito na constituição de si que está em questão. Mesmo considerando os seus diferentes matizes, em cada um deles, é incontestável o plano do esforço do sujeito ao redor dos seguintes exercícios: meditação, alimentação, privação e estimulação de sentidos, escrita e leitura, escuta e fala, silêncio, uso dos prazeres, a economia do dia a dia, etc. Eles compõem a longitude de exercícios de pensamento, de exercícios éticos, de exercícios ascéticos, todos eles sendo a força motriz da obra a ser constituída: o próprio sujeito. Graças aos exercícios “o indivíduo se eleva à vida do Espírito objetivo, isto é, coloca-se

na perspectiva do Todo (Eternizar-se ultrapassando-se)” (HADOT, 1993, p.21)³. Portanto, a relação espiritual dar-se-ia pela materialização de uma série de exercícios implicados no esforço do sujeito em se auto-constituir-se.

De outro lado, a própria definição de espiritualidade, eivada das pesquisas de Hadot (1993; 1995), consagra-se a ir além das grades de compreensão recorrentes da constituição do sujeito. Nesse sentido, as teias da verdade-conhecimento nos condicionaram a certos adjetivos e qualificativos que importam ser superados: “psíquico’, ‘moral’, ‘ético’, ‘intelectual’, ‘pensamento’, ‘alma’” (HADOT, 1993, p.20). Para Hadot, tais termos não recobrem a riqueza e a complexidade do que envolve a amplitude do espiritual. Toda a plethora de exercícios visando a espiritualidade do indivíduo, sob as mais distintas práticas ascéticas, engajam-no em uma operação constante na transformação si, o que nunca está dado ou alcançado por completo. Com efeito, “a palavra ‘espiritual’ permite entender que os exercícios são a obra, não somente do pensamento, mas de todo o psiquismo do indivíduo e sobretudo revela as verdadeiras dimensões desses exercícios” (HADOT, 1993, p.21).

Aqui encontra-se o interesse de Foucault. Para ele, a espiritualidade é a transformação do modo de ser do sujeito. Mas a condição dessa transformação não está dada nas condições internas do ato de conhecer. Ademais, a relação do sujeito com as verdades no campo de sua transformação tampouco se encontra no interior de um conhecimento estritamente de ordem racional. Aqui, como ressaltou Hadot, “filosofar não é mais, como querem os sofistas, adquirir um saber, ou um saber-fazer, uma *sophia*, mas é colocar-se em questão a si mesmo, porque se provará o sentimento de não ser o que se deveria ser” (1995, p.56). A espiritualidade enseja as provas, e muitas vezes provações, com as quais o indivíduo se vale para ultrapassar o estado no qual se encontra. Ela visa o seu próprio modo de ser, ou seja, a sua constituição subjetiva derivada dos esforços e das aplicações em torno de sua autorrealização. Claro está, não existe sujeito dado na espiritualidade. É o que está por fazer, no fazer-se, que conta. Não à toa, Foucault ressalta a arte da existência, as técnicas de si, a ascese, o governo de si como

³ Pierre Hadot fez algumas considerações acerca do fato de Foucault, ao utilizar os seus trabalhos, esquecer, ou ignorar, que a dimensão subjetiva não poderia ser derivada da livre escolha do sujeito em um jogo centrado apenas em técnicas de si ou apenas em si mesmo (1989, 1993). Apesar de Hadot estar correto ao indicar a derrapagem de Foucault, sobretudo ao não privilegiar a relação dos exercícios estoicos e epicuristas “visando o fato de ultrapassar o si, a pensar e a agir em união com a Razão universal” (1989, p.263), ele lembra o fato de Foucault acertar ao enfatizar um tipo de “descrição de prática de si não apenas como estudo histórico, mas porque ele [Foucault] queria implicitamente oferecer ao homem contemporâneo um modelo de vida (que Foucault chama de ‘estética da existência’)” (HADOT, 1989, p.263). Concernente à crítica de Hadot, vale lembrar que interessa a Foucault muito mais o fato de pensar as práticas como exercícios a conjurar o destino do homem ocidental às verdades da relação restrita com o conhecimento. Foucault buscaria um si enquanto experiência fora do ego cartesiano, do *Sich* hegeliano ou do *Soi* psicanalítico para permitir ao sujeito uma abertura enquanto um si meramente experimental. Algo tão esquecido na história do pensamento ocidental e tão vivido em suas bases. Ademais, vale lembrar que as críticas de Hadot ao modo pelo qual Foucault opera o campo analítico da história do cuidado de si e da espiritualidade são mais voltadas à questão do *uso dos prazeres* pelo sujeito. Hadot reconhece (1989), aliás, que as suas críticas podem ser um tanto quanto precoces fora da análise da conjuntura da obra de Foucault, o que parece, de fato, ter ocorrido. Seja como for, a Foucault não interessaria a relação dos exercícios espirituais com o Todo: a Razão, a Natureza, por exemplo, tal como ressaltou Hadot. Foucault está mais interessado nos processos, nas técnicas e nos meios de tais exercícios enquanto afetação do sujeito na constituição de si mesmo, no governo de si mesmo, nas técnicas de formação de si mesmo, isto é, nas estratégias utilizadas para ele se elevar face a si mesmo.

fundo de suas preocupações com a cultura do cuidado de si, porém, conjugados com a espiritualidade:

o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade (FOUCAULT, 2004, p.19).

A ideia de que para nós a verdade não será mais capaz de salvar o sujeito está no fato de o sujeito moderna encontrar-se no outro polo do acesso à verdade. Longe das práticas e das experiências com a consubstanciação do exercício e do esforço para provar o que, em termos subjetivos, a existência humana é capaz de fazer, tal sujeito apenas reconhece a verdade tal como vai acessá-la por seus atos de conhecimento. As condições, para tanto, são, em primeiro lugar internas. Ele segue as verdades por suas regras enquanto “condições formais, condições objetivas, regras formais do método, estrutura do objeto a conhecer” (FOUCAULT, 2004, p.22). Essa relação intrínseca do conhecimento não exige nada dele, a não ser conhecer e acessar a verdade.

Mas também existem para o sujeito as condições extrínsecas. O tipo de conhecimento ao qual o sujeito acessará é co-dependente de suas condições culturais e morais, sem ignorar a própria sanidade cogitante que lhe convém. “É preciso ter realizado estudos, ter uma formação, inscrever-se em algum conselho científico [...] não tentar enganar os seus pares, é preciso que os interesses financeiros, de carreira ou de *status* ajustem-se de modo inteiramente aceitável as normas da pesquisa desinteressada, etc” (FOUCAULT, 2004, p.23). Seja como for, e Foucault faz questão de ressaltar, o ser do sujeito aqui não está posto em questão. O sujeito moderno é uma ficção, um pressuposto de uma verdade que não o transforma, ou ainda, que não afeta a sua subjetividade enquanto modo potencial de realização de uma obra de superação para si mesmo.

Diferentemente, a experiência com a verdade na conjuntura da espiritualidade convoca escolhas, decisões e engajamentos, por parte do sujeito, em um “saber-que-é-preciso-preferir, logo, um saber-viver” (HADOT, 1995, p.62). Jamais a verdade está dada de pleno direito a uma relação com o conhecimento. A espiritualidade denota a cisão impossível entre teoria e prática, pode-se dizer. O que se exige do sujeito para constituir-se enquanto tal é um vínculo tópico entre o saber pelo qual ele viverá, dado que o experimenta em atitudes, e a vida ligada, de modo umbilical, à arte de saber. Eis a espiritualidade como saber-viver.

Na espiritualidade, ademais, a verdade torna-se possível como algo que se prova, exigindo “a necessidade de que o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, torne-se, em certa medida e até certo ponto, outro que não ele mesmo, para ter direito à verdade” (FOUCAULT, 2004, p.20). Ao pagar um preço para experimentar a verdade, ao mesmo tempo, o sujeito coloca em jogo o seu ser mesmo de sujeito, pois tal como ele é, ele não é capaz de acessar a verdade. Por conseguinte, ele passar por uma transformação, ou conversão (*epistrophé*), que demanda formas diferentes de um trabalho (*áskesis*) sobre si. É após a modificação pela qual ele passa, sempre por intermédio de formas de atividades práticas sobre

si, que ele acessa a verdade: “o acesso à verdade produz efeitos que seguramente são consequência do procedimento espiritual realizado para atingi-la” (FOUCAULT, 2004, p.20). O sujeito transita, atravessa e transfigura-se pela verdade à medida que ele se transfigura juntamente com ela, transita sobre ela, pois é força transformadora, atravessando-a, e por ela sendo atravessado, com o intuito de potencializar uma consistência subjetiva digna do seu cuidado de si e do seu auto-governo.

Vista dessa maneira, não seria impreciso dizer que a espiritualidade permite a um determinado indivíduo uma mutação no nível de sua relação consigo mesmo, com os outros e com as coisas ao seu redor, tanto o mundo natural quanto espiritual. Para se utilizar uma imagem de Elias (1997), seria como se calibrasse de novo o fio da balança entre o Nós-Eu, permitindo ao sujeito uma experiência de uma nova maneira de ser e de estar no mundo. No curso *O governo de si e dos outros*, Foucault ao abordar o real da filosofia como o trabalho de si sobre si, mostra a existência de uma tríplice dimensão na relação da verdade com a constituição do sujeito. Foucault chama essas dimensões de círculos.

O primeiro círculo é composto da relação com o outro. Aqui se desponta o mestre. Sócrates já surge como a figura emblemática daquele cuja missão é mais do que fazer com que os homens tomem consciência de seus não-saberes. Enquanto mestre, contudo, indica que a incapacidade de alguém pode estar muito mais em defasagem com aquilo e para aquilo com o qual não consegue viver, do que com aquilo e para aquilo que não sabe ou deixa saber. É assim que cada mestre, ao depender de sua filiação filosófica ou de sua ligação com os exercícios espirituais, serve de guia para aqueles que não de aprender a conduzir a si mesmo. Ressalta-se, nesse sentido, que não existe uma verdade dada como pressuposto único e universal. A verdade pode até ser universal, válida para todos, como, por exemplo, a forma que se faz uso dos prazeres nos estoicos ou nos epicuristas. Entretanto, os exercícios espirituais se relativizam conforme a finalidade pretendida, ou melhor, segundo a teleologia do sujeito moral, como sublinhava Foucault (1998).

Ainda nesse círculo, o mestre é quem cuida do cuidado que o seu discípulo terá de dominar para aprender a transformar-se a si mesmo em sujeito de sua própria conduta. Logo, só se é mestre quem é capaz de morrer por aquilo que se vive, ou se pratica, ou se ensina. Há uma relação agonística incontornável na relação de mestria, portanto. Agonística pois revela que o trabalho de si para si é sempre um labor de dominação ativa, que exige um esforço e uma aplicação constantes. Na espiritualidade antiga, guiar, diferentemente do que será na pastoral cristã, não é fechar a experiência ao preço da ameaça de perder a alma ou de não alcançar a vida eterna. Guiar será coexperimentar com os discípulos o preço que se paga para viver uma determinada experiência com a verdade; será dar prova da modificação de si mesmo para que o outro se veja como possibilidade de transformar a sua própria substância ética; guiar não será sujeitar por sujeitar, mas um sujeitar-se porque vale a pena tornar-se o que ainda não se é. Na relação de mestria o guiar é forjar um sentimento de pertencimento. Sócrates, Sêneca, Epicuro, Epiteto, Sófocles, Diógenes, Cícero, etc., cada qual é um

acontecimento relacional. Cada qual, ao seu modo, uma possibilidade de pertencimento à comunidade humana, à arte de existir e ao empoderamento de certas experiências subjetivas.

É nessa direção que a subjetividade que pode surgir no campo dos exercícios espirituais não vem de um si instalado no próprio sujeito. Hadot (1989, p.262), não sem ironia, há de nos lembrar que “Sêneca não encontra a sua alegria em ‘Sêneca’”. Havia a relação concreta de Sêneca com “a Razão universal, interior a todos os homens e ao próprio cosmos” (HADOT, 1989, p.262). Mas havia também o conjunto de ligações de sua escola e com os seus discípulos, e com as artes de viver, os exercícios, a ascese, as práticas, o que veio a ser conhecido como estoicismo. Conviver com o mestre é ligar-se à uma comunidade de experiência, à uma multidão de possíveis para a experiência do ser e do estar com os outros e consigo mesmo no mundo.

Ora, mas o que potencializa e dá sentido ao círculo do outro é a sua imbricação com o próximo círculo, o das práticas. De modo mais preciso, com as ações necessárias para o vínculo com a verdade e com o pertencimento à verdade. E para não recair na repetição das descrições que Foucault faz da miríade dessas ações, penso ser interessante destacar uma.

Em *A hermenêutica do sujeito* (2004) tem-se conhecimento das condições pelas quais Sócrates reprova Alcibiades de não dominar a si mesmo. Os seus pendores para o uso dos prazeres descontrolados e para a entrega à vaidade causavam-lhe destempero. Impossível de governar a si próprio, seria impossível a Alcibiades governar aos outros. Para ser um bom governador, antes de mais nada, ele deveria aprender a governar a si mesmo.

Em *O governo de si e dos outros* (2011), a figura de Alcibiades é retomada, trazendo novos elementos. Remetendo-se à carta VII de Platão, Foucault também mostra que Alcibiades falha porque confiava apenas em sua linhagem nobre. Ele queria apenas se munir do *logos* filosófico, na ilusão de que isso bastava-lhe para governar. Mas Sócrates continua mostrando a ele que o discurso racional é insuficiente para que ele pudesse ocupar a primeira fila da aristocracia. Além disso, a sua condição de nascimento, a sua fortuna e o seu estatuto de nobreza eram insuficientes para governar e ainda “vencer os inimigos de Atenas, como Esparta ou como o rei da Pérsia, que representava como sendo seus rivais, seus rivais pessoais” (FOUCAULT, 2011, p.205-206). Mas por quê? Porque ele apenas queria exercer o poder. Sócrates, valendo-se do dizer verdadeiro e da coragem da verdade, isto é da *parresía*, mostra a Alcibiades que muito lhe falta e que ele erra.

Ora, é diante do desejo pela realização do poder de Alcibiades que Sócrates, conforme a interpretação de Foucault, entra em cena, sabendo aproveitar o *kairós*. E saber aproveitar o *kairós*, nesse episódio, é intervir pela prática e na ação. Quer dizer, aqui a tarefa da filosofia deixa de ser meramente *logos*, passando a ser também *érgon*. O que ocorre, então? Desejoso de pôr-se à frente da cidade e se tornar o seu chefe, Alcibiades tinha pressa. Ele estava possuído pelo desejo de exercer o poder, e o poder único e exclusivo na cidade. Ele não aprendeu a ter paciência para aprender tudo o que fosse necessário a fim de, aprendendo a dominar a si mesmo, sendo soberano de suas próprias ações e atitudes, pudesse tornar-se soberano dos outros. Então, Sócrates afronta Alcibiades com a verdade: ele era incapaz de

governar a si mesmo. O *logos* da retórica não bastava a Alcibíades. Ele não sabia, e tampouco quis aprender, dar prova de sua capacidade de governar; Alcibíades não possuiu o *érgon* filosófico, o *érgon* da espiritualidade, isto é, a prática, a ação do auto-governo; ele não dominava a si mesmo.

Mas o que está em jogo aqui, se a questão maior é o círculo das práticas? Dois elementos destacam-se. Em primeiro lugar, mesmo munido de um logocentrismo, Alcibíades não se entregou à paciência da ascese. Quer dizer, a relação com o esforço e com os trabalhos sobre si mesmo, exigidos na prática do bom governador, passaram ao largo de sua (trans)formação. Não por que Sócrates não pudesse demonstrar a ele o conjunto de exercícios necessários para dominar a si mesmo. Mas muito mais pelo fato de Alcibíades recusar a ouvir Sócrates, no sentido de que a própria escuta é uma atitude face à constituição de si. Dando as costas ao *érgon* filosófico, Alcibíades bloqueia a realidade de sua própria auto-constituição, claro está, justamente porque o sujeito não está dado, muito menos o que se exige para que ele se encontre com a sua própria tarefa de se tornar o que intenta. A essa altura, a filosofia encontra-se com a espiritualidade, pois a filosofia compõe-se com os seus *prágmata*. E como esclareceu Foucault (2011, p.217):

O que são os *prágmata*? Pois bem, são os negócios, as atividades, as dificuldades, as práticas, os exercícios, todas as formas práticas nas quais é necessário exercitar-se e aplicar-se, e por causa das quais é necessário se dar um grande trabalho, e que dão efetivamente um grande trabalho.

O círculo das práticas convoca o sujeito ao trabalho e ao exercício de si. E foi precisamente a isso que Alcibíades se furtou. Ao furtar-se das práticas de domínio sobre si, à sua *enkratéia*, ele fracassou no caminho pelo qual teria de percorrer para pôr à prova a si mesmo. Soma-se aí o fato de ele ter abandonado o pertencimento filosófico-espiritual que pudesse guiá-lo. E não há espiritualidade que se realize sem a figura do mestre (HADOT, 1993;1995), desse guia da alma que sabe ouvir e sabe dizer a verdade, conforme ele a vive, “esse outro indispensável para que eu possa dizer a verdade sobre eu-mesmo” (FOUCAULT, 2009, p.7). O mestre é a encarnação do *érgon* filosófico, de toda ação e de toda prática. No entanto, Alcibíades não soube situar-se nessa realidade, uma vez que “essa escolha da filosofia não só não é incompatível com as ações cotidianas, mas consiste no fato de que, inclusive na vida cotidiana e no curso das ações que se tem de realizar dia a dia, utiliza-se a filosofia, aciona-se a filosofia” (FOUCAULT, 2011, p.219).

Em segundo lugar, destaca-se, no círculo das práticas, que todo trabalho sobre si, a convocação do *érgon* filosófico-espiritual, isso que para Foucault será o real da filosofia, relaciona-se diretamente com um nível de relação de poder. De um lado, o poder que o sujeito queria ter sobre si mesmo. Envolve o domínio de si. Como ressaltava Foucault em *O uso dos prazeres* (1998), convocava-se um *modo de sujeição*, quer dizer, a maneira pela qual o indivíduo ligava-se às regras e aos jogos práticos de sua constituição. De outro lado, a realidade das provas e do *érgon* testavam a própria veridicção filosófica, ou seja, a cisão entre o que era verdadeiro ou falso. No caso de Alcibíades, revela-se que o seu domínio sobre si era

completamente falso. Em decorrência, Sócrates afronta o poder que Alcibíades pensava ter sobre si e que poderia ter sobre os outros. Aqui o *érgon* enquanto real da filosofia também “tem a coragem de se dirigir a quem exerce o poder” (FOUCAULT, 2011, p.208). O mesmo pode ser visto na relação de Sêneca com Marco Aurélio, por exemplo. Em ambas as situações, e isso deve ser sublinhado, todo tipo de exercício espiritual é uma afronta às relações de poder. Ou ao poder constituído na situação em que o sujeito se encontra sobre si mesmo, ou sobre a relação de o poder que o sujeito, conforme a finalidade política que ele interpõe entre si e os outros, pretende exercer: em casa, na *polis*, na amizade, na escola filosófica, na erótica, etc.

Mas por consequência, e de modo indissociável, há um outro círculo que entra em interseção com o círculo do outro e o círculo das práticas. Trata-se do círculo do sujeito, ou de si mesmo. Como o artigo vem enfatizando, a subjetividade no contexto da espiritualidade não ocorre desprovida da materialização dos exercícios, ou seja, da ação e da prática, de todo *érgon* filosófico. Não sem sentido, “aquilo em que a filosofia encontra seu real é a prática da filosofia, entendida como conjunto das práticas pelas quais o sujeito tem relação consigo mesmo, se elabora a si mesmo, trabalha sobre si” (2011, p.221). Por derivação, e isso é algo transformador, não há sentido da filosofia, compreendida sob o prisma de todo esse *érgon*, sem um sujeito que possa vivê-la. E a farta argumentação de Foucault, além de precisa, emana a própria beleza do encontro do sujeito com a filosofia e desta com aquele:

A seriedade da filosofia não consiste em dar lei aos homens e lhes dizer qual é a cidade ideal na qual devem viver, mas lembrar-lhes sem cessar (pelo menos àqueles que querem escutar, já que a filosofia extrai seu real unicamente da sua escuta) que o próprio real da filosofia está nessas práticas, essas práticas que são as práticas exercidas sobre si [...] (FOUCAULT, 2011, p.232).

Por isso mesmo, o sujeito não emana as suas próprias condições de constituição subjetiva sem uma rede de intermediação que o potencialize a um determinado modo de ser. A espiritualidade, com efeito, solapa a velha convicção de que o sujeito é “o ser que tem consciência de si mesmo, por oposição ao objeto” (DESCOMBES, 2004, p.7). Sem a figura do mestre e das práticas presentes nas séries de exercícios que dão sentido ao empenho do sujeito em superar-se, ele não se transfunde e não se supera na direção de fazer de si mesmo uma obra, ou um ultrapassamento de si. Não lhe basta a consciência; ele precisa da ação, do trabalho, da prática, dos exercícios, enfim, da espiritualidade para constituir-se sujeito provando de sua própria experiência subjetiva.

O círculo do si mesmo não é uma experiência solipsista, nem aquilatada ao redor de uma evidência. Aliás, a evidência do sujeito é substituída pela ascese. O si mesmo que se afere à experiência subjetiva é uma derivação, pode-se dizer, social. Social pois o mestre é figura forçosamente presente na comunidade de sentido e de pertencimento à constituição do sujeito. Também porque os exercícios espirituais estão vinculados com um modo de ser que faz sentido à essa comunidade de sentido e de pertencimento.

Esses três círculos, o do mestre, o das práticas e o do sujeito, estão distribuídos como se operassem uma intercessão. A parte comum a todos eles, o encontro a produzir uma

espacialidade comum de experiências é a dimensão da espiritualidade. Dimensão essa que se torna o real da filosofia, pois mestria, prática e o sujeito devêm enquanto *érgon*, enquanto ação, experiência, obra de arte a ser tralhada e trabalhada, sempre de modo penoso e contínuo, para alcançar o que não está dado: a própria experiência subjetiva humana.

Face à espiritualidade dissolve-se o logocentrismo da filosofia ocidental, bem como o substancialismo prefigurado na axiomática do sujeito. A espiritualidade seria a experiência concreta da possibilidade da filosofia e da subjetividade serem formas concretas de pulsar no mundo pelo vivido, de existir e de indagar a nossa própria herança de pertencimento e de destinação com as verdades em torno do que somos e o do que pretendemos ser. A espiritualidade diria respeito à filosofia como *érgon* e ao sujeito como *érgon*: ambos não teriam sentido a não ser como experiências indissociáveis de seus *prágmata*⁴.

Considerações finais: a espiritualidade como ultrapassamento de si e do mundo – implicações contemporâneas

Se há algo de irrevogável no campo da espiritualidade derivada da filosofia antiga é o fato de que ela rejeitou toda e qualquer forma de absoluto, dentro das multiplicidades de suas experiências. Em outros termos, a grandeza da espiritualidade reside na afirmação concreta de formas de experimentar a ligação do indivíduo com o mundo sem uma planificação de sua própria experiência subjetiva. Intermediava essa dinâmica o círculo da mestria, dos exercícios e do si mesmo.

Em todo tipo de acesso aos exercícios e práticas de si mesmo, encontravam-se tramas muito complexas mas que, no escopo geral, indagavam pela situação na qual o sujeito se encontrava com o intuito de que ele pudesse ultrapassar os seus condicionadores existenciais. Por envolver um aparato de relação social, como foi indicado, essa conjuntura de experiência colocava a prova a herança de pertencimento do sujeito consigo mesmo, com os outros e com o mundo. Logo, o mundo, os outros e a experiência subjetiva de si a si não se unificavam em torno de uma perspectiva apenas. A espiritualidade fazia circular o múltiplo, o diferente, o imanente à condição do saber-viver. O homem moderno, contudo, é o ápice da perda dessa experiência verdadeira com o *érgon* filosófico, a vontade de trabalhar a si mesmo. O homem moderno pressupõe-se dado, indivíduo de direitos universais e animal pensante. E isso lhe basta.

⁴ Apenas para registrar um exemplo que Foucault (2011, 220) trouxe em *O governo de si e dos outros*, mais uma vez remetendo-se a Alcebiades: “Não é o apego às realidades eternas, é a prática da vida cotidiana, é essa espécie de atividade ao sabor dos dias, dentro da qual o sujeito deverá se mostrar *eumathés* (capaz de aprender), *mnémon* (capaz de lembrar), *logígesthais dumatôs* (capaz de raciocinar) [...] no decorrer de um percurso que será longo e penoso, deve possibilitar, na atividade de todos os dias, ao mesmo tempo o aprendizado, a memória e o bom raciocínio”

Essa perda, a bem da verdade, essa desconexão com a espiritualidade se maturou de uma forma muito lenta até que pudesse se tornar uma representação quase que mitológica para as maneiras de viver humanas. Marrou (1990), ao relatar como Roma adotou a educação grega, deixou bem claro que a decadência das múltiplas experiências formativas dos romanos se aprofundou à medida que o Império avançava enquanto estado unificador de tudo e de todos. Será por volta de 376, conforme Marrou (1990, p.407), que o próprio idioma grego se torna uma pálida lembrança de como os seus signos poderiam traduzir a realidade em pensamento e em ação.

Foucault talvez tenha desconsiderado um importante aspecto, nesse sentido. Roma emplacava a sua *pax romana*, desde o final do século I a.C., forjando todo um equilíbrio de trânsito humano, de controle de espaços, de fixação do direito romano, de anexação de territórios, de fluxos de pensamento, até interditando algumas experiências filosóficas. Penso que a *pax romana* foi uma experiência histórica fundamental que pode, certamente, ser considerada como o primeiro fluxo de organização de forças que estabilizou o conjunto de uma segmentaridade social, outrora contaminada por multiplicidades de experiências, como a herança helênica permitia. Talvez poder-se-ia questionar essa argumentação dizendo que o mesmo não é válido diante da fatura de experiências pagãs que Roma forjava. Mas isso também se perde na coincidência do século IV da era cristã com a sobreposição da *pax deo* com as mesmas estratégias de dominação da *pax romana*, isto, é com a fusão do estado romano com a Igreja, e vice-versa. Começava a prevalecer a obediência pela obediência. Entramos, assim, na *pax sit christiana universalis*. A partir desse ponto, a verdade não pode mais salvar o sujeito, a não ser a da metafísica, a do credo universal, a da consonância dogmática das ações e de pensar.

Mauss (2011) em seu texto *Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de "eu"*, revelou algo de muito interessante. Ele argumentou que foram os cristãos que fizeram da pessoa moral uma entidade metafísica, o que restaria muitas poucas dúvidas acerca disso. O mais interessante, entretanto, está no fato de ele destacar que a própria compreensão paulina de unidade, enquanto noção de *uno*, forjou a justificação metafísica da identidade, o que é absolutamente assustador. Citando o texto de Paulo, em sua epístola aos Gálatas, capítulo 3, verso 28, Mauss nos faz enxergar a equalização das diferenças espirituais da antiguidade grega no estatuto do *um* reproduzido, doravante, para toda a projeção do Império Cristão: "já não sois, um frente ao outro, nem judeu, nem grego, nem escravo, nem livre, nem homem, nem mulher, pois todos sois *um*, εἷς, em Jesus Cristo" (MAUSS, 2011, p.392).

Desde então, talvez, fixou-se para a experiência do homem ocidental esse pálido tom unificador e, ao mesmo tempo redutor, da pleora de fluxos com os quais o modo de ser poderia experimentar uma múltipla composição. Os exercícios espirituais caíram na armadilha de prender as experiências subjetivas. Como gostava de destacar Guattari (2011), a "Paz de Deus" estabilizou a lei da máquina de produzir subjetividade, mas também estabilizou a segmentaridade social: tudo deve parecer com tudo; todos devem parecer com todos. E, assim, passamos a padecer de uma consistência subjetividade que não veria na espiritualidade

da filosofia antiga mais do que um arcaísmo estranho, tal como um bom ocidental colonizador via no outro a nudez de um estado vexatório *bárbaro*, porém, a ser colonizado.

Foi Clastres, nesse aspecto, que teve a lucidez de mostrar o quanto estamos eivados pelo *Um sem múltiplo*. Maturado na eficácia do próprio Estado, sim, essa *pax romana* de incansável reposição, o *Um* é o congelamento do princípio de identidade que, elevado em sua produção massificadora, consagra o homem ocidental ao encontro do que ele pode nomear e entender apenas como razoável. Aos olhos dos não civilizados guaranis, “o Um, é o Mal. Tristeza da existência humana, imperfeição do mundo, unidade enquanto fenda inscrita no coração das coisas que compõem o mundo” (CLASTRES, 2009, p.148).

Não há nenhuma ironia nessa trajetória. É preciso perguntar se o momento cartesiano não passa de um sintoma mal configurado de toda essa dissolução da espiritualidade ao longo do Ocidente. De um lado, eis o sujeito emergindo como relação entre matéria e *cogito*, mas na codependência de Deus, a causa não causal de toda *res*. De outro lado, a maturação de um pensamento que segue par e passo as inovações dos Estados Modernos a planificar.

Ora, não seria possível pensar, indago a mim mesmo, que Deleuze e Guattari ao afirmarem que “tudo está acertado a partir do momento em que a forma-Estado inspira uma imagem no pensamento” (2002, p.45), que essa forma já não se encontraria na redução da forma *um* cristão? O cristão teria sido a primeira representação da forma-Estado, pois ele tornou-se o unificador de todas as diferenças: não há mais singularidades, a não ser o um, todos somos um. Ademais, se para Deleuze e Guattari a forma-Estado é justamente o *Um*, tal como se inspiram em Clastres, não é justamente pela razão de que no Estado se especializam os consensos, o universal, esse “senso comum, a unidade de todas as faculdades como centro do Cogito”? (DELEUZE; GUATTARI, 2002, p.45). Século XVII, epígono da dissolução da espiritualidade ascética e prógono da fixação do sujeito na forma servil. Sujeito: princípio de igualdade ao *subjectus*. Eis mais um de seus filhos nos alertando: “o fim de qualquer sociedade ou Estado é viver em segurança e em comodidade” (ESPINOSA, 2003, p.55).

Se há algo a apreender em todo esse percurso é o fato de sermos confrontados a questionar os determinismos que unificam e estatizam as possibilidades dos modos de ser. Questionar também a nossa própria segurança e comodidade ao redor da reprodução das relações que repassam os princípios unificadores da identidade, pouco importando quais sejam. A espiritualidade era um nível de experiência que convocava a relação com o outro, com os seus exercícios e com o sujeito consigo mesmo, no propósito de ensaiar novas maneiras de ser-no-mundo. Ao se engajar em todo tipo de peleja contra as relações de poder que tentavam engessar e impedir o ultrapassamento de si, o sujeito se esforçava, trabalhava sobre si mesmo, ensaiava-se, provava-se, testava o seu compromisso com a verdade transformadora, tal como via no mestre e nas práticas. Com isso, ele redimensionava a sua própria experiência com o mundo, não para reduzir o seu sentido, mas para nele ampliar-se. Ultrapassando a si mesmo, o sujeito ultrapassava o mundo. E não seria para nós, esses ocidentais contemporâneos, essa trama real da filosofia que perdemos, ao perder em nós

mesmos a chance de exercitarmos o que temos, seguramente, apenas uma só vez? A vida que pode ser experimentada para além da unificação, do *Um* e do Estado que nos assujeita?

E não seria a espiritualidade para a nossa face luminosa do mundo contemporâneo um exercício e um ensaio a permitir que o outro nos interpele, esse outro que nos escapa como um estranho, um estrangeiro, um diferente, que damos às costas para uma relação possível de alteridade transformadora de nós mesmos? Não seria afrontar as relações de poder, da vontade de poder pelo poder, sedimentas em cada um de nós e nas relações sociais? E também não diria respeito às formas e às ações pelas quais poderíamos questionar a obediência pela obediência, o conhecimento pelo conhecimento, a verdade pela verdade? A espiritualidade não poderia ser a possibilidade de enxergar em si mesmo aquilo que quase sempre não passa de um consenso com tudo isso, sendo justamente o que deve ser indagado por um *érgon* criativo? Como iremos ultrapassar a nós mesmos; como iremos ultrapassar este mundo?

Referências

- CLASTRES, P. **La société contre l'état**. Paris: Les Éditions de Minuit, 2009.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia – V.5**. São Paulo: Editora 34, 2002.
- DESCOMBES, V. **Le complément de sujet: enquête sur le fait d'agir de soi-même**. Paris: Gallimard, 2004.
- ELIAS, N. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- ESPINOSA, B. de. **Tratado Teológico-Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- FOUCAULT, M. **O uso dos prazeres**. História da sexualidade 2. 8.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.
- FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- FOUCAULT, M. **Le courage de la vérité**. Le gouvernement de soi et des autres II. Paris: Gallimard, 2009.
- FOUCAULT, M. **O governo de si e dos outros**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- GUATTARI, F. **Lignes de fuite: por un autre monde de possibles**. Paris: L'aube, 2011.
- HADOT, P. **Réflexions sur la notion de "culture de soi"**. Michel Foucault philosophe: reencontre internationale, Paris9,10,11 janvier 1988. Paris: Seuil, 1989, p. 261-270.
- HADOT, P. **Exercices spirituels et philosophie antique**. Paris: Albin Michel, 1993.
- HADOT, P. **Qu'est-ce que la philosophie antique?** Paris: Gallimard, 1995.
- JAEGER, W. **Paidéia: a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: CosacNaify, 2011.
- VEYNE, P. **Quando nosso mundo se tornou cristão [312-394]**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

Recebido em outubro de 2014.

Aprovado para em novembro de 2014.