

“PERMANECEI FIÉIS A TERRA”: A CONVERSÃO FILOSÓFICA EM TEMPOS DE APOCALIPSE¹ *“REMAIN FAITHFUL TO THE EARTH”: THE PHILOSOPHICAL CONVERSION IN APOCALYPTIC TIMES*

Gianfranco Ferraro²

Resumo: A experiência da conversão é habitualmente ligada ao contexto religioso. Contudo, autores como Pierre Hadot e Michel Foucault destacaram a presença de uma conversão filosófica, ao longo dos séculos. Se é possível verificar como nas tradições apocalípticas de caráter religioso se instaura uma conversão que visa alcançar uma manutenção do mundo em épocas de crise, também no contexto filosófico a diagnose nietzscheana do niilismo foi seguida por experiências filosóficas, como as de Simone Weil e de Georges Bataille, que visam a definição de uma vida filosófica capaz de enfrentar o apocalipse. Através da abordagem do antropólogo Ernesto De Martino, tentarei mostrar, por um lado, o caráter apocalíptico-cultural do niilismo, e, por outro, como uma conversão filosófica, enquanto experiência interior, pode encarar este hóspede do nosso tempo.

Palavras-chave: niilismo, Foucault, conversão.

Abstract: The experience of conversion is usually linked to the religious context. However, authors such as Pierre Hadot and Michel Foucault highlighted the presence of a philosophical conversion over the centuries. If it is possible to verify how, within the apocalyptic, religious traditions, a conversion is established, aiming to achieve the maintenance of the world in times of crisis, also in the philosophical context the Nietzschean diagnosis of nihilism was followed by philosophical experiences, such as those of Simone Weil and Georges Bataille, aiming to face the disappearance of the world and the definition of a philosophical life able to face the apocalypse. Through the approach of the anthropologist Ernesto De Martino, I will try to show, on the one hand, the apocalyptic-cultural character of nihilism, and, on the other hand, how a philosophical conversion, as an inner experience, can face this guest of our time.

Key-words: nihilism, Foucault, conversion.

¹ Este ensaio foi escrito com o apoio da FCT, Portugal (2020.05403.BD).

² Docente do Instituto de Filosofia da Universidade Nova de Lisboa (IFILNOVA)

Foi no contexto de estudos religiosos e teológicos que a conversão foi historicamente considerada: em outros contextos disciplinares esta noção aparece muito raramente. Contudo, é possível destacar figuras e formas de conversão em âmbitos diferenciados, tal como o contexto filosófico, político, literário, e uma presença de “conversões” pode ser sublinhada também na história da epistemologia e das ciências³. Neste ensaio, procurarei mostrar a relevância do tema da conversão filosófica no contexto específico de um contexto “apocalíptico” e, mais em particular, no contexto de uma abordagem ao niilismo como forma de apocalipse. De que forma a conversão filosófica age num contexto de apocalipse? E como é que um apocalipse pode ser encarado através de uma transformação da existência dos indivíduos ou das coletividades? Para abordar esta ligação, é preciso, porém, dar alguns passos atrás e nos interrogar sobre os próprios conceitos de conversão filosófica e de apocalipse. A pandemia Covid-19 e, hoje, a nova fase bélica que se abre na Europa, destacam, por um lado, a dificuldade de adaptar ao presente categorias de compreensão da realidade que se consideraram quase óbvias no passado, e, do outro lado, a emergência de fenômenos que foram pensados como definitivamente relegados em outros contextos históricos. A partir da capacidade de revelar – como através de negativos fotográficos – as fraquezas das bases que fundamentam as nossas formas de vida, estes fenômenos podem ser definidos como fenômenos apocalípticos. Viver, portanto, num tempo de apocalipse, numa época em que os elementos que definiam um determinado horizonte existencial parecem cair, implica também uma pergunta sobre o papel que a filosofia, abordada como prática de vida e ainda mais como prática de transformação da existência, pode desenvolver. É preciso, portanto, abordar este papel prático da filosofia, e, mais em particular, da filosofia como prática de conversão para uma forma de vida diferente: ajuda-nos, neste sentido, a interpretação que deste tópico nos foi dada por Pierre Hadot e Michel Foucault.

1.

No seu artigo “Conversion”, elaborado para a *Encyclopedia Universalis* e incluído na recolha *Exercices spirituels et philosophie antique*, Pierre Hadot escreve:

³ No âmbito dos estudos teológicos e religiosos e pela influência que tiveram sobre outros autores, são referências decisivas o artigo de Robert Joly, *Note sur μετάνοια*, in “Revue de l’histoire des religions”, tome 160, n°2, 1961. pp. 149-156, para além do importante volume de Nock, embora em parte bibliograficamente ultrapassado, publicado em 1933 e novamente editado em 1988. Neste texto, dedicado à conversão religiosa à antiguidade, encontramos, porém, um capítulo focado na conversão filosófica. Parece-me importante sublinhar, neste caso, o destaque dado ao enfrentamento entre conversão religiosa e conversão filosófica durante a tentativa do imperador Juliano de dar novamente vida aos antigos cultos pagãos. Cf. NOCK, 1988, pp. 185-186. Uma outra importante referência para contextualizar a conversão filosófica a partir da conversão religiosa nos primeiros séculos do cristianismo é o texto de Gustave Bardy, publicado em 1947: cf. BARDY, 2015, pp. 55-94. Pioneiros no estudo da conversão como objecto fisio-patológico foram FROTHINGAM (1884), e, sobre tudo, o filósofo pragmatista William James, pelo seu volume publicado em 1902 (cf. JAMES, 2007, pp. 150-202), que, nos anos Vinte, influenciou a elaboração das contribuições neste âmbito do neuropsiquiatra italiano De Sanctis: cf. DE SANCTIS, 2015.

Podemos dizer que a ideia de conversão representa uma das noções constitutivas da consciência ocidental: de fato, podemos representar toda a história do Ocidente como um esforço incessantemente renovado para aperfeiçoar as técnicas de “conversão”, ou seja, as técnicas destinadas a transformar a realidade humana, tanto restaurando-a na sua essência original (conversão-retorno), como modificando-a radicalmente (conversão-mutação). (HADOT, 2002, p 224)⁴

Hadot esclarece como os sentidos presentes nas duas noções gregas de *epistrophē* e *metanoia* convergem na noção latina de *conversio*. Se a primeira se relaciona com o sentido de “transformação de orientação”, implicando assim a ideia de um “regresso à origem”, ou de um “regresso a si mesmo”, a segunda pode relacionar-se como uma “transformação do pensamento”, “arrependimento”, implicando desta forma o sentido de uma transformação e um renascimento. Hadot continua: “Essa polaridade de ruptura de fidelidade caracterizou fortemente a consciência ocidental após o surgimento do cristianismo” (HADOT, 2002, p. 223).

Segundo Hadot, a conversão religiosa do cristianismo parece caracterizar-se pela prevalência do sentido de “ruptura” implícito na *metanoia*. Hadot também destaca as diferentes perspectivas através das quais a conversão pode ser abordada (“psicopatológica, sociológica, histórica, teológica, filosófica”), e destaca como esse fenômeno reflete, por um lado, a liberdade consubstancial do ser humano “capaz de se transformar por reinterpretar totalmente seu passado e seu futuro” (HADOT, 2002, p. 224), e, por outro lado, a sujeição da transformação da realidade humana, representada por esse fenômeno, à “invasão de forças externas ao eu” (HADOT, 2002, p. 224), seja essa graça divina ou constrangimento psicossocial. Os dois campos, filosófico e político, da conversão grega, por outro lado, parecem estar ligados, se considerarmos, por exemplo, o caso de Platão, para o qual a transformação da cidade implica a atividade de conversão das almas pelo filósofo, ele próprio um “convertido”⁵.

No caso de Foucault, entretanto, devemos nos afastar um pouco dessa interpretação. No seu curso dedicado à Hermenêutica do Sujeito, focado sobre a análise das práticas de “cuidado de si” na Antiguidade, Foucault aborda, a partir do Hadot, a questão da conversão como “uma das mais importantes” (FOUCAULT, 2003, p. 184) tecnologias do si⁶. No entanto, Foucault destaca a necessidade de colocar a noção de “conversão” entre aspas – “pois acredito que ela não deve ser considerada como uma noção construída, fechada em si mesma e bem definida”

⁴ Se não for indicado diferentemente, as traduções de textos de autores estrangeiros são do autor do ensaio.

⁵ Hadot refere como primeiro exemplo de uma reflexão sobre esta noção de conversão Platão, *Rep.*, 518, onde a filosofia é identificada precisamente como a arte de “virar” a alma em direção do bem, afastando-a da visão da obscuridade. É importante sublinhar como esta reflexão constitui em Platão um comentário do *mythos* da caverna, descrito pouco acima (514a).

⁶ Referência essencial para a abordagem foucaultiana à conversão é de qualquer forma o estudo de Hadot (HADOT, 1953), cujas teses foram referidas acima. Relativamente às “tecnologias do si”, cf. FOUCAULT, 2001, pp. 1618-1623.

(Foucault, 2003, p. 186). Sujeita a deslizamentos semânticos, a noção de conversão reuniria, de fato, múltiplos usos, ecos e figuras que não permitiriam dar-lhe uma única definição. De qualquer forma, no entanto, Foucault partilha a tese de Hadot, pela qual a tradição ocidental de conversão se baseia nos dois grandes modelos de *epistrophē* e *metanoia*, que teriam definido uma polaridade de longo prazo na história do pensamento, da filosofia e das formas de espiritualidade ocidentais. A assunção dos arquétipos de Hadot não é, no entanto, integral: Foucault critica Hadot sobre a possibilidade de usar essas duas noções como uma grelha interpretativa do período incluído entre Platão e o cristianismo, sendo que as noções de conversão desenvolvidas entre as primeiras escolas platônicas e as escolas helenísticas não caberiam integralmente no quadro dos modelos destacados pelo Hadot. Na sua análise, Foucault refere-se, em primeiro lugar, à imagem do pião, recorrente nos escritos dos estoicos a propósito da necessidade de voltar a si próprio da parte do sujeito. No seu movimento, o pião mostra diferentes faces de si mesma e ao mesmo tempo aparece como imóvel. Todas as imagens de inversão em relação a si mesmo se referem, portanto, para Foucault, à própria noção de conversão. No entanto, Foucault destaca como na expressão *epistrephein pros heauton* (voltar a si mesmo, converter a si mesmo), presente em Epicteto, em Marco Aurélio e em Plotino, e de “converter-se a si mesmo”, presente em Sêneca, há uma prática e um esquema não-conceitual de conversão. Nesse caso, parece-me importante enfatizar como, ao apresentar a noção filosófica de conversão filosófica, Foucault também combina essa noção com a sua aparição na esfera do pensamento político, assim como na prática, na experiência e na vida política. De fato, Foucault sublinha a importância da experiência da conversão, no sentido de uma “conversão à revolução”, na própria estruturação da subjetividade revolucionária do século XIX:

Parece-me que seja mais a partir do século XIX [...] precisamente nos anos entre 1830 e 1840, e referindo-se, de fato, ao evento fundador, de caráter histórico-mítico, que para o século XIX foi a Revolução francesa, que se começaram a definir os esquemas de experiência individual e subjetiva que poderiam ser sintetizados na fórmula da “conversão para a revolução”. Acredito, portanto, que não se consiga entender o que foi, no curso de todo o século XIX, a prática revolucionária, e que não se consiga entender, na mesma época, o indivíduo revolucionário, e em que consistiu para ele a experiência da revolução, se não se tiver em conta a noção, e o esquema fundamental, da conversão para a revolução. (FOUCAULT, 2003, p. 184).

Ao contrário de Hadot, Foucault sublinha o caráter de ruptura que a experiência da *metanoia*, como experiência intrinsecamente religiosa, teve ao longo da história: a renúncia de si mesmo, a trans-subjetivação, que esta implicaria, ainda não estaria implícita no conceito filosófico de *epistrophé*, e menos ainda na noção de “conversão a si mesmo” típica da tradição estoica. Olhando mais de perto, porém, essas duas características aparecem na conversão revolucionária e na tradição utópica moderna, onde um olhar virado para si mesmo da parte

do sujeito implica também uma transcendência ética e política desse olhar, mesmo que seja uma transcendência não religiosa. Foucault explica a esse respeito o caráter “espiritual” dessas conversões, acrescentando assim um terceiro polo, o da espiritualidade, que parece implicar os polos da conversão religiosa ou política. E é precisamente no horizonte de uma espiritualidade inteiramente “mundana” que talvez seja possível encontrar o caráter específico da conversão filosófica num contexto apocalíptico.

2.

Um elemento ulterior que nos permite aprofundar a abordagem de Foucault à conversão, e que, ao mesmo tempo, nos permite encarar o problema de um “apocalipse” como momento de revelação das forças que habitam um presente histórico, é a noção de “ontologia do presente”, também chamada pelo filósofo francês de “ontologia da actualidade”, ou de “ontologia crítica de nos mesmos”. É uma noção que aparece em Foucault no quadro do seu comentário à resposta dada por Kant no longo ensaio sobre “O que é o Iluminismo”. Interrogar-se sobre o Iluminismo, assim como sobre a Revolução, significaria por Kant, segundo Foucault, interrogar-se sobre o significado do próprio presente histórico. Nessa interrogação estaria em jogo, para Foucault, o papel fundamental que se expressa numa atitude bem identificável da filosofia moderna: uma forma moderna do antigo *ethos* dos antigos. Esta atitude coloca-se de forma crítica relativamente ao presente, não só do ponto de vista ético ou político. O que mais caracteriza esta atitude é, para Foucault, a sua forma “refletida”: fazer-se perguntas, e perguntas públicas, relativamente ao presente, é condição essencial para poder manter esta atitude, para poder desenvolver uma “liberdade” que nunca para Foucault é pensável como liberdade abstrata, mas sim como uma liberdade concreta, que se constrói nas relações e a partir das relações. E é precisamente nesse sentido que Foucault fala, num outro texto, de “ética reflectida da liberdade”. A ontologia do presente, a interrogação crítica sobre o que somos nós que vivemos e partilhamos o presente, é, portanto, relacionada através desta abordagem – o que implica ao mesmo tempo um plano ético e um plano político – com a própria noção de liberdade. É também um hábito, considerando a forma com que Foucault se interroga na mesma altura sobre as estéticas de existência: trata-se, portanto, de uma ontologia que, como atitude e como hábito, é caracterizada por uma forma de “impaciência” relativamente as formas que as vidas podem vir adquirir. Agora, se por Kant interrogar-se sobre o Iluminismo coincidia com interrogar-se sobre o movimento cultural que caracterizava a sua época – um movimento feito, isto é, também de atitudes – e a resposta dada pelo filósofo alemão se concretizava na noção da “saída da humanidade do seu estado de menoridade”, quais seriam as perguntas e as respostas que, num outro presente histórico, encontram uma equivalência? Substituindo o “Iluminismo” com o presente – um qualquer presente histórico, assim como Foucault pretende fazer –, é possível, portanto, para Foucault, interrogar-nos sobre a atitude com que nos encaramos o nosso presente. Quais são as atitudes específicas que os cidadãos desta época podem manifestar relativamente a esta época?

Através da noção de “ontologia do presente”, Foucault permite-nos interrogar, portanto, sobre o que caracteriza o nosso tempo histórico através da atitude filosófico-crítica que, relativamente a este presente, é possível encarar. Ao mesmo tempo, toda a reflexão de Foucault sobre a própria noção de conversão permite abordar a questão de como desenvolver uma atitude que seja viável e “fiel” ao papel entregue pela filosofia moderna nesta época determinada. Como transformar, como converter-nos filosoficamente a uma atitude crítica relativamente ao presente, e como adoptar uma tal atitude filosófica num contexto “apocalíptico”? A compreensão da forma com que uma tal “conversão filosófica” pode ser desenvolvida pode ser ulteriormente aprofundada através de outras noções de Foucault, que nos ajudam a contextualizar o possível papel do filósofo numa situação apocalíptica.

Uma destas noções é precisamente aquela que Foucault desenvolve paradigmaticamente a partir da prática antiga do “cuidado de si” (*epimeleia heautou*). Foucault individua esta noção através de uma longa investigação sobre as “técnicas de vida” que na Antiguidade tinham como objectivo a transformação dos sujeitos. Neste contexto, a prática do “cuidado de si” adquire para Foucault um papel fundamental, até se constituir como uma verdadeira tradição, raiz das seguintes tradições práticas e epistemológicas do Ocidente: a prática do conhecimento de si próprio, antiga prescrição de Delfos, deveria ser colocada, na verdade, entre as práticas que os antigos reconheciam como parte do contexto mais amplo da prática do “cuidado de si”. Conhecer a si próprios corresponderia, neste sentido, a uma das formas com que se pode expressar o cuidado de si: particularmente, um cuidado que passa através de uma modalidade prática da verdade.

Por este caminho, Foucault realça assim como o desenvolvimento das interrogações sobre a verdade não podem ser desligadas, na Antiguidade, de um aspeto prático. Na Antiguidade a verdade não se constitui como uma operação meramente “abstracta”, como, pelo contrário, como efeito de práticas determinadas. Igualmente, na modernidade, haveria formas correspondentes a esta junção antiga entre prática e interrogação sobre a verdade. A prática principal relativa à verdade que Foucault sublinha é a *parrésia*, traduzível com um “dizer a verdade” ou “dizer toda a verdade”. A *parrésia* é identificada por Foucault através de dois aspectos: é uma prática que implica o atravessamento de um risco e o desenvolvimento de um pacto (pacto *parresiástico*). É possível, para Foucault, identificar uma tipologia de parrésia mais ética, como no caso da amizade, onde o dizer a verdade implica o risco de quebrar a própria amizade, ou política, onde dizer a verdade pode implicar o risco de morte, até metafórica, por exemplo como risco de exílio ou de exclusão da esfera da *pólis*. De qualquer forma, o que une as diferentes tipologias é o aspecto relacional e transformativo da parrésia. A parrésia implica uma prática da verdade que transforma a própria relação entre os sujeitos, ultrapassando os limites de cada um, precisamente a partir da decisão dos intervenientes de aceitarem o risco que esta prática implica. Nesse pacto

estabelecido, a relação muda, transforma-se: o “cuidado de si e dos outros”, agora como prática da verdade, revela aqui a capacidade concreta de mudar as condições de existências. A cidade, bem como o príncipe que aceita que alguém lhe possa dizer a verdade correndo o risco de ser eliminado até fisicamente, aceitam na verdade a possibilidade de serem transformados. Se, pelo contrário, tal como acontece no caso da condenação a morte de Sócrates, ou no caso de Platão no seu encontro com o Tirano de Siracusa, o dizer a verdade implica a morte ou a escravidão do filósofo, o pacto manifesta a sua falha: a cidade e o indivíduo acabam por ficar na mesma condição antecedente ou até pior.

Enquanto “atitude”, a parrésia, como cuidado de si e dos outros através de uma prática da verdade, se liga às noções de revolução ou de democracia, se não se entende com esta só uma forma institucional, mas uma forma de atitudes que se expressam em instituições ou, vice-versa. Na própria história da filosofia política moderna, se pensarmos à apreciação que o Maquiavel faz dos “tumultos” como momentos reveladores, “parresiásticos”, que fortalecem o Estado, nos seus *Discursos*, ou, no caso de Spinoza, que no Tratado Teológico-Político mostra como a liberdade de expressão permitida numa república fortalece o próprio Estado, abrindo o campo às possibilidades oferecidas, a ligação entre atitudes parresiásticas e formas políticas aparece mais evidente. A ligação que a parrésia estabelece entre papel público e atitude filosófica parece para Foucault esclarecida. Quando Foucault fala em propósito das influências que esta prática teve na construção de atitudes que envolvem os corpos, como no caso dos mártires, o testemunho de verdade assume uma evidência pública que se estrutura na própria manifestação do vivente. No corpo do filósofo cínico, a prática da verdade parresiástica liga-se ao próprio corpo do filósofo que se torna ele próprio “manifestação” e sintagma através do qual passa uma conversão para verdade. Neste sentido, o escândalo provocado por Diógenes que diz ao Alexandre de afastar-se do sol é semelhante, para Foucault, às atitudes provocatórias dos revolucionários ou dos artistas, dentro de um horizonte que Foucault define como de cinismo trans-histórico: são atitudes que, na contemporaneidade, foram associadas, por exemplo à figura de Pier Paolo Pasolini, e que hoje podemos ainda reconhecer, talvez, em figuras como Edward Snowden, Julien Assange ou Anna Politovskaya.

Através do paradigma da parrésia, Foucault reconstrói assim a própria prática do intelectual ou do filósofo moderno, como figura pública: o filósofo, neste sentido, aparece como a figura que a tradição ocidental identificou como o especialista do cuidado e daquele cuidado que permite uma transformação da vida através da expressão da verdade, e através de uma expressão não isenta do risco de morte, de exílio ou de afastamento. Desta forma, só a sociedade que consente o pacto parresiástico com o filósofo permitiria a si própria de manter-se crítica, capaz de uma transformação, ou de uma conversão.

Em 1966, numa entrevista intitulada “O que é o filósofo?”, Foucault esclarece a dificuldade que esta tarefa encontra no presente histórico:

O filósofo não tem papel na sociedade. Não se pode situar seu pensamento em relação ao movimento atual do grupo. Sócrates é um excelente exemplo: a sociedade ateniense pôde apenas lhe atribuir um papel subversivo, seus questionamentos não podiam ser admitidos pela ordem estabelecida. Na verdade, é ao cabo de um certo número de anos que se toma consciência do lugar de um filósofo: em suma, atribuímos a ele um papel retrospectivo.

É lícito perguntar-se se o que para Foucault vale no caso de Sócrates, valeria também no caso dele próprio ou no caso dos filósofos que desenvolvem a sua própria prática num contexto apocalíptico.

3.

No seguimento da mesma investigação, Foucault ligará a “ontologia crítica de nós próprios” e a “ontologia do presente” às outras duas formas históricas que ele próprio tinha elaborado no passado como suas metodologias, a arqueologia e a genealogia. Para Foucault, o papel do filósofo como atitude crítica se enraíza na investigação histórica que ele próprio desenvolve enquanto arqueólogo e genealogista. Uma investigação que visa três tipologias de objeto: uma arqueologia dos “epistemes”; uma arqueo-genealogia das formas de disciplinas (onde a produção de verdade se liga à produção de poder), ou seja, das formas a partir das quais os sujeitos são governados, e os governados enraízam em si próprios uma determinada forma de governo, o que Foucault chama de “governamentalidade”; por fim, uma arqueo-genealogia das “técnicas de vida” onde – por exemplo no caso da parrésia – a questão essencial já não se configura como a compreensão de como é que é possível o governo, mas de como se produzem as técnicas de vida historicamente adotadas para não ser “governados”, e a forma com que estas técnicas, por sua vez, se desenvolvem em outras que se tornam-se governo, como acontece na passagem entre as técnicas do cuidado do corpo na Antiguidade e as regras de disciplinamento da carne, da cultura cristã.

Com a noção de “episteme”, Foucault define qualquer conjunto de regras de conhecimento que se auto-legitimam nas suas próprias práticas. Elemento central de qualquer episteme é a de paradigma, que fornece o que Foucault entende com o “a priori histórico” de uma determinada cultura científica. Nenhuma ciência consegue, efectivamente, reconhecer por si própria a historicidade dos seus próprios protocolos. Embora adquiridos pela experiência direta, esses protocolos tornam-se por assim dizer muito semelhantes aos códigos tautológicos da decisão política: como escrevia o filósofo italiano Aldo Giorgio Gargani, repetindo uma lição que já foi de Alexandre Koyré, Thomas Kuhn, e do último Wittgenstein,

o discurso científico é desprovido de fundamentos garantidos tais que o possam preservá-lo de qualquer ameaça de contradições ou paradoxos, e não porque é conceitualmente infundado, mas porque é a manifestação de um operar humano que é ele próprio infundado; porque no final de qualquer pesquisa, chegamos ao ponto em que temos que dizer: fazemos assim e chega (GARGANI, 1975, p. VIII).

A episteme é então uma construção histórica, e como tal deve ser objecto, para Foucault, de um olhar arqueológico: as suas verdades são relativas aos pressupostos históricos que deram origem àquela episteme. Isto pode valer no caso de ciências naturais, como ainda mais no caso das ciências sociais e humanas.

Nesse sentido, as épocas de crise podem ser interpretadas como épocas de crises epistémicas: épocas em que um objecto, um determinado fenómeno, já não pode ser interpretado através dos instrumentos daquela episteme. É o que acontece na época do nascimento das ciências galileiana e copernicanas, onde os movimentos dos planetas, e o estatuto do homem no universo devem ser reinterpretados a partir de novas “regras”. A mesma coisa acontece, na mesma época, no âmbito da medicina, com a metaforização do corpo enquanto “mecânica”. O que pode acontecer quando, enfim, um fenómeno novo e os seus comportamentos, não se conseguem interpretar no quadro de antecedentes quadros epistemológicos. Obviamente, as regras antigas resistem à mutação e, muitas vezes, ao invés de se reconhecer a dificuldade de definir novas regras para fazer frente a um fenómeno, se continuam a legitimar os seus protocolos antigos. Em casos com estes, também Foucault mostra a ligação entre a legitimação das regras epistémicas e o âmbito político: para enfrentar um fenómeno novo, em última análise, uma episteme deve basear-se sobre uma decisão.

De resto, o que vale para uma episteme das ciências naturais, pode valer também em outros âmbitos. Particularmente interessante é nesse caso o âmbito jurídico, onde a necessidade de prever os fenómenos produz normas jurídicas – diferentes nos vários âmbitos constitucionais – que tentam colocar sob norma a “excepção”. Onde as regras do episteme jurídico não conseguem abranger um determinado fenómeno, este acaba por ser integrado nas normas através de uma excepção. Na excepção, a episteme jurídica tenta, portanto, “tocar” um fenómeno, constituindo à sua volta uma forma de poder que o possa controlar e, por sua vez, normalizar. Não é por acaso que Carl Schmitt falava da “norma excepcional” como do correspondente, na episteme jurídica, daquilo que é no âmbito teológico, o milagre.

O que é, portanto, que nos governa, e porque experienciamos certas formas de ser governados e não outras? É para responder a estas perguntas que Foucault analisa o estatuto “prático” das regras epistémicas. Esta investigação leva-o, por exemplo na *História da loucura na Idade Clássica*, a investigar como determinados âmbitos de conhecimento são ligados em

Ocidente a práticas que antes não tinham nada a ver com aquele âmbito. É este o caso das práticas medievais de afastamento dos leprosos ou dos loucos das cidades, ainda representados nos “navios dos loucos”, práticas que a partir de uma certa época se tornam práticas de internação. Este fenômeno coincide, porém, com o nascimento do Estado moderno, e com uma característica essencial desta nova forma jurídica, e das suas normas, que já não é o controlo do território, como o controlo de uma população. Nasce um poder que se foca na vida, e no controlo das vidas, e cuja legitimação é dada precisamente através deste controlo. Modificando a famosa definição de Schmitt, poder-se-ia dizer que, para Foucault, “soberano é quem tem o poder de decisão sobre as condutas de vida”. Não é por acaso que as estruturas de internação, como o Hospital general de Paris, são desligadas de outras estruturas do Estado. Os lugares de internação nascem assim como lugares de excepção onde o poder se pode exercitar fora do direito. Se no sentido político esta transformação dá início ao fenômeno que Foucault chama de “biopolítica”, no sentido epistémico, este mesmo fenômeno funcionará como mecanismo de transformação das regras de conduta epistémica no próprio conhecimento do fenômeno da loucura. Depois ter sido incluído entre os anormais e, como tal, ter sido excluído da cidade, o louco nasce, ou renasce como tal, porque integrado num contexto de um novo horizonte epistémico, de uma ciência capaz de colocar, num contexto de internação, uma fronteira entre loucura e razão. A mesma dimensão – ao mesmo tempo epistémica e biopolítica – será sublinhada por Foucault no nascimento das prisões modernas: o que era antes excluído como doente, acaba por ser incluído na cidade, ao interior, porém, de um regime de vida que define os seus comportamentos. O poder de matar torna-se um poder de deixar viver, de “disciplinar”. Âmbito epistémico e âmbito político reúnem-se no contexto da “Police” – ao mesmo tempo episteme e estrutura de poder.

Este poder sobre a vida, cuja origem Foucault investiga arqueologicamente e genealógicamente, tem a ver, para ele, com o tempo presente, e com a forma com que no presente somos governados. Foucault mostra, em particular, como as características da forma de poder do Estado moderno são muito semelhantes às da antiga figura teológica e política ao mesmo tempo do pastor de ovelhas. O Estado-pastor pretende cuidar da sua população assim como o pastor fazia das suas ovelhas, “omnes et singulatim”, no conjunto e no particular. Defender a sociedade implicaria, portanto, governar e conhecer os indivíduos, ter em conta as suas deslocações, produzir, com os indivíduos confissionais, novos objectos de governo e, portanto, práticas que permitam governá-los: os indivíduos são assim chamados por esta nova cultura política a falar de si, a explorar os seus corpos, já não como pecadores, senão como doentes, ou como criminosos. O poder biopolítico é, portanto, um poder individualizante, que controla a população a partir dos indivíduos e das relações. Não é por acaso que no mesmo âmbito – epistémico e político – nasce o novo paradigma da sexualidade, onde o que se torna objecto de análise são precisamente as relações e as novas formas de exclusão entre sexualidades positivas e negativas, que só a partir das relações podem ser identificadas.

Agora, o Estado assim concebido como pura vontade de controlo sobre as vidas – uma noção directamente ligada ao Estado descrito por Nietzsche na *Genealogia da moral* –, não é e não será o único “sujeito” do poder. Nem sequer se pode propriamente falar de “sujeitos”, como de indivíduos reais obsessionados por uma prática de controlo: o foco de Foucault é sempre colocado no nascimento de paradigmas e de métodos de governo das condutas de vida. É a partir do nascimento histórico de alguns paradigmas – como o da biopolítica – o das equivalentes formas de poder disciplinar – que formas institucionais (como o Estado-Pastor) e económicas tomarão forma. Nesse quadro, a resposta a pergunta, “por quem somos governados”, revela-nos, a partir de Foucault, a heterogeneidade dos governos de conduta, até em conflito, ao interior dos quais somos colocados, bem como o papel, como prática arqueológica e como ontologia do presente pode desenvolver. E é um fato que num fenómeno apocalíptico, estes conflitos epistémicos se revelam na sua intensidade: cada ciência do governo, e cada paradigma de poder, quer à sua maneira controlar a população. Todos em princípio querem proteger o melhor “bem”: qual é que este seja verdadeiramente, cabe à soberania de cada paradigma, aos seus códigos, decidir.

4.

Se a filosofia moderna, como “ontologia crítica de nos próprios” se identifica com uma tal arte de não ser governados, converter-se à filosofia implicaria, portanto, a aquisição desta arte. Num contexto apocalíptico, esta arte deve implicar também um tipo de exercício crítico relativo ao presente que se vive, e uma compreensão das formas de governo que são postas em ação. Como defender, de resto, a sociedade também num contexto apocalíptico? Voltando, com esta pergunta, que determinou o próprio percurso de Foucault, à questão relativa ao papel da filosofia como “técnica de vida” endereçada a descobrir arqueologicamente e genealógicamente as “técnicas de governo”, Foucault desenvolve toda uma história das formas em que algo – um indivíduo, uma particular forma política, uma técnica de si e dos outros – se opus a qualquer forma de governo. Por cada exercício de poder, Foucault tenta descobrir uma forma particular de resistência. Por cada corpo dócil, um corpo indócil. Agora, se, por um lado, a resposta à pergunta “como defender a sociedade?” é dada pelas formas de governo biopolítico, aparecem também formas de defender a sociedade num sentido diferente. Cuidar da sociedade num sentido crítico, fazendo a genealogia das suas práticas, é uma destas maneiras. De resto, o próprio Iluminismo, a partir do qual nasce quer o Estado-Providência, quer o liberalismo, quer as revoluções democráticas, aparece filosoficamente como o lugar de desenvolvimento dos instrumentos – com a utopia enciclopédica, assim como com as palavras de Voltaire frente aos terremotos – para um ampliamto do conhecimento. É “toda a humanidade”, os bilhões representados no *Himno à alegria* de Schiller, que deve tornar-se no Iluminismo o sujeito não do poder ou de um estado de menoridade, como de um poder de crítica perante todos os vestígios

teológicos que podem ainda morar na figura de um poder pastoral da ciência como da política. Da mesma forma, a revolução, outro grande objecto de reflexão por Kant, é também objecto de reflexão por Foucault: como atitude que excede e se questiona sobre as próprias formas em que uma conduta de vida é decidida, sobre as decisões que são tomadas a partir de determinados paradigmas e epistemes.

As “contro-condutas” podem ser nesse sentido quer explicitamente políticas, quer filosóficas: em ambos os casos o que está em causa são técnicas de vida, que põem em questão os paradigmas de governo. E se a conduta democrática nasce em oposição às técnicas de governo do antigo Estado absoluto, e se tornará um contrapeso, as vezes falhado, aos paradigmas económicos, qual é o lugar próprio da filosofia? A filosofia, assim como interpretada por Foucault, define o lugar próprio para colocar em questão os pressupostos das verdades científicas, jurídicas e políticas, assim como de cada verdade que quer definir-se, numa situação particular, como uma nova ciência de governo. É assim que, à sua maneira, a filosofia pode “defender a sociedade”.

O que acontece, portanto, lá onde uma ontologia do presente encontra um horizonte apocalíptico? Não se deve esquecer como a palavra grega ἀποκάλυψις significa “revelação”, e como, portanto, na própria origem da tradição apocalíptica ocidental está em questão a libertação de algo que não deve estar ocultado. O apocalipse como gênero literário emerge entre o primeiro e segundo século, na intersecção de dois horizontes culturais, o da religião judaica e o das abordagens filosóficas greco-helenísticas. Como gênero literário, o apocalipse não é, portanto, inteiramente, uma criação cristã: se encontramos visões do fim e escritas proféticas ao longo da tradição bíblica, também a tradição grega refere imagens literárias de catástrofes. O que é característico do gênero apocalíptico cristão é evidentemente a conexão com a herança das duas tradições antecedentes. As práticas da nova religião flutuam nos primeiros séculos entre a notícia de um fim do mundo próximo e o estabelecimento de novas instituições. É só quando as formas mais antigas de instituições cristãs, as “igrejas” privadas, perdem a sua força, que surge a Igreja como instituição piramidal, e é nesta altura, com o processo de institucionalização da nova religião, que a literatura apocalíptica começará a desaparecer. Quando o imperador romano Teodósio, em 380, proclama a religião cristã como a única crença do Império, a literatura apocalíptica estava já anoitecendo: como se, frente à constituição do novo poder ecuménico, o fim do mundo podia esperar. Nesta espera, já adiada para um imprevisível futuro, as novas instituições ficavam encarregadas de administrar esse longo tempo de agonia à qual era destinada a cidade dos homens, afastando com suspeita a escrita apocalíptica que, não por acaso, voltará só em tempos de crise e de reforma dos séculos XII e XIII. Na modernidade, o apocalipse cruzou, enfim, a interrogação sobre a catástrofe, implicando esta um fim do mundo, um evento que põe fim a um mundo: não por acaso, a interrogação sobre a catástrofe cruza,

na modernidade, também um momento de crise radical de paradigmas. Se consideramos a abordagem de Foucault, a apocalíptica deve ser ela própria encarada como uma técnica de vida: não é só o fim do mundo que está em causa, bem como modos de vida, artes de viver, colocados num tempo que está próximo de acabar. Neste sentido, estas formas de viver abrem para uma revelação sobre o mundo, que, para ser alcançada, necessita de uma representação de seu fim e de ações que promovam este fim.

5.

Para apontar a perda de referências que entra em jogo num horizonte apocalíptico, o antropólogo italiano Ernesto De Martino sugeriu nos seus estudos comparativos sobre o apocalipse a noção de “crise de presença”. Através de um método comparativo, De Martino analisa diferentes tipos de apocalipses, destacando a maneira com que alguns pensamentos filosóficos em particular – o existencialismo, por exemplo – ou determinadas escritas literárias entre o final do século XIX e a primeira metade do século XX podem ser abordadas elas próprias como testemunhos de um apocalipse a decorrer. Para De Martino, estas escritas parecem atestar quer o próprio evento do apocalipse, quer as respostas – as técnicas de vida – encontradas para responder a esse apocalipse. O que para De Martino caracteriza o apocalipse é uma “crise da presentificação” como “risco de não poder existir em nenhum mundo cultural possível” (De Martino 2002, p. 536). O niilismo “europeu”, na definição de Nietzsche, como perda de referências culturais anteriores, assume assim o lugar da principal “crise de presença” do século XX. De resto, é interessante destacar como o niilismo seja, quer do ponto de vista filosófico de Nietzsche, quer do ponto de vista antropológico de De Martino, não apenas uma condição, bem como uma atitude. Se existe um niilismo radicalmente pessimista, existe, do outro lado, um niilismo trágico, que visa suportar os efeitos da perda de referências culturais antigas. Se a sensação de absurdo, de nonsense, descrita por Sartre na *Náusea*, é uma sensação de estranheza em relação ao mundo, a contraditória ausência presente de Godot na peça de Beckett mostra essa presença totalizante do nada. Uns efeitos semelhantes têm as páginas de Hugo von Hoffmansthal, na *Carta de Lord Chandos*: aqui a linguagem perde o seu domínio sobre as coisas. Muitos outros exemplos, tirados das mais diversas artes, como também de perspectivas clínicas, são tomados por De Martino para desenvolver a sua investigação sobre os apocalipses do presente e do passado. No apocalipse niilista, como em muitos outros casos, o que vem à tona não é simplesmente, para De Martino, “o fim de um mundo”. A morte de uma pessoa próxima pode ser a morte de um mundo, mas não necessariamente do mundo enquanto tal, sendo que rituais e instituições, continuam estabilizando nosso mundo, tornando-lo habitável, para além da morte de um indivíduo. A ausência de uma pessoa é ainda algo que, culturalmente, pode ser operada e ultrapassada. Algo diferente acontece se as instituições de uma cultura perdem de legitimidade ou de sentido: neste caso, os acontecimentos da vida não

podem ser mais transcendidos dentro de um horizonte onde ainda podemos agir, continuando a existir dentro de uma norma. Nesta situação, o inteiro ser vive o seu não-ser, o seu morrer. Desta forma, o pensamento apocalíptico não é simplesmente um pensamento sobre o fim de um mundo como o vestígio de uma “crise de presença” do próprio mundo e de qualquer mundo possível. Se o pensamento apocalíptico revela uma crise, ao mesmo tempo re-age a ela, é ainda uma ação sobre esta crise, talvez a última possível, como no caso da profecia. Como recuperar um mundo? Como restabelecer um mínimo de referências, dentro de uma época que vive a morte das suas referências? Como dar algum valor à vida que ainda se vive na própria hora da morte? Para De Martino, estas reflexões se juntam no pensamento apocalíptico.

A presença de um mundo corresponde para De Martino a um “ethos da transcendência” (que não deve necessariamente ser interpretado num sentido religioso). Trata-se de um *ethos*, de uma atitude que implica uma abertura: o que é preciso fazer para transcender o evento? A crise da presença que se manifesta no apocalipse é a perda desse *ethos*, mas um pensamento apocalíptico, ao mesmo tempo, pode ser visto como uma ação ainda viável, uma tentativa de recuperação deste *ethos*, o último impulso desse ethos para recriar novamente o mundo: um ato que visa a possibilidade de viver, embora tudo esteja morrendo ao redor, um ato que visa acelerar a morte do mundo, se este mundo expressar a sua própria inabitabilidade:

O pensamento do fim do mundo, para ser fecundo, deve incluir um projeto de vida, deve mediar uma luta contra a morte. Caso contrário, deve ser, em última análise, esse mesmo projeto e essa mesma luta. Os primeiros cristãos esperavam o Reino de Deus, mas se por essa espera surgiu a civilização cristã, veio porque o cristianismo era, para além da fé e da esperança, também amor. Pelo contrário, – como lemos no famoso hino da Primeira Carta aos Coríntios – o amor mais do que a fé e a esperança (DE MARTINO, 2002, pp. 629-630).

É precisamente este “amor” que corresponde para De Martino à recuperação de um “ethos de transcender” por um pensamento apocalíptico, no contexto antigo. O amor do cristianismo de Paulo acaba por se constituir, neste sentido, como a primeira pedra do novo mundo.

6.

Abordar a conversão filosófica em tempos de apocalipse implica, portanto, abordar a própria tradição apocalíptica e interrogar-nos sobre o apocalipse como forma de existência filosófica. O texto mais famoso da tradição apocalíptica é, naturalmente, o Evangelho de São João. Embora não tenha sido escrito, provavelmente, pelo mesmo João que foi o apóstolo favorito de Cristo, mas sim por alunos da escola religiosa baseada no ensino do apóstolo, a sua escrita está ligada a experiência de um êxtase. Vestígios de uma tradição apocalíptica aparecem nas escritas de São Paulo e, mais claramente, no desenvolvimento das diferentes tradições

gnósticas. Os primeiros séculos do cristianismo, verdadeiro “caldo de cultivo” das “religiões de salvação”, são, portanto, caracterizados por formas de pensamento apocalíptico ligados a técnicas de vida particulares. Se consideramos como, apenas alguns séculos depois, essas formas de escrita irão desaparecer, nas escritas apocalípticas podemos identificar, foucaultianamente, um tipo diferente de relação do sujeito para consigo e para com o mundo. Algumas formas de pensamento apocalíptico também foram relevantes do ponto de vista político: o catarismo, na Idade Média, ou a vicissitude, ao mesmo tempo política e teológica, de Girolamo Savonarola, na Florença do Renascimento, como a de Tomás Müntzer, no início do século XVI, revelam a relação entre horizontes apocalípticos e formas de vida, também visíveis nessas brechas históricas. Uma das características mais relevantes da tradição apocalíptica é, de resto, esclarecida pelo papel desempenhado pelo poder e pelas instituições: o denominador comum da tradição apocalíptica pode ser individuado, neste sentido, a partir de um enfrentamento com as autoridades e os poderes do presente. Através de símbolos ou de tradições religiosas, os movimentos apocalípticos representam demandas, necessidades, exigências sociais, que não encontram outras formas de se expressar. Não é por acaso que o Apocalipse de João foi escrito após a primeira grande perseguição religiosa e política contra os cristãos, a de Domiciano. É neste sentido que podemos falar, talvez, de uma teologia política do apocalipse: a medida que o pensamento apocalíptico descobre um espaço vazio de poderes e de instituições, esse espaço vazio torna-se o lugar de uma ação humana, de uma obra de conversão para uma forma de vida diferente. Ainda, os diferentes facões do gnosticismo antigo – que conhecemos graças a algumas fontes e escritos polêmicos como *Contra as heresias* de Irineu e as *Enéadas* de Plotino – concordam com a ideia da criação como atividade de um Deus, que é ao mesmo tempo origem do mal. Se a máquina da criação reside no mesmo ato mau de Deus, uma redenção do mundo deve corresponder a uma atividade de de-criação, ou de uma ascensão consciente para um Deus silencioso: a presença num mundo destinado à dissolução deve ser então endereçada para recompor a unidade da divindade e para acelerar o desaparecimento do mundo.

As épocas em que a tradição apocalíptica voltou a emergir no Ocidente, parecem repetir o mesmo esquema desenhado pelo gnosticismo. Na intersecção de mundos – uma era apocalíptica é colocada, como os seus modos de vida, entre dois mundos – o pensamento apocalíptico é chamado a definir uma forma de vida outra. Nas *Teses sobre a Filosofia da História*, Walter Benjamin esclarece as duas figuras, as duas forças, que representam as duas atitudes principais do pensamento apocalíptico: o *Katechon*, caracterizado por uma tentativa de “conter” o fim, e o *Eschaton*, a força que tenta acelerar a chegada do fim do mundo. Trata-se, porém, de duas atitudes ativas, ao lado das quais se mantém uma outra, que nos é lembrada por Nietzsche: a indiferença mortal, a queda passiva frente à perda da presença do mundo. Se procurarmos as heranças do pensamento apocalíptico na filosofia moderna, as atitudes das filosofias modernas que podemos comparar com os modos de vida apocalípticos, encontramos,

no século XX, alguns autores que retomaram essas figuras da teologia política: para além de Nietzsche, Carl Schmitt, o próprio Walter Benjamin, Georges Bataille, Simone Weil. Como a filosofia pode, porém, tornar-se um exercício apocalíptico, uma conversão em tempos de apocalipse? Para Pierre Hadot, a prática da filosofia era na Antiguidade uma prática metódica destinada a conduzir a vida, e o próprio Hadot destaca como essa prática foi incorporada pela religião cristã e também por alguns autores modernos. A filosofia se tornaria, portanto, um exercício apocalíptico aquando do exercício em que ela consiste adquirir as características de um pensamento apocalíptico: uma filosofia de tal género identifica-se num numa forma de conversão destinada a produzir uma “revelação” e as condições para um novo “ethos da transcendência”. Seria o caso de uma prática da verdade, abordada como atitude de redefinição do espaço relacional do indivíduo para com o seu mundo.

Nesta parte final, pretendo analisar esquematicamente dois exemplos, que também representam duas atitudes diferentes de viver o apocalipse do niilismo. Através dos casos de Simone Weil e Georges Bataille, podemos mostrar a emergência filosófica da longa tradição do pensamento apocalíptico, como atitude que pretende transcender o mundo presente: nos êxtases, na graça, na angústia, não se trata de ver formas de simples redenção do mundo presente, mas experimentações ativas, metódicas, do seu fim. Exercícios espirituais do apocalipse.

7.

Em Simone Weil, particularmente no texto intitulado *La pesanteur et la grace*, um diário interior escrito durante a Segunda Guerra Mundial, vemos em ação uma forma de exercício apocalíptico, em que a tradição gnóstica é recuperada, perante o mundo. Se “Deus só pode estar presente na criação sob a forma de ausência” (109), é a própria retração de Deus que produz o mundo. O amor torna-se assim uma prática sobre o próprio vazio:

Amar a verdade significa suportar o vazio e, conseqüentemente, aceitar a morte. A verdade está do lado da morte. O homem só escapa das leis deste mundo em relâmpagos. Instantes em que tudo fica parado, instantes de contemplação, de pura intuição, de vazio mental, de aceitação do vazio moral. É através de tais instantes que ele é capaz do sobrenatural. Quem suporta um momento de vazio ou recebe o pão sobrenatural ou cai. É um risco terrível, mas que deve ser executado - mesmo durante o instante em que a esperança falha. Mas não devemos nos lançar nele. (Para aceitar o vazio, 11).

Se o ponto teológico-filosófico de partida de Simone Weil é o mesmo do antigo pensamento gnóstico – ou seja, que o “mundo” é, em si próprio, mau – a Criação e, portanto, qualquer obra de criação, participa deste mal. Quando agimos, continuamos a obra da criação e, portanto, estamos sujeitos ao aperfeiçoamento do mal no mundo.

Essa experiência “fronteiriça” assume em Simone Weil duas formas diferentes. Por primeiro, a forma de uma travessia radical do tempo, que vemos representada na sua experiência como trabalhadora numa fábrica da Renault, bem como na sua experiência como combatente, partidária da República na guerra civil espanhola. Por segundo, no seu exercício místico sobre o vazio e o mal. A própria experiência do “fundo” do mal mundano, que corresponde para Weil ao efeito da mesma obra da criação divina, pertence, portanto, a um exercício de separação, que é também aniquilação, desse fundo. Trata-se de um lento exercício de transcender essa parte maldita do mundo, essa “*pesanteur*”, para poder finalmente alcançar a “graça”. É precisamente um exercício filosófico conduzido através de um caminho inverso à criação: é como tal, uma obra oposta da criação, uma de-criação. A teologia negativa de Weil é, portanto, também um materialismo espiritual, uma conversão filosófica na qual há uma *metanoia* que vira a ação do indivíduo para o fim do mundo e o advento deste fim, e uma *epistrophé* que, experimentação o mundo como contestação da obra de Deus, visa alcançar o fim da própria obra de criação: ao cruzar o vazio, ao aceitar o vazio em si mesma, mas também ao cruzar o vazio da época – a presença dos oprimidos – esta *epistrophé* permite que o próprio mundo alcance a sua unidade com Deus.

Uma perspectiva diferente podemos observar em Georges Bataille. Se Bataille também fala de uma “parte maldita” e escreve uma “Suma A-teológica”, também nele podemos identificar a presença de uma “teologia negativa”. A ausência de Deus diagnosticada por Nietzsche provoca um vazio, que também deve ele próprio ser atravessado. Não temos, porém, mais uma “graça” para alcançar: o nosso trabalho é totalmente enraizado no mundo. Se o mundo é, porém, um efeito dessa ausência de Deus, o “materialismo” de Bataille, também deve enfrentar essa ausência.

Tal como Simone Weil, parece-me que também Bataille possa ser incluído na tradição dos exercícios espirituais, de caráter filosófico, abordados por Hadot. A tarefa da filosofia equivale nele a atravessar o vazio do mal mundano. O trabalho sobre a ausência de Deus equivale a um trabalho de si mesmo sobre a própria morte. Contudo, o desaparecimento de Deus não é um desaparecimento do “sagrado”. Portanto, o que é necessário é um abandono de si a todo “sagrado” humano, uma experimentação do próprio sagrado humano: essa experimentação torna-se, enfim, uma conversão filosófica à transgressão, à ultrapassagem dos códigos e dos limites.

A filosofia demonstra-se assim como algo de muito mais amplo do que uma ascese. É um conjunto de técnicas que envolvem o corpo, suas práticas e os limites da experiência interior. A prática de Bataille atravessa sim, portanto, a filosofia, como também experiências que foram próprias da santidade, ou da loucura: na “Experiência Interior”, parte de sua *Summa Ateológica*, para definir as principais características desta experiência filosófica, Bataille esclarece a familiaridade dessa com a “experiência mística”. Por esta prática, Bataille se deixa conduzir. Finalmente, esta experiência interior alcança

uma fusão entre o objeto e o sujeito: sendo o sujeito o não-saber, e o objeto o desconhecido...Alcança-se como uma extremidade do possível, segue-se que a filosofia propriamente dita é absorvida. Ao se separar da simples tentativa de coesão dos saberes, como filosofia das ciências, dissolve-se. E dissolvendo-se nessa nova forma de pensar, não se torna muito mais que herdeira de uma fabulosa teologia mística, mas mutilada de um Deus e fazendo *tabula rasa* (Inner experience, 21).

Se é dentro de si que se pode encontrar o que faltava, esse “eu” não é para Bataille “um sujeito separado do mundo, mas um lugar de comunicação, de fusão do sujeito e do objeto”. Essa “experiência interior” é, em outras palavras, uma arte de pensar e de vivenciar esse vazio. A filosofia torna-se assim uma arte de comunicar através deste vazio, de deflagração de todas as práticas constituídas e institucionalizadas. No romance “O impossível” Bataille descreve como o erotismo e o enamoramento pertencem a uma prática que pode ser ligada à prática filosófica. O que faz de uma prática erótica também uma prática filosófica é a presença da vulgaridade, do obsceno, até mesmo do repugnante:

O que me une a B. é o impossível, como um vazio na frente dela e de mim, em vez de uma vida segura juntos. A falta de saída, as dificuldades recorrentes em todo o caso, essa ameaça de morte entre nós como a espada de Isolda, o desejo que nos incita a ir mais longe do que o coração pode suportar, a necessidade de sofrer uma laceração sem fim, a suspeita até – da parte de B. – que tudo isso ainda levará, ao acaso, à miséria, cairá na imundície e na covardia: tudo isso faz de cada hora uma mistura de pânico, expectativa, audácia, angústia (mais raramente, sensualidade exasperante), que só a ação pode resolver (mas a ação...). (O impossível, p. 19).

Há uma ansiedade de consumir, de usar todas as possibilidades da vida, de dissipar a vida, metodicamente endereçada para abordar esse vazio contido nos corpos. É um exercício metódico de dissipação, oposto a qualquer utilidade, uma prática do próprio vazio testemunhado nos corpos. De certa forma, é um espelho que reflete a “experiência interior” da religião, embora haja entre as duas apenas uma diferença de códigos. Num outro texto, “A amizade”, vemos como essa experiência esteja ligada à experiência de perda de transcendência. A perda de uma transcendência divina, uma transcendência própria, não resolve a necessidade de uma transcendência. Esta necessidade procura, portanto, novos caminhos:

Desejei que o céu se abrisse (o momento em que a ordem inteligível dos objetos conhecidos – que permanece inerentemente estranha – se torna uma presença inteligível apenas ao coração). Eu desejei, mas o céu não se abriu. Há algo de insolúvel nessa expectativa de uma fera feroz, enrolada e devorada pela fome. Bobagem: é Deus que eu quero despedaçar? Como se eu fosse genuinamente uma fera feroz – ainda assim a minha doença

piora. Porque estou rindo da minha própria fome. Não quero nada para comer – prefiro ser comido. O amor me come rápido e não há outra saída para mim, exceto uma morte rápida. O que estou esperando, na escuridão em que estou, é uma resposta. Talvez, por não ser esmagado, eu continuasse como um lixo esquecido! Não há resposta para esta inquietação exaustiva, tudo permanece vazio. Mas se... ainda não tenho Deus para implorar. (A amizade).

A prática filosófica pertence aqui a uma prática do ininteligível, em que o rir (“Felizmente vivo minha vida em ritmo lento e não conseguia parar de rir”), se torna uma experiência que pode ser incluída na filosofia. No seu último livro inacabado, “Les larmes d’Éros” – As lágrimas de Eros – uma continuação, de certa forma, dos temas de “O erotismo”, Bataille coloca uma foto, um clichê recebido por Borel, um dos primeiros psicanalistas franceses, sobre a última execução, praticada na China, através de um desmembramento do corpo de um condenado ainda vivo. Na foto, o que impressiona Bataille é o sorriso estranho do homem aflito. A visão dessa violência, a mais terrível para Bataille, o leva à compreensão da conexão entre êxtase religiosa, morte e erotismo. A coisa mais indizível e o elevado se encontram num único ponto: “o que vi de repente, e que me fechou em angústia – mas que ao mesmo tempo me libertou dela – foi a identidade desses dois contrários perfeitos opostos ao divino. êxtase um horror extremo” (Larmes d’Eros, p. 233). A história do erotismo deve ter como última parte o erotismo religioso, onde o horror e o religioso convergem numa identidade. É neste, no sacrifício, que todas as religiões se baseiam.

Na “Experiência interior”, tal como nas “Larmes d’Eros”, Bataille mostra a persistência de uma forma de transcendência num contexto de uma prática de filosofia. A arte filosófica revela-se desta forma como uma prática diretamente ligada à espiritualidade, que recupera diferentes práticas de “transgressão” onde um processo de transcendência do indivíduo está em jogo. A filosofia liga-se assim a uma experiência do impossível, que se pode alcançar através de práticas diferentes, tais como a abertura do corpo à nudez, ou a própria “experiência interior”. Através da filosofia, abordada desta forma, o indivíduo pode assim redescobrir as possibilidades de uma auto-criação e de uma recriação, através de uma de-criação do mundo no próprio sujeito que experiencia. O sentimento de angústia é tornado uma prática de conhecimento, de alcance da verdade, e, portanto, de libertação. Se, num contexto apocalíptico-religioso foi uma prática extática que deu origem à escrita de São João, é uma prática de transgressão que, no contexto do apocalipse niilista, se liga à escrita de Bataille. A conversão à experiência filosófica como prática de transgressão se torna, portanto, uma técnica que visa experimentar o conteúdo de um mundo à beira de um apocalipse, “a morte em obra”, tal como o biógrafo de Bataille, Michel Surya, define o seu trabalho filosófico.

8.

Quando Foucault retoma a interpretação de Hadot sobre o estatuto da conversão ocidental e sobre as práticas antigas dos *hypomnemata*, o que para ele está em causa é a necessidade, ainda no final do século XX, de abordar a filosofia, e os seus objectos, relacionando-os com as formas de vida. Neste sentido, a espiritualidade filosófica é interpretada como uma prática que visa a possibilidade de criticar o presente e as suas instituições e de reconfigurar uma atitude capaz de enfrentar um tempo em que se revelam as bases frágeis sobre o qual um mundo está construído. Neste sentido, a própria abordagem de Foucault à filosofia é filha da experiência interior que Nietzsche, através de Zarathustra, aconselha para ultrapassar o niilismo:

Permaneçei fiéis à terra, meus irmãos, com o poder da vossa virtude!
Que o vosso amor dadivoso e o vosso conhecimento sirvam ao sentido da terra! Eu vo-lo rogo, e a isso vos conjuro. Não deixeis a vossa virtude fugir das coisas terrestres e adejar contra paredes eternas. Restituí, como eu, à terra a virtude extraviada. Sim: restituí-a ao corpo e à vida, para que dê à terra o seu sentido, um sentido humano. (ZA Da virtude dadivosa 2).

Se para Nietzsche o que está em causa é uma reversão das práticas religiosas, o resto destas práticas é uma espiritualidade que aproveita de uma crise apocalíptica para transformar os próprios códigos valoriais de uma cultura. O caminho indicado por Nietzsche visa sair de uma atitude que quer “salvar” o mundo à beira do apocalipse, para repensar o próprio mundo de raiz, a partir do próprio sujeito que experiencia o mundo e o seu fim.

No caso de Nietzsche, e, no seu seguimento, nos casos de Weil e de Bataille, a filosofia assume a forma de uma conversão apocalíptica, uma experiência ativa, que atravessando o mal, o horror, a transgressão, oferece à filosofia as técnicas de vida dos mártires – em Simon Weil – ou do êxtase nietzschiano – no caso de Bataille. A prática do “impossível” aparece então como o conteúdo mais característico desta fidelidade à terra que se expressa na espiritualidade nietzschiana, uma espiritualidade que se incorpora numa atividade de de-criação do mundo, das suas instituições, das suas “bestas” e “poderes”, e que, como tal, influenciou a própria prática de Foucault. Neste sentido, a conversão filosófica que estes autores partilham aparece semelhante a outras práticas apocalípticas, direcionadas a explorar um novo ethos, uma nova transcendência do mundo, um atravessamento ativo de um mundo que morre. Se assim for, como exercício apocalíptico, maneira de viver, a filosofia torna-se um “ethos da transcendência”, prática crítica de “revelação”, enquanto, ao mesmo tempo, de de-criação e de recriação de um mundo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARDY, Gustave. *La conversione al cristianesimo dei primi secoli*. Milano, Jaca Book, 2015.
- BATAILLE, Georges. *Le lacrime di Eros*. A cura di A. Salsano. Torino, Bollati Boringhieri, 2004.
- BATAILLE, Georges. *L'amicizia*. Milano, SE, 1999.
- CHALIER, C. *Le désir de conversion*. Paris, Seuil, 2011.
- DE MARTINO, Ernesto. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Torino, Einaudi, 2002.
- DE SANCTIS, Sante. *La conversione religiosa. Studio bio-psicologico*. Roma, Castelvechi, 2015.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris, Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *L'Ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*. Milano, Feltrinelli, 2003.
- FROTHINGHAM, O. B. *The Philosophy of Conversion*, in "The North American Review", Vol. 139, No. 335, Oct., 1884, pp. 324-334.
- GARGANI, Aldo Giorgio. *Il sapere senza fondamenti. La condotta intellettuale come strutturazione dell'esperienza comune*. Torino, Einaudi, 1975.
- HADOT, Pierre. *Epistrophē et metanoia*, in "Actes di XI congrès international de Philosophie", *Bruxelles, 20-26 Août 1953*, Nauwelaerts, Louvain-Amsterdam Vol. 12, 4. (1953), pp. 31-36.
- HADOT, Pierre. *La philosophie comme manière de vivre*. Paris, Albin Michel, 2001.
- HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris, Albin Michel, 2002.
- HAMMAN, A. G. *La vie quotidienne des premiers chrétiens*. Paris, Hachette, 1992.
- JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. London and New York, Cosimo Classics, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*. Obras escolhidas de Friedrich Nietzsche. Vol. IV. Lisboa, Relógio d'Água, 1998.
- NOCK, A. D. *Conversion. The old and the new in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Lanham, University Press of America, 1988.
- SURYA, Michel. *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*. Paris, Gallimard, 2012.
- WEIL, Simone. *L'ombra e la grazia*. Milano, Bompiani, 2002.

Recebido em: 21/04/22

Aceito em: 10/06/22