



Revista da Abordagem Gestáltica:

Phenomenological Studies

ISSN: 1809-6867

revista@itgt.com.br

Instituto de Treinamento e Pesquisa em
Gestalt Terapia de Goiânia
Brasil

Sugizaki, Eduardo; Rosa, Mário F. F.
A Espiritualidade Ontem e Hoje. Foucault e a Hermenêutica de Si
Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies, vol. XIV, núm. 2,
diciembre, 2008, pp. 205-212
Instituto de Treinamento e Pesquisa em Gestalt Terapia de Goiânia
Goiânia, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=357735511008>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais artigos
- ▶ Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe , Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

DiÁLOGOS (IM)PERTINENTES . . .

DIÁLOGOS (IM)PERTINENTES – DOSSIÊ RELIGIOSIDADE II

A ESPIRITUALIDADE ONTEM E HOJE. FOUCAULT E A HERMENÊUTICA DE SI

The Spirituality Yesterday and Today. Foucault and the Hermeneutics of the Subject

La Espiritualidad Ayer y Hoy. Foucault y la Hermenéutica de Si

EDUARDO SUGIZAKI

MÁRIO F. F. ROSA

Resumo: O objetivo do presente texto é apresentar o conceito de hermenêutica de si ou espiritualidade que aparece na obra de Foucault da década de 1980, mais especificamente, no curso *A hermenêutica do sujeito* (*L'herméneutique du sujet*), proferido em 1982, no Collège de France. Para que a apresentação desse conceito seja compreendida em seu enraizamento filosófico na obra do filósofo francês, pretendeu-se situar o modo como ele vê o nascimento e o florescimento da hermenêutica de si, no período da Roma Imperial, seu desaparecimento, na Idade Clássica, e seu ressurgimento, no século XIX. Procurou-se explicar o sentido desse olhar histórico de largo alcance, no horizonte de um filosofar histórico. Buscou-se, ainda, articular o modo de operar denominado ‘história dos modos de subjetivação’, que caracteriza o empreendimento da década de 1980, com a arqueologia do saber e a genealogia do poder, que distinguiu sua pesquisa, nas duas décadas precedentes. Só então é que se procurou, propriamente, assinalar a espiritualidade, como uma forma de constituição de si por si mesmo, em paralelo com uma fabricação do sujeito pelo outro, na forma da constituição do sujeito sujeitado.

Palavras-chave: Constituição da Subjetividade; Filosofia do Sujeito; Teoria do Poder.

Abstract: The purpose of this article presents the concept of hermeneutics of the self or spirituality that appears in the '80s Foucault's work in a course called *A hermeneutic of the subject* (*L'herméneutique du sujet*), given in 1982 at the College de France. In order to understand the presentation of this concept as rooted philosophically in his work, I have attempted to situate the way he perceived the birth and flourishing of the hermeneutic of the self during the period of Imperial Rome, its disappearance, in the Classics Age, and its resurrection in the XIX century. I attempted to explain the meaning of this historical perspective on a long range level, on a philosophical and historical horizon. I have henceforth attempted to articulate the 'modus operandi' called the 'history of the modes of subjectiveness', that characterizes his endeavour of the 1980s with the archaeology of knowing and the genealogy of power that characterizes his research during the two previous decades. Thus I have attempted, properly speaking, to characterize spirituality as a form of the constitution of the self in itself as a parallel to the fabrication of the subject by the other in the formation of the subject as subjected.

Keywords: Constitution of Subjectiveness; Philosophy of the Subject; Theory of Power.

Resumen: El objetivo del presente texto es presentar el concepto de hermenéutica de sí o de la espiritualidad en la obra de Foucault en la década de 1980, más específicamente, en el curso *La Hermenéutica del sujeto* (*L'herméneutique du sujet*) proferida en 1982, en el Colegio de Francia. Para que la presentación sea comprendida en su arraigo filosófico en la obra del filósofo francés, se buscó posicionarla de la manera que él ve el nacimiento y el florecimiento de la hermenéutica de sí en el periodo de Roma Imperial, su desaparecimiento en la Edad Clásica y su resurgimiento en el siglo XIX. Se buscó explicar el sentido de una mirada histórica de largo alcance, en el horizonte de un filosofar histórico. Después, se buscó articular la manera de operar denominada: "historia de los modos de subjetivación" que caracteriza el comienzo de la década de 1980 con la arqueología del saber y la genealogía del poder que caracterizó su investigación en las dos décadas anteriores. Sólo así se buscó caracterizar la espiritualidad apropiadamente, como una forma de constitución de sí por sí mismo, en paralelo con una construcción de sujeto por el otro, en la forma de constitución de sujeto sujetado.

Palabras-clave: Constitución de la Subjetividad; Filosofía del Sujeto; Teoría del Poder.

O Filosofar Histórico

A antiguidade nunca teria separado espiritualidade e conhecimento. Aristóteles e a gnose teriam sido exceções. Toda tradição filosófica do período helenístico teria mantido *conhecimento* e *espiritualidade* como dimensões inseparáveis do mesmo, até antes que a Idade Cartesiana tivesse conduzido o acesso à verdade, à dependência exclusiva do conhecimento. Desde por volta do século XVII, o conhecimento teria passado a depender exclusivamente de suas próprias condições internas, que são as regras formais do método e as condições objetivas da estrutura do objeto. Então, do interior do conhecimento passou-se a definir as condições do acesso à verdade. Immanuel Kant não seria, nesse plano, o ponto de viragem, mas o derradeiro herdeiro de um tempo em que conhecimento e espiritualidade divorciaram-se.

Essa hipótese de longo alcance sobre o pensamento e a ciência ocidentais foi apresentada por Michel Foucault (2004b), em seu curso *A hermenêutica do sujeito* (*L'herméneutique du sujet*), proferido em 1982, no Collège de France. Um olhar assim estendido sobre a história do Ocidente já havia caracterizado o empreendimento filosófico de Friedrich Nietzsche e de Martin Heidegger. O primeiro viu a história do Ocidente como declínio dos valores transcendentais; o segundo entendeu-a como esquecimento do ser. Foucault viu-a como uma trança de fios arrebatados, esses fios são o conhecimento e a espiritualidade. Essas três tentativas realizam um novo modo de fazer filosofia.

Nietzsche batizou esse novo modo de exercício do pensamento como ‘filosofar histórico’. “*Tudo veio a ser – disse ele –; não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas. Portanto, o filosofar histórico é doravante necessário*” (Nietzsche, 2001, p.16). Foucault (1971) destacou, do trabalho de Nietzsche, que o conhecimento não descobre essências eternas, mas inventa-as. Porém, o filósofo francês propôs que, antes de Nietzsche, Immanuel Kant (2005) já teria perquirido pela historicidade do presente, ao explicar o que foi o Iluminismo (Foucault, 1994d). Ele já teria, nessa ocasião, entendido o presente como acontecimento de um determinado modo de ser do pensamento.

Quanto à obra de Foucault, toda ela poderia ser descrita como empreendimento de um filosofar histórico orientado a fazer comparecer a historicidade do presente¹. Esse empreendimento foi realizado, na década de 1960, de um modo arqueológico; depois, de um modo genealógico (Machado, 1982). Desde o final da década de 1970, um novo modo de filosofar histórico apropriou-se dos modos arqueológico e genealógico. Foi Foucault (1994c, p.635) quem, por essa época derradeira de seu trabalho, nomeou o projeto geral de suas pesquisas como um empenho para constituir uma história dos modos de subjetivação. Houve

quem pensou que é legítima essa leitura do conjunto da obra (Lebrun, 1985; Han, 2005), mas também houve quem discordou (Davidson, 2005). Essas discussões, entretanto, deixaremos de lado. Interessa a prevalência contínua do filosofar histórico, como busca da historicidade do presente que, nos últimos tempos, Foucault denominou “história dos modos de subjetivação”.

O Aparecimento do Sujeito: Uma História dos Modos de Subjetivação

É conhecida a grande reversão temática operada por Foucault no volume II (*O uso dos prazeres*) e no volume III (*O cuidado de si*) da *História da sexualidade* (aparecidos simultaneamente em 1984, logo antes do falecimento do autor), em relação ao volume I (*A vontade de saber*). Ele, que se ocupara com a Idade Clássica e a modernidade, volta-se para os gregos e romanos da Antigüidade. Não se trata apenas de um recuo no tempo. Mais do que uma alteração do objeto da pesquisa, instala-se, agora, uma nova reflexão sobre o modo de fazer história. No início da década de 1980, Foucault (1995, p.231) pergunta-se qual teria sido o objetivo de seu trabalho nos últimos vinte anos, ao que responde: “*Meu objetivo [...] foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornam-se sujeitos*”. Assim, pela mesma época em que ele direciona sua pesquisa para uma história da hermenêutica de si entre os antigos, ele assume a compreensão de que todo seu trabalho não é outra coisa que uma história dos modos de subjetivação. Qual a relação entre as duas coisas? Como essa relação pode esclarecer o que é hermenêutica de si? Para responder a essas questões é necessário precisar um pouco melhor o uso dos termos.

Modos de Subjetivação e Análise do Saber

Em primeiro lugar, uma história dos modos de subjetivação é uma “*análise das condições pelas quais são formadas ou modificadas certas relações entre sujeito e objeto, na medida em que estas são constitutivas de um saber possível*” (Foucault, 1994c, p.632). A história dos modos de subjetivação, portanto, não se aparta, mas se estabelece sobre uma análise do saber. Não se trata, entretanto, de uma história das aquisições nem das ocultações da verdade. Trata-se, isso sim, de uma “história das emergências dos jogos de verdade” que se estabelecem entre sujeito e objeto, segundo as possibilidades de certas formas e modalidades. Dito de outra forma, uma história dos modos de subjetivação é uma análise do campo de possibilidades de relação entre sujeito e objeto; campo circunscrito pelos jogos de verdade, nos saberes de uma época.

Esse campo de possibilidades poderia ser compreendido pelos leitores de Heidegger se dissessemos que ele

¹ Pois nós “necessitamos de uma consciência histórica da situação presente” (Foucault, 1995, p.232).

é o que se forma através de uma experiência do ser dada na linguagem. Foucault também utilizou uma terminologia ontológica na introdução de *O uso dos prazeres*, que serve simultaneamente de introdução a *O cuidado de si*. Ele dá explicações a propósito da sua mudança de rumo em relação a volume I, *A vontade de saber*, e procura explicar as alterações no andamento das pesquisas através de uma avaliação daquilo que constitui seu eixo. Se ele, agora, optou por uma história da hermenêutica de si na Antigüidade, foi porque sua tarefa sempre teria sido a de

evidenciar alguns elementos que possam servir para uma história da verdade. Uma história que não seria aquela do que poderia haver de verdadeiro nos conhecimentos; mas uma análise dos ‘jogos de verdade’, dos jogos entre o verdadeiro e o falso, através dos quais o ser se constitui historicamente como experiência, isto é, como podendo e devendo ser pensado (Foucault, 1994e, p. 12).

Nesse texto parcimonioso, ficamos sabendo que aquilo em torno do que giraram todas as suas pesquisas foi o ser. Como se entende ‘ser’, aqui? Não é como a tradição metafísica pensa ‘o’ ser. A análise do ser, aqui, não é a que permanece no horizonte da teoria do conhecimento para “definir as condições formais de uma relação ao objeto”. Não se trata de uma busca pelas “condições empíricas que puderam em um momento dado permitir ao sujeito em geral tomar conhecimento de um objeto já dado no real” (Foucault, 1994c, p.632). Trata-se, isso sim, de analisar os jogos de verdade para fazer o levantamento das sucessivas construções históricas do ser. Mas o ser não se constitui historicamente por si mesmo, mas por uma experiência do sujeito. Ora, como a experiência do ser pode ser capturada pelo historiador? Através da história dos saberes, que se nos entrega pelos jogos de verdade pelos quais os saberes se constituem. A experiência do ser pode ser apreendida pela história dos jogos de verdade, que são os arquivos pelos quais se pode depreender como o ser pode e deve ser pensado em uma época².

Pelos jogos de verdade, temos, então, um acesso a uma experiência do ser. Já sabemos que é de uma experiência de pensamento que se está falando. Mas o que é o pensamento? Em Foucault (1994c, p.632), “por pensamento, entende-se o ato que põe, em suas diversas relações possíveis, um sujeito e um objeto”. Mas o que é o sujeito?

Ora, a grande transformação histórica que é visada em *As palavras e as coisas* é o aparecimento de um novo objeto no campo de experiência do sujeito. Esse novo objeto é o sujeito ele mesmo, o homem. Não sem razão, o subtítulo dessa obra é “uma arqueologia das ciências humanas”. É por isso que a função de uma história dos modos de subjetivação é

determinar o que deve ser o sujeito, a que condição ele está submetido, qual estatuto ele deve ter, que posição ele deve ocupar no real ou no imaginário, para tornar-se sujeito legítimo de tal ou tal tipo de conhecimento. Em suma, trata-se de determinar seu modo de ‘subjetivação’ (Foucault, 1994c, p. 632).

O sujeito, entretanto, não está lá como qualquer coisa de prévio e real, como se dele se pudesse fazer algo como a exegese de um texto sagrado ou a análise de um comportamento. Não se trata de uma analítica transcendental do sujeito, mas de uma análise historicista. Trata-se de determinar sob que condições o sujeito pode tornar-se um objeto para um conhecimento possível, como ele pode ser problematizado como objeto a conhecer. Há que determinar, portanto, um modo de objetivação que não é o mesmo conforme o tipo de saber em questão. Subjetivação e objetivação são simultâneas, quando o objeto a conhecer é o sujeito do conhecimento. Mas o importante é que “esta objetivação e esta subjetivação não são independentes uma da outra; é de seu desenvolvimento mútuo e de seu liame recíproco que nascem os ‘jogos de verdade’” (Foucault, 1994c, p. 632). Esses jogos são submetidos a certas regras, formas e condições que constituem um vínculo entre certos tipos de objetos e certas modalidades de sujeito, segundo uma época e uma sociedade.

No início da década de 1980, distante quase duas décadas de *As palavras e as coisas*, Foucault considera que a história dos modos de subjetivação é uma “*arqueologia do saber*”. A história dos modos de subjetivação não é outra coisa que uma história do saber e uma arqueologia porque ela é uma “*análise das condições pelas quais são formadas ou modificadas certas relações entre sujeito e objeto, na medida em que essas são constitutivas de um saber possível*” (Foucault, 1994c, p. 632).

Modos de Subjetivação e Análise do Poder

Mas se o sujeito pode ser analisado no campo dos saberes, isso também pode ser feito sob a perspectiva das relações de poder. Para compreender como uma história dos modos de subjetivação articula-se com a genealogia do poder, precisamos ocupar-nos, brevemente, com o que é poder e com o *como* da relação entre sujeito e poder, em Foucault.

O artigo *O sujeito e o poder*, escrito na década de 1980, torna explícito que tipo de poder está em questão na análise genealógica e esclarece que não se trata de pensar o poder como capacidade ou aptidão inscrita no corpo e também não se trata de entender o poder como algo que pudesse ser concentrado, acumulado ou distribuído. Nada de um poder substantivo: o poder é pensado como relação (Foucault, 1995, p. 240-242).

Essa tentativa de pensar o poder vincula a idéia de que os sujeitos das relações de poder também não podem ser

² Para compreender melhor a noção de arquivo em Foucault, ver o texto de Deleuze (1991, p. 13-32): *Um novo arquivista*.

pensados de forma substantiva. Isso significa que eles, além de não serem repositórios de poder, não são seu fundamento. As afirmações de Foucault a seguir devem ser compreendidas dentro da perspectiva de uma análise não-metafísica dos sujeitos em relação:

[...] o poder não é da ordem do consentimento; ele não é, em si mesmo, renúncia a uma liberdade, transferência de direito, poder de todos e de cada um delegado a alguns (o que não impede que o consentimento possa ser uma condição para que a relação de poder exista e se mantenha); a relação de poder pode ser o efeito de um consentimento anterior ou permanente; ela não é, em sua própria natureza, a manifestação de um consenso (Foucault, 1995, p. 243).

Percebe-se que há uma questão de ordem ontológica. Foucault quer analisar um poder que não é de natureza mecânica. E mais, ele não quer fazer uma análise mecanicista do poder. Não se trata de pensar a natureza do poder como uma aptidão para manejar o gládio que se declina aos pés do soberano, nem como uma transferência desse poder que se renuncia. Não se trata de levar adiante esse tipo de análise transferencial, pela qual o soberano, detentor de todo o poder, distribui aquilo de que é a plenitude, conformando as instituições de direito do Estado (Foucault, 2000). Essa é uma análise mecânica do poder, enquanto coisa acumulável e transferível. A análise de Foucault está centrada na relação, mas não em uma relação entre entidades substantivas. Nada precede a relação de poder, não há sujeito prévio como não há poder anterior à relação³.

Também não se trata de negar que o funcionamento do poder implique no uso da força. Força e aquisição de consentimento são instrumentos ou efeitos das relações de poder. Mas, para Foucault, apenas no limite, o funcionamento do poder coage ou impede absolutamente. Nesse limite extremo, há uma ação sobre um corpo e não mais ação sobre ação. Ora, esse limite extremo é já externo à relação de poder. Nele, não temos mais o que Foucault (1995, p. 243) denomina “relação de poder”, mas apenas relação de força ou violência.

Por pensar uma análise das relações de poder focada nas ações sobre ações, Foucault escreveu histórias das conduções das condutas. Porém, condutas só podem ser conduzidas se há um campo de possibilidades, em que diversas condutas, diversas reações, diversos modos de comportamentos possam ocorrer e apenas no limite e como saturação é que a coerção pura e simples aparece e encerra o jogo da relação de poder (Foucault, 1995). Ora, a condução da conduta é um modo de constituir o sujeito.

Consideramos, então, que a história dos modos de subjetivação é uma história de como se constitui o su-

jeito, no cruzamento simultâneo de relações de saber e poder. Dadas essas explicações, podemos avançar um novo passo, no qual procuraremos explicitar diferenças a propósito de quem é o sujeito e o objeto, na subjetivação.

A Constituição de Si e do Outro

Num certo plano, a história da subjetivação diz respeito ao encontro do homem com o homem (Foucault, 1998, p.XIII). O nascimento dos saberes modernos do homem, a psiquiatria, a clínica, a economia política, a biologia, a filologia e o saber prisional, diz respeito a acontecimentos nos quais o sujeito homem comparece para si mesmo. Mas esses saberes não são campos puros e isentos do poder. O homem torna-se, para si mesmo, um objeto a conhecer e, ao mesmo tempo, um objeto a dominar pelo conhecimento.

Visto de outra perspectiva, o encontro do homem com o homem é uma abstração. Há um plano, no interior de uma história dos modos de subjetivação, em que há que se distinguir, nessa figura, o ‘homem’, o ‘si’ e o ‘outro’. O saber e o poder sobre o sujeito é saber e poder que o sujeito tem sobre si ou sobre o outro. Em outros termos, o que se tornou, agora, objeto de saber e de poder, é o ‘si mesmo’ ou o ‘outro’? É sempre o sujeito que está em questão em uma história dos modos de subjetivação, mas o sujeito pode ser objeto de si mesmo e do outro.

Nós poderíamos distinguir, então: 1) uma constituição do sujeito como objeto para si mesmo, que seria denominada história da subjetividade ou hermenêutica de si (ou espiritualidade, como mostraremos a seguir); e, 2) uma constituição do sujeito pelo outro. É deste último lado que colocaremos a constituição do sujeito sujeitado.

Por hermenêutica de si nós entendemos “*a formação dos procedimentos pelos quais o sujeito é conduzido a observar-se a si mesmo, a analisar-se, a decifrar-se, a reconhecer-se como domínio de saber possível*”. A hermenêutica de si é de natureza experimental porque ela visa “*a maneira pela qual o sujeito faz a experiência de si mesmo em um jogo de verdade*” (Foucault, 1994c, p. 633).

Do lado oposto da hermenêutica de si, nós poderíamos localizar uma objetificação do sujeito pelo outro, em que é possível analisar

os procedimentos e técnicas que são utilizadas nos diferentes contextos institucionais para agir sobre o comportamento dos indivíduos tomados isoladamente ou em grupo; para formar, dirigir, modificar sua maneira de se conduzir, para impor limites à sua inação ou inscrevê-la em estratégias de conjunto (Foucault, 1994c, p. 635).

Hermenêutica de si e objetificação do sujeito são dimensões imbricadas em uma história dos modos de subjetivação. Em uma leitura atenta de Foucault, sempre seria

³ Essa compreensão de poder em Foucault deve ser remetida ao perspectivismo das forças de Nietzsche. Sobre Foucault e Nietzsche, a propósito da análise do poder, ver Chaves, 1988; sobre o perspectivismo das forças, ver Deleuze, 1962; sobre o conceito de relação em Nietzsche, ver Onate, 2000.

necessário remeter uma dimensão à outra. A hermenêutica de si, em Foucault, é uma reativação da constituição do sujeito por si mesmo em oposição a uma constituição do sujeito pelo outro. Pela hermenêutica de si, Foucault reativa uma espiritualidade, como alternativa ao modelo que constitui um sujeito sujeitado.

Objetificação do Sujeito pelo Outro: O Modelo do Sujeito Sujeitado

Para apresentar a perspectiva de uma constituição do sujeito pelo outro, de uma sujeição do sujeito pelo outro, nas relações de saber e de poder, poderíamos partir de *A história da loucura*, de *Vigiar e punir* ou de algum outro livro de Foucault. Vamos escolher, entre essas muitas possibilidades, partir da análise do curso de 1976, no Collège de France, intitulado *Em defesa da sociedade (Il faut défendre la société)*. Esse curso, especialmente sua primeira aula, é um dos momentos privilegiados da explicitação do problema de uma análise na qual o sujeito não só é constituído pelo outro, mas ele é fabricado como sujeito sujeitado (*le sujet assujetti*) (Foucault, 2004a, p. 48), numa relação desequilibrada de poder (Foucault, 2000, p. 48-49).

Foucault pretende, nesse curso, mostrar o tipo de análise do poder que produz o sujeito sujeitado, a chamada análise (teoria, modelo ou esquema) da soberania. O esqueleto teórico desse tipo de análise foi montado pelo contratualismo, especialmente por Thomas Hobbes. Nesse esquema, o poder legítimo só se constitui desde cima, ou seja, desde o centro da soberania e está fechado na unidade fundada no pacto (Foucault, 1994a, 2000). Mas, por outro lado, a soberania de Hobbes é aquela que só se forma desde baixo, a partir daqueles que têm medo. O que parece ser uma contradição, na verdade são os dois movimentos (descendente e ascendente) da circularidade do esquema contratualista, no ciclo do sujeito ao sujeito. Primeiro, temos um movimento ascendente. Na base, temos o sujeito amedrontado, solitário, na condição de igualdade do estado natural. Trata-se do grau zero do poder porque a guerra de todos contra todos inviabiliza quaisquer estruturas perenes de poder, seja a propriedade, a empresa ou qualquer investimento civilizacional. Por medo, os sujeitos declinam as armas e constituem o soberano, a quem todo o poder é dado.

Dessa forma, do sujeito sujeitado, que é o ponto de partida, o pacto leva à constituição do soberano. No topo do movimento ascendente, o soberano é a unidade, o corpo uno do Estado, cuja alma e a cabeça é o Leviatã. Esse sim, está prenhe de todo o poder. Começa, então, o movimento descendente, o retorno à base. O poder soberano desce constituindo os poderes legítimos no interior do Estado. O Leviatã distribui o que é só seu, o poder. Mas, o ciclo só se encerra, quando o Leviatã reencon-

tra o sujeito sujeitado. Então, ele desaba sobre o sujeito pactuante com todo o poder da unidade, ou seja, da totalidade do corpo político. Está completo o ciclo do sujeito ao sujeito.

Nas palavras de Rousseau, em um texto do *Contrato Social* (Livro II, Cap. V), que se intitula “Do direito de vida e morte”, retomado por Foucault (1987, p. 83), em *Vigiar e punir*, flagramos a dissimetria entre o poder soberano e o sujeito sujeitado do pacto:

Todo malfeitor, atacando o direito social, torna-se, por seus crimes, rebelde e traidor da pátria, a conservação do Estado é então incompatível com a sua; um dos dois tem que perecer, e quando se faz perecer o culpado, é menos como cidadão que como inimigo.

Esse texto, entretanto, não marca o fim de uma época. Ao contrário, ele serve para indicar o fio de uma continuidade entre o final do século XVIII e o início do seguinte. Esse texto de Rousseau, que reapareceu nos debates da Constituinte, na França revolucionária (Foucault, 1987, p. 118), representa para Foucault (2000, p. 286-287) o fio de uma continuidade histórica, que é o esquema da soberania.

Segundo Foucault (1987, p.83), estamos diante de uma “luta desigual: de um só lado todas as forças, todo o poder, todos os direitos”. Do outro lado, nu, o sujeito que transferiu todo o poder para o Estado, deve enfrentar, com as armas que lhe restou, a unidade do poder social. Mas, ao criminoso de Rousseau, arma nenhuma sobrou. Ele não é mais cidadão, é o inimigo. Agora apareceu a guerra, mas é a de todos contra um.

Naquele que o Estado quer punir está o fechamento do ciclo que vai do sujeito ao sujeito. O criminoso aparece como sujeito sujeitado, delimitado na condição de indivíduo completamente só. Ele e sua pena. Ele e sua morte. Ele e sua autoria (Foucault, 2001). Ele pode ser Robert-François Damien e ser supliciado em 1757 (Foucault, 1987); pode chamar-se Jacques Algarron e ser periciado pela psiquiatria criminal, em 1955; ou chamar-se Pierre Goldman e ser condenado à prisão perpétua, em 1974 (Foucault, 2002). Anônimo, o sujeito é, ao entrar no pacto. Mas, quando o poder soberano desaba sobre ele, sejam lá quais forem os instrumentos, ele tem um nome. Em uma história dos modos de constituição da subjetividade, cujo projeto geral é “mostrar como são as relações de sujeição efetivas que fabricam sujeitos” (Foucault, 2000, p. 51-52), essa nomeação do sujeito é uma transformação que o constitui pela via da sujeição. Nomeado, o sujeito é tabulado como indivíduo (Foucault, 2004b, p. 19-21). Em relação a essa via de constituição do sujeito, a da sujeição, a obra de Foucault levanta, especialmente, na década de 1980, uma via alternativa, pela qual o sujeito constitui-se por si mesmo. Essa via recebe o nome de hermenêutica de si ou espiritualidade.

Hermenêutica de Si ou Espiritualidade

O conceito de espiritualidade diz respeito às condições da constituição da subjetividade do sujeito por si mesmo e, como tal, implica

o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as asceses, 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, 2004b, p. 19).

A espiritualidade, então, incide sobre a história da construção da subjetividade do homem na dupla possibilidade de que o homem governe a si mesmo e seja o sujeito de sua própria subjetividade como pólo de tensão em relação a uma constituição do sujeito como sujeito sujeitado. Uma história da espiritualidade ocidental é, então, uma história da constituição da subjetividade do sujeito por ele próprio, em contraponto com uma história da sujeição do homem pelo homem.

Espiritualidade é o que implica o ser mesmo do sujeito na sua relação com o conhecimento. Se conhecimento for o que diz respeito apenas às condições formais do método, dos estudos e das condições morais da pesquisa desinteressada, então conhecimento não se liga à espiritualidade, já que não vincula uma transformação do ser do sujeito.

Enquanto a filosofia é “*a forma de pensamento que se interroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade [...] el que tenta determinar as condições e os limites do acesso à verdade*” (Foucault, 2004b, p.19), a espiritualidade é o que diz respeito às transformações que o sujeito deve sofrer para ter esse acesso à verdade.

A Espiritualidade Entre os Antigos

Ao aplicar-se ao período da história antiga do Ocidente, a pergunta de Foucault pela espiritualidade não aparta os esforços das escolas filosóficas e os esforços dos grupos religiosos. Não há separação entre filosofia e espiritualidade no pitagorismo, em Platão, nos estoicos, nos cínicos, nos epicuristas, nos neoplatônicos, nos cultos (como no de Ísis) e nas elaborações teológicas, como na do cristianismo primitivo. O próprio ponto de partida da análise sobre a espiritualidade no pensamento socrático-platônico é o culto de Apolo. No cristianismo patrístico, Foucault aponta para Método de Olimpo, Basílio de Cesárea e Agostinho. De Gregório de Nissa, ele chega a listar as obras: *A vida de Moisés*, *O cântico dos cânticos*, o *Tratado da beatitude* e o *Tratado da virgindade*. Esses textos são indicados como momentos privilegiados da indissociabilidade entre espiritualidade e conhecimento da verdade.

Presente neste vasto leque de manifestações, na antiguidade ocidental, a espiritualidade teria três caracteres essenciais e comuns: 1) não ser natural ao sujeito; 2) depender de sua conversão; e, 3) resultar na sua iluminação. Vejamos:

1) Primeiramente, a espiritualidade é algo de que o sujeito não nasce portador. Ela não é nunca uma dádiva prévia dos deuses, do deus ou da deusa ao sujeito. Ela não chega nunca a ser uma posse de pleno direito do sujeito. Ela não é nem mesmo um direito ou uma capacidade. Especialmente, a espiritualidade – salvo na gnose – nunca é dada por um simples ato de conhecimento. Entre conquista do conhecimento e transformação espiritual não há nenhum automatismo;

2) Em decorrência disso, a espiritualidade exige que o sujeito transforme-se, torne-se outro para acessar a verdade. Há um preço a pagar pelo conhecimento que põe em jogo o ser mesmo do sujeito. Esse preço é a conversão, sem o que não há acesso à verdade. A conversão arranca o sujeito de sua condição atual. Ela é um movimento de ascensão do sujeito e de vinda da verdade que o ilumina. Duplo movimento, então, do sujeito e da verdade, que é o movimento do *éros*, do amor. Esse movimento exige do sujeito o trabalho de si para consigo, uma elaboração de si para consigo, uma transformação progressiva, um longo labor que é a ascese (*áskesis*). *Éros* e *áskesis* são as duas formas da espiritualidade;

3) A verdade, assim, não é o que é simplesmente acumulado, o que é obtido, como uma recompensa do trabalho, da ascese, para preencher um vazio prévio instalado no sujeito. A verdade não é o preenchimento de um vazio. Ela é uma iluminação do sujeito. Ela opera uma transfiguração e uma beatitude. Ela oferece uma tranqüilidade de alma.

O ato de conhecimento ou o acesso à verdade é, então, preparado, acompanhado, duplicado e consumado por transformações no sujeito e isso é o que Foucault chama de espiritualidade.

A Longa Apartação Histórica Entre Conhecimento e Espiritualidade

Já nos referimos à dissociação entre ciência/filosofia e espiritualidade, desde a Idade Clássica, com Descartes e Leibniz como pontos de destaque. Mas Foucault considera que essa dissociação foi longamente preparada desde o século V e não o foi do lado da ciência. Na alquimia e em uma grande gama de saberes que chegam à Renascença, acredita-se que só se alcança a verdade com uma modificação do ser do sujeito. A dissociação entre espiritualidade e conhecimento foi preparada no conflito entre espiritualidade e teologia.

Quanto a esse conflito, Foucault é muito breve, no curso *A hermenêutica do sujeito*. Trata-se de um conflito que atravessou o cristianismo do século V até a escolástica. É

na elaboração teológica de Santo Tomás, numa herança exatamente de Aristóteles, em quem a filosofia já se encontra dissociada da espiritualidade, que Foucault aponta para sua maior emergência.

O conflito entre espiritualidade e teologia funda-se numa teoria do conhecimento teologicamente elaborada. À universalidade da vocação à fé corresponde um sujeito cognoscente universal, Deus, que é o modelo do sujeito cognoscente por duas vias. Deus é o mais alto grau de perfeição do conhecimento. Em segundo lugar, Deus é o Criador e o é também do sujeito do conhecimento. Entre Deus, que tudo conhece, e os sujeitos capazes de conhecer, há uma correspondência adequada. Essa correspondência libera o sujeito da necessidade da espiritualidade. É-se apto para o conhecimento de Deus porque Deus criou o sujeito para conhecê-lo. O sujeito racional enquanto tal pode ter acesso à verdade de Deus sem a mediação da espiritualidade.

É nesse desenvolvimento teológico que Foucault quer alocar a concepção da Idade Clássica de que o sujeito como tal é capaz de verdade. O sujeito não precisa transformar-se. Basta ser o que ele é para ter, pelo conhecimento, acesso à verdade. É a estrutura da subjetividade e não sua transformação por si que constitui a abertura para a verdade. No final do século XVIII, Kant apenas arrematou o que faltava: aquilo de que o sujeito não é capaz de conhecer é constitutivo da própria estrutura da subjetividade cognoscente.

Ligada à ruptura entre conhecimento e espiritualidade, que foi longamente preparada pelo conflito entre espiritualidade e teologia, está a idéia moderna de que é falsa toda ciência que demanda uma conversão do sujeito e prometa, como resultado, uma iluminação.

O Reencontro do Conhecimento e da Espiritualidade

Houve, então, uma dissociação entre espiritualidade e filosofia. Houve uma preparação para essa ruptura que se deu do lado da teologia. Foucault seria aquele que inaugura, na nossa modernidade, uma costura da fissura da tradição? Não. Não foi ele quem retomou, na modernidade, a ligação entre espiritualidade e conhecimento. Ele não se considera um momento inaugural, mas tão somente colocou-se num veio da filosofia que ele vê remontar à *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Obra que teria aberto o caminho para a retomada das exigências da espiritualidade, tal como se deu em Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, o Husserl da *Krisis* e, finalmente, Heidegger. Esse veio da filosofia está na contramão da tradição que, no século XIX, reivindica Descartes e Leibniz.

Também o marxismo e a psicanálise reativam a relação entre conhecimento e espiritualidade. Há, no marxismo, a espiritualidade do sujeito revolucionário. Na psicanálise, há a “questão do preço que o sujeito tem de pagar para dizer o verdadeiro e a questão do efeito que

tem sobre o sujeito o fato de que ele disse, de que ele pode dizer e disse, a verdade sobre si próprio” (Foucault, 2004b, p.40).

Considerações Finais

O que aqui foi dito sobre a espiritualidade de uma forma extremamente esquemática não foi mais desenvolvido por Foucault. Basicamente, trata-se da primeira aula do curso, *A hermenêutica do sujeito*, proferida em 06 de janeiro de 1982. Todo o resto do curso é dedicado ao trabalho de resgate histórico dos traços da espiritualidade no *Alcebíades* de Platão e de como ela permeia os textos filosóficos dos séculos I e II d.C. do Império Romano.

O grande interesse do curso aqui brevemente introduzido, especialmente dessa primeira aula, está no fato de que Foucault nos abre uma nova possibilidade de leitura de um grosso filão da filosofia contemporânea. Ele nos convida a ler a *Fenomenologia do espírito* sob uma nova perspectiva. Ele permite repensar a obra de Nietzsche, especialmente *Assim falou Zaratustra*, e a auto-biografia *Ecce homo*, sob uma ótica nova, a de uma tentativa de criar uma espiritualidade do homem moderno. Foucault faz pensar que é possível, na trilha dos filósofos contemporâneos que indicou e da sua própria obra, apresentar ao militante do movimento popular, ao militante do partido de esquerda, ao estudante do nosso tempo, uma espiritualidade leiga que não está necessariamente em contradição com as espiritualidades culturais e religiosas do mundo moderno pluralista. Uma espiritualidade entendida como constituição de si por si mesmo e como preço a pagar pela verdade pode abrir um conflito com as tentativas de sujeição do outro.

A espiritualidade pode ser, hoje, uma ascese no mundo do consumo. Uma ascese que pode ser discutida em ambientes seculares e sob parâmetros seculares, sem que espiritualidades religiosas sejam de alguma forma agredidas. A polaridade entre uma espiritualidade atéia e uma espiritualidade religiosa deixa de ser relevante.

Referências Bibliográficas

- Chaves, E. (1988). *Foucault e a psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Davidson, A. I. (2005). Ethics as ascetics: Foucault, the history of ethics, and ancient thought. Em Gary Gutting (Ed.), *The Cambridge companion to Foucault* (pp. 123-148). New York: Cambridge University Press.
- Deleuze, G. (1991). *Foucault*. São Paulo: Brasiliense.
- Foucault, M. (1971). *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*. Paris: PUF.
- Foucault, M. (1987). *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes.

- Foucault, M. (1992). *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (1994a). Les mailles du pouvoir. Em Michel Foucault, *Dits et écrits* (pp. 182-201). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1994b). Le sujet et le pouvoir. Em Michel Foucault, *Dits et écrits* (pp. 222-243). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1994c). Foucault. Em Michel Foucault, *Dits et écrits* (pp. 631-635). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1994d). Qu'est-ce que les Lumières? Em Michel Foucault, *Dits et écrits* (pp. 679-688). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1994e). *História da sexualidade 2; o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal.
- Foucault, M. (1995). O sujeito e o poder. Em Hubert L. Dreyfus & Paul Rabinow, *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica* (pp. 231-249). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (1998). *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2000). *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (2001). O que é um autor? Em Michel Foucault, *Estética: literatura e pintura, música e cinema* (pp. 264-298). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2002). *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (2004a). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*. Paris: Seuil/Gallimard.
- Foucault, M. (2004b). *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes.
- Han, B. (2005). The analytic of finitude and the history of subjectivity. Em Gary Gutting (Ed.), *The Cambridge companion to Foucault* (pp. 176-207). New York: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2005). Resposta à pergunta: Que é 'Esclarecimento'? Em Immanuel Kant, *Textos seletos* (pp. 62-71). Petrópolis: Vozes.
- Lebrun, G. (1985). Transgredir a finitude. Em *Recordar Foucault. Os textos do Colóquio Foucault* (pp. 9-23). São Paulo: Brasiliense.
- Machado, R. (1982). *Ciência e saber: a trajetória da Arqueologia de Foucault*. Rio de Janeiro: Graal.
- Nietzsche, F. (2001). *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Onate, A. M. (2000). *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica*. São Paulo: Discurso Editorial.

Eduardo Sugizaki - Licenciado e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG); Doutorando em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG); Professor Adjunto I da Universidade Católica de Goiás (UCG).

E-mail: sugizaki@terra.com.br

Mário F. F. Rosa - Licenciando em História pela Universidade Católica de Goiás (UCG); participou da pesquisa através do programa de Iniciação Científica.

E-mail: mffrosa@gmail.com

Recebido em 08.08.08
Aceito em 20.11.08