

## Insurreições espirituais

Salma Tannus Muchail

salma@pucsp.br

Departamento de Filosofia da Pontifícia, Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, Brasil

**Resumo:** Uma abordagem das noções de “insurreição” e “espiritualidade” nos escritos de Michel Foucault, estabelecendo articulações capazes de explicitar sua junção no uso da expressão “insurreições espirituais”. A abordagem das noções e de sua junção é seguida de um exemplo ilustrativo buscado no período histórico-filosófico da escolástica do século XIII.

**Palavras-chave:** espiritualidade; insurreição; resistência; revolta; revolução; exercícios espirituais.

### *Spirituals insurrections*

**Abstract:** The text presents an approach of Foucault’s notions concerning ‘insurrection’ and ‘spirituality’ and establishes some articulations between them in order to understand the Foucauldian expression: ‘spiritual insurrections’. The approach of these notions as well as of their connection is followed by an example searched in philosophical Scholastic of the XIIIth century.

**Keywords:** spirituality; insurrection; resistance; revolt; revolution; spiritual exercises.

*Quid latine dictum sit, altum sonatur*  
 (“Tudo o que é dito em latim soa profundo”)  
*Ditado latino*

Ao escolher o tema para este texto expus-me a um risco. Afinal, as abordagens da noção de *insurreição* nos escritos de Foucault são pouco numerosas e bastante circunstanciais. A noção de *espiritualidade* também não é frequente e vem cercada de precauções para evitar possíveis desvios. De modo geral, *insurreição* e *espiritualidade* são questões dispersas, quase nunca tratadas por elas mesmas, quase sempre atreladas a assuntos mais centrais. Neste contexto, selecionamos alguns ângulos das duas noções, primeiramente apartando a *espiritualidade* de possíveis equívocos e, em segundo lugar, aproximando-a da noção de *insurreição* e possíveis termos afins. Para concluir, buscaremos no período histórico-filosófico do século XIII uma espécie de exemplo da conjugação entre as duas noções.

### 1. ESPIRITUALIDADE

Retomemos a primeira aula do Curso de 1982, *A Hermenêutica do sujeito*. Foucault introduz o tema central daquele Curso, a noção de *cuidado de si*. Situa historicamente o surgimento filosófico deste conceito no assim denominado “momento socrático-platônico” (século V) quando, a partir de Platão, vê-se estabelecer uma espécie de bifurcação de direções na história da filosofia. Descreve os traços gerais que caracterizam o *cuidado de si* em sua relação de oposição e complementação com a outra noção que lhe é correlata,

Recebido em 12 de outubro de 2016. Aceito em 10 de janeiro de 2017.



o *conhecimento de si*. Anuncia o apogeu da cultura de si na filosofia *helenístico-romana* (até os primeiros séculos d.C), e indica a sucessiva desqualificação histórico-filosófica da noção do *cuidado* culminando no que ele chama de “momento cartesiano” (século XVII). A esta introdução geral Foucault acrescenta uma espécie de reflexão complementar sobre as noções de *espiritualidade* e de *filosofia*. É ali, nas cinco páginas finais daquela primeira aula que encontramos a exposição mais contínua – ou menos dispersa – do que Foucault quer significar com a noção de *espiritualidade*. Embora não o exclua, à *espiritualidade* não basta o *conhecimento de si*. Ela se vincula ou praticamente se identifica com a noção mais ampla e mais fundamental de *cuidado de si*. Sintetizemos sua exposição.

Primeiramente, a *espiritualidade* é ali colocada em paralelo com o que Foucault chama, entre aspas, de “filosofia”. E chama de “filosofia” a vertente de pensamento que se aloja estritamente do lado do *conhecimento*, isto é, aquela segundo a qual o próprio sujeito e somente ele tem acesso à verdade em virtude mesmo de sua estrutura ontológica que é precisamente a de ser cognoscente. É uma forma de pensamento ou de reflexividade cujas condições de possibilidade encontram-se no próprio sujeito (seu preparo, sua formação, etc.) e no próprio conhecimento (condições metodológicas, formais, etc). É a forma de pensamento representativo ou intelectual, cujos efeitos em nada alteram o modo de ser do sujeito, apenas o asseguram e o confirmam *no que ele é*. A *espiritualidade*, ao contrário, é ato do pensamento e também prática de transformação ou “conversão” do sujeito. Dois tipos de movimento são condições da *espiritualidade*: o movimento – a que Foucault chama de “eros” - que atrai, por assim dizer, o sujeito, que instiga-o à verdade, como que iluminando-o, e o movimento de elaboração do sujeito sobre si mesmo – a que Foucault chama de “ascese”. Por isto, o ato de *espiritualidade* produz efeitos que retornam sobre o ser do sujeito, transfigurando-o, tornando-o ao mesmo tempo ele e “outro” que ele. Os dois modos de pensamento, de reflexividade ou de prática, embora diversos, não se excluem necessariamente. Durante a antiguidade grega e greco-romana, por exemplo, “[...] são duas questões, dois temas que jamais estiveram separados” (FOUCAULT, 2001, p. 18.)<sup>1</sup>.

A exposição geral sobre a *espiritualidade*, no final daquela primeira aula, percorre todo o Curso de 1982, fundamentando seu reaparecimento ao longo das aulas seguintes em formas ou modalidades variáveis: nos textos de Platão, nos estoicos, nos epicuristas, no cristianismo. De preferência, sob a denominação de *cuidado de si*:

[...] creio que é preciso ser um pouco cego para não constatar quanto [o cuidado de si] persiste em todo o pensamento grego e de que modo sempre acompanha, numa relação complexa porém constante, o princípio do conhecimento de si. O princípio do cuidado de si não é autônomo no pensamento grego. E, a meu ver, só podemos compreender sua significação própria e sua história se levarmos em conta esta relação permanente entre conhecimento de si e cuidado de si no pensamento antigo [...]. Com efeito, se admitimos esta junção [...], se admitimos uma conexão, uma interferência entre ambos, se até admitirmos [...] que o cuidado de si constitui o verdadeiro suporte do imperativo ‘conhece-te a ti mesmo’, então, é nas diferentes formas do cuidado de si que se deve procurar a inteligibilidade e o princípio de análise das diferentes formas do conhecimento de si. (FOUCAULT, 2001, p. 442-443).

Não designando restritamente uma forma representativa ou cognitiva de reflexividade, a noção de *cuidado de si* inclui o que se pode chamar de *práticas*. É bem verdade que mesmo as formas cognitivas são práticas, práticas de pensamento ou práticas discursivas. O *cuidado*, porém, inclui mais: inclui práticas ou exercícios que Foucault denomina, explicitamente de *exercícios espirituais*. É assim que nas aulas que compõem o Curso de 82, a noção de *espiritualidade* recebe diferentes formulações, como por exemplo: “espiritualidade ocidental” (FOUCAULT, 2001, p. 208), “transformação espiritual do sujeito” (FOUCAULT, 2001, p. 183). “condição de espiritualidade” (FOUCAULT, 2001, p. 183); “espiritualidade monástica” (FOUCAULT, 2001, p. 210, 246), “espiritualidade cristã” (FOUCAULT, 2001, p. 225, 246, 286, 317, 345, 391, 402, 428, 431, 483), “espiritualidade antiga” (FOUCAULT, 2001, p. 286, 308), “espiritualidade estoica”, “exercício espiritual de Sêneca”, “exercício espiritual de Marco Aurélio” (FOUCAULT, 2001, p. 294), “espiritualidade



dos séculos XVI e XVII” (FOUCAULT, 2001, p. 402), “saber espiritual” (FOUCAULT, 2001, p. 294, 297), “espiritualidade do saber” (FOUCAULT, 2001, p. 305), “experiência espiritual do sujeito” (FOUCAULT, 2001, p. 304), etc.

De forma muito esquemática, Foucault classifica três modelos de *espiritualidade*: o platônico, o cristão e, entre eles, o helenístico (FOUCAULT, 2001, p. 205-206, 208, 246-247, 474):

[...] três grandes modelos que historicamente se sucederam uns aos outros. O modelo que eu chamaria ‘platônico’, gravitando em torno da reminiscência. O modelo ‘helenístico’, que gira em torno da autofinalização da relação a si. E o modelo ‘cristão’ que gira em torno da exegese de si e da renúncia a si. (FOUCAULT, 2001, p. 247).

Não se trata aqui de explicitar as modalidades ou as múltiplas variáveis a que a noção de *espiritualidade* se presta ou que a acompanham. Este é apenas um levantamento breve e muito geral de usos da noção e de temas que estes usos sugerem.

Mas, com certeza – sem pretender uniformizar as modalidades ou diluir as variáveis – alguma coisa de comum existe no núcleo da noção. Para identificar este núcleo recorreremos ao filósofo e historiador da filosofia antiga, Pierre Hadot, com quem Foucault mais de uma vez declara suas afinidades<sup>2</sup>. No livro *Exercices spirituels et philosophie antique*, Hadot insere todo um capítulo intitulado precisamente, “Un dialogue interrompu avec Michel Foucault - convergences et divergences” (HADOT, 2002, p. 305-311)<sup>3</sup>. Podemos sintetizar as “convergências” entre ambos reconstituindo uma passagem de Foucault, extraída da “Introdução” a *O Uso dos Prazeres*, que P.Hadot cita a partir do entendimento da filosofia como “ensaio”:

O ‘ensaio’ – que se deve entender como prova modificadora de si mesmo no jogo da verdade – e não como apropriação simplificadora do outro para fins de comunicação – é o corpo vivo da filosofia, desde que esta seja ainda hoje o que foi outrora, isto é, uma ‘ascese’, um exercício de si no pensamento. (HADOT, 2002, p. 307; FOUCAULT, 1984a, p. 15).

Assim, os dois pensadores descrevem traços que fazem da *espiritualidade* exercícios, e dos exercícios espirituais, *filosofia*.

Por que exercícios? Porque até mesmo quando se trata de atos de conhecimento ou, mais em geral, de atos de pensamento, são sempre *práticas*; “formam” mais que “informam”; eles “não se limitam a um domínio particular de nossa existência, têm alcance muito amplo e penetram nossa vida cotidiana” (Cf. DAVIDSON, Prefácio em HADOT, 2002, p. 8-9). Inserem-se em “situações concretas” e é a “perspectiva concreta” que lhes confere “sua verdadeira significação” (HADOT, 2002, p. 65-67). *Carpem diem, quam minimum credula postero*, “colha o hoje, sem te fiar no amanhã”, diz o poeta Horácio (65-68 a.C), evocado por Hadot (HADOT, 2002, p. 37). Os exercícios não se ordenam no plano abstrato ou estritamente teórico. Incluem o conhecimento mas, menos o conteúdo cognitivo do que o “caminho” que leva ao conhecimento (HADOT, 2002, p. 59). São marcados pela simplicidade e podem até ter “a aparência de banalidade”; são “experiências” (HADOT, 2002, p.73).

Por que espirituais? Uma explicação dada por Hadot é sintetizada no Prefácio de Arnold Davidson ao seu livro. Foi pela eliminação de outros adjetivos que Hadot escolheu o termo. Não são “exercícios religiosos” nem “teológicos”, qualificações que se referem a “um tipo muito particular de exercício espiritual”; não são “exercícios intelectuais” nem “exercícios morais”, pois, “intelectual ‘ não cobre todos os aspectos destes exercícios e ‘moral’ pode dar a impressão inexacta de que se trata de um código de boa conduta”. Ainda que passível de discussão e de mal-entendidos, “espiritual” é uma expressão que “engloba o pensamento, a imaginação, a sensibilidade assim como a vontade”; é integrante de “uma nova orientação no mundo, uma



orientação que exige transformação, metamorfose de si mesmo” (DAVIDSON, Prefácio em HADOT, 2002, p. 9). É por isto que os exercícios espirituais envolvem risco, perigo, cujo exemplo, extremo, repetido pelos dois pensadores, é o caso de Sócrates (HADOT, 2002, p. 48). É, diz Foucault, “[...] a questão do preço que o sujeito tem a pagar para dizer o verdadeiro” (FOUCAULT, 2001, P. 31).

Foucault e Hadot elencam e descrevem tipos de exercícios espirituais, colhidos em diversos pensadores e escolas (entre outros, Platão, neoplatonismo, Epiteto, Epicuro, Plutarco, Sêneca, Marco Aurélio, etc.). Uma passagem de Hadot, por exemplo, toma por base um “panorama” de exercícios espirituais, “de inspiração estoico-platônica”, reunidos por Filon de Alexandria em duas listas. Hadot reproduz os nomes das duas listas (alguns dos quais se repetem) e os reorganiza em três grupos. No primeiro grupo: “a atenção, as meditações e as lembranças do que é o bem”. No segundo grupo: “os exercícios mais intelectuais, que são a leitura, a escuta, a investigação, o exame aprofundado”. Finalmente, no terceiro grupo: “os exercícios mais ativos, que são o domínio de si, o cumprimento dos deveres, a indiferença às coisas indiferentes” (Cf. HADOT, 2002, p. 25-26). A seguir, descreve e analisa cada um segundo a sequência destes agrupamentos (Cf. HADOT, 2002, p. 25-26). Ao final, oferece uma espécie de síntese:

[...] pudemos constatar que eles [os exercícios espirituais] apresentavam aparentemente uma certa diversidade: uns eram somente práticas destinadas à aquisição de bons hábitos morais [...], outros exigiam uma forte concentração mental [...], outros moviam a alma em direção ao cosmos [...], outros enfim, raros e excepcionais, resultavam em uma certa transfiguração da personalidade [...]. Pudemos igualmente ver que a tonalidade afetiva e o conteúdo nocional destes exercícios eram muito diferentes segundo as escolas: mobilização da energia e consentimento ao destino nos estoicos, distensão e desapego nos epicuristas, concentração mental e renúncia ao sensível nos platônicos. Entretanto – continua Hadot – sob esta aparente diversidade, há uma unidade profunda nos meios empregados e na finalidade buscada [...] – o que inclui sempre “um movimento de conversão” e a crença “na liberdade da vontade”. (HADOT, 2002, p. 60-61)<sup>4</sup>.

Em diversas passagens, Foucault também relaciona e descreve os mesmos exercícios espirituais segundo pensadores e escolas. (por exemplo, FOUCAULT, 2001, primeira hora da aula de 24 de fevereiro/1982). Destas relações e descrições, feitas por ambos os filósofos, destaco dois pontos.

Primeiro, a inclusão da *leitura* e, com ela, a *escuta*, a *escrita* e o *ensino*. A organização do primeiro capítulo do livro de Hadot dedica um subtítulo particular à leitura. Eis sua organização: I - “Aprender a viver” (HADOT, 2002, p. 22-38); II - “Aprender a dialogar” (HADOT, 2002, p. 38-47); III - “Aprender a morrer” (HADOT, 2002, p. 48-60) e, finalmente, IV - “Aprender a ler” (HADOT, 2002, p. 60-74). A leitura, escreve ele, “poderá ser feita ou escutada no quadro do ensino filosófico ministrado por um professor” (HADOT, 2002, p. 31, grifo nosso). E no final do capítulo:

[...] passamos nossa vida a ‘ler’, mas não sabemos ler, isto é, nos deter, nos liberarmos de nossas preocupações, retornar a nós mesmos, deixar de lado nossas buscas de sutileza e de originalidade, meditar calmamente, ruminar, deixar que os textos nos falem. É um exercício espiritual, um dos mais difíceis. (HADOT, 2002, p. 73-74).

Foucault, igualmente, designa como exercício espiritual a *leitura* e os atos afins, tais como: a escuta, a escrita, o silêncio, a aprendizagem e o ensino. Veja-se, por ex., Foucault (2001, p. 114, 157, 212) (aqui, a leitura da história); 317, 324-326 (a “aprendizagem do silêncio” e as “obrigações da escuta”); 338-339 (aqui, regras práticas para uma boa leitura filosófica); 341-345 (escutar, ler, escrever e seus efeitos; 355-356 (entre o mestre e o discípulo, uma “ética da leitura e da escrita”); 360 (o *otium studioso* e seu parentesco com a leitura); 410; 480-481. Contrário óbvio do silêncio, a tagarelice “constitui o primeiro vício do qual é necessário curar-se quando se começa a aprender filosofia e nela se iniciar” (FOUCAULT, 2001, p. 324). Eis algumas passagens:

[...] as duas coisas mais difíceis dentre todas, calar-se e escutar [...]; “o silêncio e a escuta como suporte primeiro de todos os exercícios de aprendizagem, como momento primeiro da formação; calar-se e escutar para que, na memória pura, inscreva-se o que é dito, a palavra verdadeira dita pelo mestre. (FOUCAULT, 2001, p. 396).

Lembremos um relato de Luce GIARD (organizadora do livro *Lire l'oeuvre*, 1992):

Aos que outrora, no Brasil, lhe pediam com insistência para explicar-se enfim sobre sua identidade, sua posição, seu método, aquilo em nome do que continuava a falar e escrever, Foucault respondeu: ‘Quem sou eu? Um leitor. (GIARD, 1992, p. 12).

Retornaremos à questão da leitura no terceiro momento desta exposição. Por enquanto enunciemos um segundo ponto a destacar na noção de *espiritualidade*: seu comprometimento com o risco, com o perigo, com um preço a pagar. E, a partir daí, sua aproximação ou quase cumplicidade com a noção de *insurreição*, foco do nosso segundo momento.

## 2. ESPIRITUALIDADE E INSURREIÇÃO

Primeiramente, também aqui, um breve levantamento de termos usados nos escritos de Foucault que, de algum modo, são aparentados à noção de *insurreição*. Traçamos seu esboço, organizando-os em quatro grupos.

1. *Luta, combate, batalha, guerra* – Usados com frequência, estes termos aparecem muitas vezes em seu sentido mais comum, particularmente nas comparações entre o atleta físico e o preparo do espírito. Veja-se, por exemplo: “assim como o “bom atleta” é aquele que conhece os gestos úteis e “utilizáveis frequentemente na luta”, assim também o filósofo deve ter os conhecimentos úteis aos quais recorrer “em diferentes situações de luta” (FOUCAULT, 2001, p. 213, 222); atletismo e luta (FOUCAULT, 2001, p. 307-308); contra a lisonja, aconselha-se “oposição, combate, luta” (FOUCAULT, 2001, p. 357, 409); a prática de si tem uma função de luta sendo “concebida como um combate permanente” (FOUCAULT, 2001, p. 477, 479); o exercício espiritual não consiste “em descobrir uma verdade no sujeito” mas em “armar o sujeito com uma verdade que ele não conhecia e não residia nele” (FOUCAULT, 2001, p. 481; grifo nosso).

Assim também, no Curso de 77-78, *Segurança, território, população*, tratando do poder pastoral, Foucault usa a expressão “lutas antipastorais” (FOUCAULT, 2004, p. 207). Ou ainda:

Pode-se mesmo dizer que o poder pastoral, sua importância, seu vigor, a profundidade de sua implantação medem-se pela intensidade e pela multiplicidade de agitações, revoltas, descontentamentos, lutas, batalhas, guerras sangrentas que ocorreram em torno dele, por ele e contra ele. (FOUCAULT, 2004, p. 152).

2. *Transgressão, resistência, contracultura* – *Resistência/transgressão* são dois termos reunidos em um só verbete no *Dictionnaire Foucault* de Judith Revel. “Transgressão” foi uma das primeiras noções de que Foucault se apropriou a partir do comentário a Bataille. Assim, no texto de 1963, “Préface à la transgression. Hommage à G. Bataille” (FOUCAULT, 1994a, p. 233-250), a palavra aparece ligada a “espiritualidade, desejo, embriaguez” (FOUCAULT, 1994a, p. 233); a “profanação vazia” em oposição ao sentido positivo de profanação do sagrado (FOUCAULT, 1994a, p. 234); ao “gesto que concerne o limite” (FOUCAULT, 1994a, p. 236). Mais tarde, em 1970, na apresentação das *Obras Completas* de Bataille (FOUCAULT, 1994b, p. 25-27), lê-se que esta Bataille “fez entrar o pensamento no jogo – jogo arriscado – do limite, do extremo, do cume, do transgressivo” (FOUCAULT, 1994b, p. 25, grifo nosso). Ainda segundo J. Revel, a noção de *transgressão*, que concernia inicialmente ao discursivo, especialmente ao literário e mantinha-se no plano individual, acabou por corresponder “à exigência de alocar o problema de maneira geral (isto é,



igualmente para as práticas não discursivas) e não somente no nível da ação individual como também coletiva” (REVEL, 2008, p. 113-114). Na mesma direção, encontra-se o uso de *resistência*, concretizada “em termos de estratégia e de tática” que estão ao mesmo tempo em oposição e em reciprocidade com o poder (REVEL, 2008, p. 114-115).

De modo muito semelhante, no *Vocabulário de Foucault*, de Edgardo Castro, *transgressão* está atrelada a “experiências-limite” e a “lutas de resistência” (CASTRO, 2009, p. 417-418), enquanto *resistência* envolve “formas múltiplas” que são “da ordem estratégica e de luta” (CASTRO, 2009, p. 387).

Se a *transgressão* se desloca em *resistência*, a *resistência* dá lugar à *contraconduta*, expressão usada principalmente em referência à *governamentalidade*, “no sentido de luta contra os procedimentos postos em prática para conduzir os outros” (FOUCAULT, 2004, p. 205. Veja-se também “*Qu’est-ce que la critique?*”, conferência tornada texto em 1978, cuja edição crítica, de 2015, que inclui uma interessante “Introduction” de Lorenzini e Davidson (cf. FOUCAULT, 2015, p. 13).

3. *Sublevação, insurgência, revolta, revolução* – No *Abécédaire de Michel Foucault* (ARTIÈRES, 2004), a noção de *sublevação* é tratada no verbete *revolta*, escrito por Philippe Artière. *Revolta* “não é um movimento revolucionário, mas uma sublevação”, isto é, “erupção de uma força inédita” ou “emergência de uma força singular - que se solta e grita – capaz de modificar o rumo da história” (ARTIÈRES, 2004, p. 165-167). Edgardo Castro observa que “em geral, Foucault evita servir-se do conceito de revolução para analisar a formação do saber e também para estudar as relações de poder” (CASTRO, 2009, p. 387), pois *revolução* supõe que a luta se faça como “totalidade” ou como “ruptura abrupta” ao passo que “[...] a oposição ao poder tem, antes, a forma da resistência das lutas múltiplas, não da revolução” (CASTRO, 2009, p. 387-388).

O *Dictionnaire Foucault* de J. Revel, inclui um verbete polêmico – “Iran” (REVEL, 2008, p. 83-84), onde se lê: “O fascínio de Foucault em relação à revolução iraniana será, no conjunto, duramente criticada. Na realidade, a posição de Foucault é ao mesmo tempo muito mais complexa, muito mais coerente e muito menos caricatural do que em geral se diz [...]: a revolução iraniana não é uma revolta contra inimigos, mas contra mestres” [...], toma a forma de “religião” e de “espiritualidade política”, “uma sublevação popular”, uma “vaga de insurgência” [...]; Foucault “não apoia a substituição de um poder por outro”, o que ele busca é compreender “a lógica de uma sublevação, isto é, de um *acontecimento* (subjetivo, político, coletivo) que instaura uma descontinuidade, uma ruptura na ordem estabelecida” (REVEL, 2008, p. 83-84). A mesma autora, no verbete *revolução* (REVEL, 2008, p. 116-119) remete seu sentido positivo ao de *sublevação*, como “um acontecimento que faz surgir a atualidade no coração do presente”; e isto significa a recusa de “uma concepção ‘universalista’ de revolução”, uma vez que a revolução está sempre inscrita em “uma situação específica, a partir da qual a resistência deve organizar-se, resistência que consiste sempre em um movimento de subjetivação coletiva”. Afirma, assim, que Foucault utiliza “*revolta*” ou “*sublevação*” de preferência a “*revolução*”. Mais do que o próprio empreendimento revolucionário, importa “um ‘devir-revolucionário”, “a vontade de revolução”, o “desejo de revolução”, o “entusiasmo” ou o “fascínio” por “situações insurrecionais inéditas” (REVEL, 2008, p. 117-118).

Vale aqui reproduzir uma passagem relativamente longa porém incisiva do texto *Qu’est-ce que la critique?*:

De tanto ouvirmos cantar as promessas da Revolução, não sei se lá onde ocorreu é boa ou má, mas nós nos encontramos diante da inércia de um poder que indefinidamente se mantém; de tanto ouvirmos cantar a oposição entre as ideologias da violência e a verdadeira teoria científica da sociedade, do proletariado, da história, nós nos encontramos com duas formas de poder que se assemelham como dois irmãos: fascismo e stalinismo. (FOUCAULT, 2015, p. 47).



4. *Atitude crítica e arte de não ser governado* – Não se trata aqui de deslindar questões sobre governo, governo de si, governo dos outros, governamentalidade, governamentalização, etc., nem tampouco de remetê-las à pergunta kantiana sobre a *Aufklärung*, nem a sua provável origem nos movimentos espirituais do final da Idade Média ou à importância da Reforma. Importa apenas acrescentar a este levantamento – ainda que raso – de noções que articulam *espiritualidade* e *insurreição*, as de *atitude crítica* e *arte de não ser governado*. Para isto, são selecionadas algumas passagens da conferência *Qu'est-ce que la critique?*. Ali, Foucault faz ver que “a questão ‘como não ser governado’ não significa uma recusa total de qualquer governamentalização, não significa ‘não queremos de modo algum ser governados’. Significa ‘como não ser governado *assim*, por estas pessoas, em nome destes princípios, em vista de tais objetivos e por meio de tais procedimentos, não assim, não por isto, não por estes’. É bem a isto que Foucault chama de *atitude crítica*. Ao mesmo tempo ‘parceira e adversária’ das artes de governar, a *atitude crítica* é “[...] um modo de desconfiar delas, de recusá-las, de limitá-las, de lhes encontrar uma justa medida, de transformá-las, de buscar escapar a estas artes de governar ou, em todo caso, de deslocá-las [...]”, que resulta no que se pode simplesmente chamar de “arte de não ser governado, ou ainda, arte de não ser governado deste modo e a este preço” (FOUCAULT, 2015, p. 37). Envolve, pois, “uma certa vontade decisória, atitude ao mesmo tempo individual e coletiva de sair, como dizia Kant, de sua menoridade. Questão de atitude”. (FOUCAULT, 2015, p. 58). “Vontade decisória” é expressão usada também no debates que se seguiram à conferência (cf. FOUCAULT, 2015, 64-65).). Atitude, podemos acrescentar, de não se deixar conduzir em sua própria conduta. Em *Segurança, território, população*, uma expressão usada é precisamente “insurreições de conduta” (FOUCAULT, 2004, p. 234).

Ora, uma imprescindível “vontade decisória” nos remete a duas outras expressões que nos limitamos a nomear: *atitude crítica* significa passar da servidão à “*inservidão voluntária*”, da docilidade à “*indocilidade refletida*” (FOUCAULT, 2015, p. 39). Estas expressões serão retomadas por Foucault no Curso ministrado em 1981, na Universidade Católica de Louvain, recentemente publicado, *Mal faire, dire vrai* (FOUCAULT, 2012, p. 276 e p. 288).

A partir das junções entre *espiritualidade* e *insurreição* e, em particular, noções de “*inservidão voluntária*” ou “*indocilidade refletida*”, ingressamos no terceiro e último momento desta exposição quando também teremos ocasião de recuperar os exercícios de *leitura* e seus correlatos.

### 3. UM EXEMPLO BUSCADO NO SÉCULO XIII

Não são muitas as referências de Foucault à Idade Média, poucas ao século XIII e raras as menções a Tomás de Aquino. É neste contexto menos abordado que sugiro um possível exemplo histórico do que estamos chamando de “*insurreições espirituais*”.

O século XIII foi marcado por uma grande atividade intelectual. Na primeira metade do século foram criadas instituições novas chamadas Universidades, com destaque para as de Bolonha (onde predominavam os estudos de Direito), Oxford (orientada para as ciências) e, principalmente, Paris. Esta última comportava quatro Faculdades: a de Direito, a de Medicina e, as duas mais importantes, a de Artes que era base para as demais e onde se ensinava o *trivium* (lógica, gramática, retórica) e o *quadrivium* (aritmética, geometria, música, astronomia) e, no topo, a Faculdade de Teologia.

Convém lembrar que sob o pontificado do mesmo Papa Inocêncio III (entre 1198 e 1216) foram instituídos os tribunais da Inquisição, confirmadas as chamadas ordens mendicantes (franciscanos e dominicanos), encorajada a Universidade de Paris, (Cf., por ex., BRÉHIER, 1967, p. 566).



O ambiente na Universidade de Paris caracterizava-se pela ousadia de enfrentar novos conhecimentos, entre eles os de pensadores pagãos e, conseqüentemente, por candentes conflitos. Conflitos havia, por exemplo, entre professores das duas ordens mendicantes, a ponto de se institucionalizar, na Faculdade de Teologia, uma cadeira para cada uma delas. Além disto, franciscanos e dominicanos se uniam nos conflitos entre as ordens religiosas e os padres seculares. Os obstáculos maiores, sem dúvida, diziam respeito à leitura de textos, particularmente os de Aristóteles até então pouco conhecidos e, quando conhecidos, vindos ao latim de traduções árabes que, por sua vez, eram traduções do grego. Permitia-se, por exemplo, a leitura da *Lógica* aristotélica que, afinal, não passava de um instrumento formal, praticamente desprovida de conteúdo. Porém, outros livros de Aristóteles, particularmente os da *Física* e da *Metafísica* tratavam de assuntos que envolviam pesadas questões dogmáticas (a criação do mundo, a natureza da alma, etc.). Esta situação fez da “entrada de Aristóteles na Europa ocidental uma corrida de obstáculos”, marcada por sucessivas condenações da leitura de teses aristotélicas, em 1210, 1215, 1231, 1270, até a maior delas, em 1277 (RIBEIRO DO NASCIMENTO 1992a, p. 56).

Tomás de Aquino (1225-1274) foi, sem dúvida, o mais proeminente professor da Faculdade de Teologia de Paris no século XIII. Nascido no condado de Aquino, no reino da Sicília, foi apelidado de “Boi Mudo da Sicília”<sup>5</sup> em alusão “à sua pátria, ao seu caráter pouco dado a grandes falas e ao seu físico um tanto avantajado” (RIBEIRO DO NASCIMENTO, 1992b, p. 11). Ocupava a cadeira dos dominicanos enquanto, concomitantemente, João de Fidanza, mais conhecido como São Boaventura (1221-1274), ocupava a dos franciscanos. Enquanto Boaventura se dedicava ao ensino do platonismo, mais facilmente aceito uma vez que o Platão do século XIII já chegara revestido pela espiritualidade do neoplatonismo e com as bênçãos de Agostinho (354-430), Tomás lia e ensinava Aristóteles e da maneira mais rigorosa possível, tendo inclusive utilizado, de seu confrade Guilherme de Moerbek, traduções diretas do grego. O risco era grande. Maior ainda se considerarmos o modo de ensino.

*Legere, disputare, praedicare* – estas eram as atividades do mestre de Teologia. *Legere e disputare*, consistiam no que chamaríamos de metodologia de ensino. *Legere*, que pode hoje traduzir-se por “lecionar”, era a “tarefa básica” e significava “ao pé da letra”, *ler* (RIBEIRO DO NASCIMENTO, 1992a, p. 48, b, p. 23). *Disputare* consistia em um “verdadeiro torneio intelectual” em que temas eram disputados – a favor e contra - pela força de argumentos (RIBEIRO DO NASCIMENTO, 1992a, p. 48, b, p.24). Havia duas modalidades de disputas. As *questiones disputatae* ou debatiam questões “ordinárias” sobre temas previamente definidos, ou eram as *questiones quodlibetales*, realizadas duas vezes ao ano, versando sobre temas livres e sem prévia escolha. As sessões, que atraíam até pessoas de fora da universidade ou em trânsito por Paris, eram verdadeiros espetáculos intelectuais.

Com este conteúdo e este método, não é difícil identificar nas atividades do mestre Tomás as características dos *exercícios espirituais*. Estão inseridas em *situações concretas*, no silêncio como na leitura, na aprendizagem como no ensino, em posturas de meditação ou *concentração* (RIBEIRO DO NASCIMENTO, 1992 b, p. 27). No livro sobre Tomás de Aquino, Ribeiro do Nascimento (1992b, p. 59) faz um curioso paralelo:

Ele [Tomás] certamente assinaria a declaração de Michel Foucault: ‘Que importa quem fala; alguém disse: que importa quem fala’. A subjetividade, o que eu quero ou o que eu penso, tem para ele, como para seus pares, muito pouca importância. O que conta é aquilo de que se fala, o tema em pauta, ‘a verdade da coisa’, para usar suas próprias palavras.

Na direção dos paralelos, talvez se possa atribuir a Tomás a resposta atribuída a Foucault: “Quem sou eu? Um leitor” (Cf. GIARD, 1992, p. 12).



Também não parece difícil identificar, naquele conteúdo e naquele método, o caráter *insurrecional* das atitudes. Tomás era movido pela que já chamamos de crença “*na liberdade da vontade*” (HADOT, 2002, p. 61), ou por uma “*vontade decisória*” (FOUCAULT, 2015, p. 58). Foi bem sucedido como mestre, sem dúvida, mas a custo de riscos. Três anos após a morte de Tomás, exatamente no dia do seu aniversário, em 07 de março de 1277, o mesmo bispo de Paris, Etienne Tempier, que fizera as condenações anteriores (1270), emitiu uma célebre condenação de 219 teses tidas como ensinadas na Universidade de Paris, das quais, “pelo menos nove eram inequivocamente de Tomás de Aquino”. A proibição das teses foi obedecida até a canonização de Tomás, em 1322, só sendo “explicitamente revogada em 1325”, portanto, 48 anos depois (RIBEIRO DO NASCIMENTO, 1992b, p. 50). No século XVI, no ano de 1567, 290 anos após aquelas condenações, Tomás de Aquino será reconhecido como “doutor da Igreja” (Cf. RIBEIRO DO NASCIMENTO, 1992b, p. 85). E, a partir do final do século XIX os Papas recomendaram e praticamente obrigaram que nas escolas católicas fossem seguidos “[...] os princípios da *filosofia* de Santo Tomás” (RIBEIRO DO NASCIMENTO, 1992 b, p. 86). Tomás veio a tornar-se então vítima do que, retomando outro autor, Ribeiro do Nascimento identifica como “o pior dos preconceitos, o preconceito a favor” (RIBEIRO DO NASCIMENTO, 1992b, p. 87). Desde então, o que fora exercício insurrecto do mestre, inverteu-se em doutrina dogmática. As recusas, as interdições, como sugere Foucault, “[...] ao menos negativamente indicam que se está no bom caminho” (FOUCAULT, 2015, p. 48).

Não foi por acaso que salpicamos nossa exposição de termos e expressões latinas. Como algum *tempero*, é certo, mas principalmente, como uma brincadeira, um jogo. Afinal, o ditado escolhido na epígrafe anunciava: “*Quid latine dictum sit, altum sonatur*” – “*Tudo o que é dito em latim, soa profundo*”. Pois bem, há várias lendas em torno do mestre Tomás. Diz uma delas que do fundo de sua mudez meditativa teria soado, em jargão escolástico, a seguinte frase: “*Data reverentia, Domine Cardinalis, reverentia defecistis*”. Traduzindo, aproximadamente: “*Com todo respeito, Senhor Cardeal, o senhor faltou ao respeito*”.

Ficção ou não, dedico esta frase – de preferência em latim – aos queridos membros do Grupo de Pesquisa Michel Foucault da PUC-SP, assim como a todos os professores, estudantes e instituições, do Brasil e do exterior que, resistentemente, propõem e apoiam a criação, nesta mesma Universidade, da ainda indeferida Cátedra “Michel Foucault e a Filosofia do Presente”.

## NOTAS

<sup>1</sup> As indicações das citações textuais remetem preferencialmente ao texto original, mas sua reprodução, sempre que possível, é extraída das traduções brasileiras já publicadas.

<sup>2</sup> Cf. FOUCAULT (2001, p. 14 e nota 47 da p. 25, 46 e nota 6 da p. 61, p. 112 e nota 16 da p. 119). Referências diretas de Foucault a Hadot, p. 207, 280, 370. Referência a Hadot como “interlocutor”, p. 399-400. Indicação de Hadot como literatura secundária usada por Foucault, ver GROS, Cf. “Situation du Cours”, em FOUCAULT (2001, p. 500). Por outro lado, Hadot lembra que é evocado por Foucault na “Introdução” a *O Uso dos prazeres* (cf. HADOT, 2002, p. 306-307, onde cita uma longa passagem de Foucault sobre a filosofia como “ensaio” e indica que em *O Cuidado de si* (1984b) particularmente no Capítulo “La culture de soi”, Foucault retoma temas que remetem às suas pesquisas. Aliás, a indicação da candidatura de Pierre Hadot ao *Collège de France*, para o qual foi eleito em 1982 (dois anos antes da morte de Foucault), foi iniciativa de Foucault, no final de 1980.

<sup>3</sup> Sobre as “divergências”, ver PRADEAU (2002, p. 131-154).

<sup>4</sup> Observe-se que deste ponto de vista amplo, mesmo Descartes – considerado por Foucault o formulador moderno da filosofia como “conhecimento” – é reconhecido e “resgatado” como filósofo de práticas espirituais, na medida mesma



em que pratica *meditações*. Ver, por exemplo: HADOT (2002, p. 124); FOUCAULT (2001, p. 16-17, 351, nota 5); FOUCAULT (2004, p. 236 e nota 3 da p. 254); FOUCAULT (2008, p. 321-322, 325-327, 342); FOUCAULT (2009, p. 116-117 e nota 6 da p. 129).

<sup>5</sup> Título do precioso livro de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, *Santo Tomás de Aquino, o Boi Mudo da Sicília* (RIBEIRO DO NASCIMENTO, 1992B).

## REFERÊNCIAS

ARTIÈRES, P. H. 2004. Revolta. In: LECLERCQ, S. (Ed.). *Abécédaire Michel Foucault*. Paris: Vrin.

BRÉHIER, É. 1967. *Histoire de la philosophie*. 7. ed. Paris: PUF. t. 1, fasc. 3.

CASTRO, E. 2009. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Tradução I. M. Xavier. Belo Horizonte: Autêntica.

FOUCAULT, M. 1984a. *Histoire de la sexualité: l'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard.

\_\_\_\_\_. 1994a. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard. v. 1.

\_\_\_\_\_. 1994b. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard. v. 2.

\_\_\_\_\_. 2001. *L'Herméneutique du sujet: cours au Collège de France, 1981-1982*. Paris: Gallimard/Seuil.

\_\_\_\_\_. 2004. *Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France, 1977-1978*. Paris: Gallimard/Seuil.

\_\_\_\_\_. 2008. *Le Gouvernement de soi et des autres: cours au Collège de France, 1982-1983*. Paris: Gallimard.

\_\_\_\_\_. 2009. *Le Courage de la vérité: cours au Collège de France, 1984*. Paris: Gallimard.

\_\_\_\_\_. 2012. *Mal faire, dire vrai-fonction de l'aveu em justice: cours de Louvain*. University of Chicago Press, Presses Universitaires de Louvain.

\_\_\_\_\_. 2015. *Qu'est-ce que la critique?* Paris: Vrin.

GIARD, L. 1992. Une dette. In: GIARD, L. (Ed.). *Michel Foucault: lire l'oeuvre*. Grenoble: Jérôme Millon.

HADOT, P. 2002. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Nouvelle édition revue et augmentée. Paris: Albin Michel.

PRADEAU, J.-F. 2002. Le sujet ancien d'une éthique modern: à propos des exercices spirituels anciens dans L'Histoire de la sexualité de Michel Foucault. In: GROS, F. (Ed.). *Foucault-le courage de la vérité*. Paris: PUF.

REVEL, J. 2008. *Dictionnaire Foucault*. Paris: Ellipses.

RIBEIRO DO NASCIMENTO, C. A. 1992a. *O que é filosofia medieval?* São Paulo: Brasiliense.

\_\_\_\_\_. 1992b. *Santo Tomás de Aquino, o Boi Mudo da Sicília*. São Paulo: Educ.