

## A DIMENSÃO ESPIRITUAL DA FORMAÇÃO EXISTENCIAL<sup>1</sup>

### LA DIMENSION SPIRITUELLE DE LA FORMATION EXISTENTIELLE

Pascal Galvani - Universidade do Quebec

#### RESUMO

O objetivo principal deste artigo é explorar a dimensão espiritual da autoformação existencial no contexto da mundialização e suas múltiplas crises econômicas, ecológicas e culturais. Como é que as teorias e as práticas de formação têm abordado a dimensão existencial das transformações da vida adulta? Qual o lugar das práticas espirituais na formação de adultos? Essas questões são exploradas por uma releitura das concepções críticas da formação para liberá-la das instrumentalizações econômicas ou sociais que tem sofrido.

**Palavras-chave:** Autoformação existencial. Mundialização. Prática espiritual.

#### RESUMÉ

L'objectif premier de cet article est d'explorer la dimension spirituelle de l'autoformation existentielle dans le contexte de la mondialisation et ses multiples crises économiques, écologiques et culturelles. Comment les theories et les pratiques de formation ont-elles abordées la dimension existentielle des transformations de la vie adulte ? Quelle est la place des pratiques spirituelles dans les pratiques de formation d'adultes ? Ces questions sont explorées par une relecture des conceptions critiques de la formation pour la dégager des instrumentalisations économiques ou sociales dont elle a fait l'objet.

**Mots-clés:** Autoformation existentielle. Mondialisation. Pratique spirituelle.

---

<sup>1</sup> Traduzido por profissionais da Tradutorium Centro de Traduções e Intérpretes. Disponível em: <[www.tradutorium.com.br](http://www.tradutorium.com.br)>.

As pesquisas sobre a autoformação existencial visam a compreender como nós nos formamos ao longo da vida (GALVANI, 2010). Discutir a questão da autoformação existencial é questionar a dimensão formadora dos diferentes momentos de aprendizagem, trabalho, viagem, amor, nascimento, morte etc. É explorar as diferentes temporalidades, desde a maturação lenta e quase invisível das experiências imersas no cotidiano até as transformações profundas que surgem de experiências extremas. O projeto pode parecer demasiado ambicioso para as ciências humanas, mas a verdade é que, em um mundo em mutação, as práticas de formação de adultos são constantemente confrontadas com a questão do sentido da formação *por*, *para* e *na* existência (GALVANI, 2010). Com relação aos pontos de vista cruzados, desejamos explorar as interações entre a autoformação existencial e a globalização intercultural, que causam a disseminação de várias práticas espirituais.

Abordar o tema da espiritualidade do ponto de vista da pesquisa em formação pode ser assustador em um primeiro momento, já que está associado às religiões, às seitas ou ainda ao mercado florescente chamado de *new age*. Afinal, por que é necessário falar disso? E como? Podemos tomar a perspectiva teórica específica para as pesquisas e as práticas de formação? Como as teorias e as práticas de formação abordam a dimensão existencial da transformação da vida adulta? Qual é o lugar das práticas espirituais na formação de adultos?

Para tratar dessas questões, é necessário rever de maneira crítica as concepções da formação para separá-la da instrumentalização econômica ou social a que está sujeita. Desde as origens dos movimentos de educação popular até a educação permanente com perspectivas emancipatórias e críticas, vem sendo abordada a questão do sentido (HONORÉ, 1992) e das práticas do cuidado de si (FOUCAULT, 1984) ou de autoformação em *Bildung* (FABRE, 1994). Henri Hartung, que escreveu um dos primeiros livros sobre educação permanente em 1966, também publicou a obra intitulada *Espiritualidade e autogestão*, em que a espiritualidade é vista como uma prática diária de educação permanente alternativa (HARTUNG, 1978).

Essas abordagens críticas têm em comum o fato de considerarem a formação na escala de toda a vida e em todas as suas dimensões: cognitiva, prática e existencial. Elas se distinguem pela sua perspectiva transdisciplinar, que cruza filosofia prática, antropologia intercultural, psicologia humanista, fenomenologia hermenêutica, práticas artísticas criativas, conhecimentos tradicionais etc.

### **POR QUÊ? A FORMAÇÃO PERMANENTE É UM NOVO CAMPO DA BUSCA EXISTENCIAL**

A partir de movimentos de educação popular e formação permanente, a educação se abriu à amplitude da própria vida. O campo da educação permanente constituiu-se como um direito à promoção, à cultura e à formação, mas também é uma consequência da aceleração das mudanças tecnológicas (HONORÉ, 1992). As transformações tecnológicas e sociais das sociedades pós-modernas provocaram o desmoronamento das fontes institucionais dos sentidos e a destruição dos papéis sociais. Essa crise do “sentido socialmente instituído”, que Barel descreveu como sendo a “sociedade do vazio”, reforçou e dinamizou a busca pessoal e existencial por um “sentido estabelecido” (BAREL, 1984; CASTORIADIS, 1987). A aceleração das mudanças tecnológicas e a transformação dos modos de vida mergulharam os sujeitos sociais e as práticas de formação permanente em um questionamento existencial.

A questão existencial é, portanto, posta implicitamente pelas práticas de formação permanente. O projeto humanista de educação permanente, que visa ao desenvolvimento de todos os talentos ao longo da vida, reintroduziu de fato o questionamento existencial a partir da práxis da transformação de si. Ela encontra de maneira secular o projeto de formação espiritual proposto pela tradição hermenêutica e fenomenológica da *Bildung*.

Esquemáticamente, a *Bildung* é o trabalho de si mesmo, a cultura de seus talentos para o seu próprio aperfeiçoamento. Destina-se a fazer da individualidade uma totalidade harmoniosa a

mais rica possível, totalidade que permanece ligada para cada um a seu estilo particular, à sua originalidade. A Bildung é a vida no sentido mais elevado (FABRE, 1994, p. 135).

Da mesma forma, para Charles Taylor, a formação da identidade moderna pode ser caracterizada como uma democratização da realização pessoal e dos modelos de formação espirituais detidos anteriormente pelas elites sociais ou de iniciação (TAYLOR, 2003).

### **COMO? QUAL É A ESPECIFICIDADE DO PONTO DE VISTA DA FORMAÇÃO?**

Com a leitura de alguns pensadores da formação, pode-se começar a formular uma perspectiva própria, uma abordagem de espírito específico à formação. O espírito pode ser concebido como um movimento de transformação de representações, práticas e atitudes de um sujeito. Pode ser visto como uma dinâmica dialética da consciência que articula uma dupla volta: uma volta de retroação sobre os condicionamentos sócio-históricos dados no nascimento e uma volta recursiva de si-sobre-si.

A reflexividade do espírito sobre si mesmo constitui uma volta recursiva que produz, segundo a intenção do sujeito, a consciência de si, a consciência dos objetos de seu conhecimento, a consciência de seu conhecimento, a consciência de seu pensamento, a consciência de sua consciência (MORIN, 2008, p. 139).

### **DESROCHE, UMA POSTURA LAICA**

Se as práticas e as teorias da formação podem abordar a dimensão espiritual, elas devem fazê-lo segundo um ponto de vista específico. Diferentemente das escolas de iniciação ou religiosas, a formação se desenvolve em contextos laicos. As práticas, como as pesquisas em formação, não podem implicar a adesão a nenhum sistema simbólico ou dogmático.

O campo da formação toca múltiplas dimensões psicológicas, artísticas ou espirituais sem se confundir com a psicologia, a arte ou a religião. Em um de seus últimos artigos, Henri Desroche (1993, p. 62) procurou estabelecer um estatuto “que ainda não existe” da formação existencial e dos formadores: “o estatuto de pastores de almas seculares, que não terão necessidade de ser médicos nem o direito de ser padres”.

“Um estatuto que ainda não existe” Qual estatuto? [...]... o estatuto de um maiêutico que [...] não terá necessidade de ser médico nem o direito de ser padre [...] em todo caso, não há necessidade de exercer o sacerdócio, nem o direito de assumir o clericalo e nem de ser confessional (DESROCHE, 1993, p. 62-63).

### **BACHELARD, A FORMAÇÃO DO ESPÍRITO CIENTÍFICO COMO ESPIRITUALIZAÇÃO**

Bachelard, em seu livro *A formação do espírito científico*, definiu a formação como uma espiritualização:

Na verdade, aprendemos contra um conhecimento anterior, destruindo-se os conhecimentos malfeitos e superando os que, com o mesmo espírito, são obstáculos à espiritualização. [...] Ter acesso à ciência é rejuvenescer espiritualmente, é aceitar uma mutação repentina que deve contradizer um passado [...].

O educador e o aluno são parte de uma psicanálise especial. Em todo caso, o exame das formas inferiores da psique não deve ser negligenciado se quisermos caracterizar todos os elementos da energia espiritual e preparar um regulamento cognitivo-afetivo indispensável para o progresso do espírito científico (BACHELARD, 1996, p. 13-19).

### **BATESON, O ESPÍRITO COMO ECOFORMAÇÃO**

Para Bateson (1977), o espírito se concebe como um si-em-um-contexto. É preciso acabar com a representação idealista de um espírito concebido como uma entidade “interior” do indivíduo. A ecologia do espírito nos convida a vê-lo

como uma rede de comunicação que une o indivíduo e o meio ambiente: “a palavra ‘espírito’ (*mind*), [...] significa aqui o sistema constituído pelo sujeito e seu meio ambiente. E se há espírito (como em Hegel), não está nem no interior nem no exterior, mas na circulação e no funcionamento do sistema inteiro” (BATESON, 1977, p. 34).

### FABRE, A *BILDUNG* OU A FORMAÇÃO COMO A VIDA DA CONSCIÊNCIA

Na sua obra *Pensar a formação*, Michel Fabre nota que as abordagens críticas em formação retomam a tradição da *Bildung* proposta por Hegel. A formação considerada sob o ponto de vista da experiência vivida se confunde, então, com o movimento de surgimento da consciência.

Com a *Bildung* romântica, a formação torna-se a experiência de um sujeito em sua busca de si; a vida mesmo do modo como ela constrói e destrói as formas. Esta é a lição que mantiveram as correntes de autoformação; especialmente as correntes chamadas bioepistemológicas (FABRE, 1994, p. 150).

Para Fabre, as práticas de formação contemporânea são formas seculares da busca de sentido que tendem a substituir os modelos religiosos anteriores.

No mundo ocidental contemporâneo, que rompeu com a revolução política e a conversão religiosa, a busca do sentido toma agora a forma de uma procura por formação. E esta pode ser interpretada como uma grande figura da aventura moderna, como uma figura de saúde. Resumindo, esperamos da formação o nascimento da verdadeira vida! (FABRE, 1994, p. 262).

### HONORÉ, O ESPÍRITO COMO CONFIANÇA, APELO OU QUESTIONAMENTO E ABERTURA À EXISTÊNCIA FORMATIVA

Bernard Honoré (1977), em sua contribuição a esse número, retoma o espírito sob diferentes abordagens para observar os seguintes elementos: confiança no mundo, apelo ao questionamento, dinâmica de evolução e reflexividade na ação. Para Bernard Honoré, a formatividade é a condição existencial de toda atividade humana. “A espiritualidade da ação de formação continua a revelar em sua dinâmica, em seu ímpeto” (HONORÉ, 1977, p. 16).

Não se trata, portanto, de unir a espiritualidade à formação, mas de ampliar bem as práticas de formação à dimensão espiritual da existência.

### **A FORMAÇÃO COMO SUBJETIVAÇÃO: EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS E FILOSOFIA PRÁTICA**

Vários filósofos ajudaram a pensar a formação como prática espiritual de subjetivação (Foucault), como maneira de viver e exercício espiritual (Hadot) ou como transformação (Jankélévitch).

### **FOUCAULT, UMA CONCEPÇÃO DA ESPIRITUALIDADE COMO TRABALHO DE SUBJETIVAÇÃO**

O trabalho de Michel Foucault é uma história do modo de subjetivação que procura mostrar “quais são as formas e as modalidades da relação de si pelas quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito” (FOUCAULT, 1984, p. 12).

Na obra *Hermenêutica do sujeito*, Michel Foucault propõe, fora de qualquer referência religiosa, uma definição laica da espiritualidade como trabalho de subjetivação. “Creio que se pode chamar de ‘espiritualidade’ a pesquisa, a prática, a experiência pela qual o sujeito opera sobre si mesmo as transformações necessárias para ter acesso à verdade” (FOUCAULT, 2001, p. 16).

Foucault se inspira nas *filosofias da subjetivação* (Sócrates, Spinoza, Nietzsche) em que o sujeito “experimenta como travessia” um “trabalho sobre si”. Contrário aos filósofos da subjetividade (Descartes, Kant), que fazem “do sujeito o fundamento, o ponto de apoio do Pensamento”, Foucault quer reencontrar “a filosofia grega como investigação da *arte da existência*” (DELRUELLE, 2006, p. 244).

Chamar-se-á, portanto, de “espiritualidade”, o conjunto dessas pesquisas, práticas e experiências que podem ser purificações, ascese, renúncias, conversões do olhar, as modificações da existência que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o próprio ser do sujeito, o preço a se pagar para ter acesso à verdade [...] A espiritualidade postula que é preciso o sujeito se modificar, se transformar, se deslocar, se tornar, de certa forma, outro que não ele mesmo, para ter direito ao acesso à verdade. A verdade só é dada ao sujeito sob um preço que envolve o próprio ser do sujeito. Porque, como ele é, ele não é capaz de verdade [...]. O que leva à seguinte consequência: a de que, a partir desse ponto de vista, ele não pode obter a verdade sem uma conversão ou sem uma transformação do sujeito (FOUCAULT, 2001, p. 16-17).

### HADOT, OS EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS DA FILOSOFIA COMO MANEIRA DE VIVER

A obra de Pierre Hadot, *A filosofia como maneira de viver*, apresenta também a filosofia como formação existencial e busca espiritual:

Na Antiguidade, a filosofia era um exercício de cada instante; ela convidava a se concentrar sobre cada instante da vida, a tomar consciência do valor infinito de cada momento presente se o colocarmos na perspectiva do cosmos. [...] Esta é a lição da filosofia antiga: um convite para cada homem para transformar-se a si mesmo. Filosofia é conversão, transformação da maneira de ser e da maneira de viver, busca da sabedoria (HADOT, 2002, p. 301-304).



Lembremos que essas são as primeiras publicações de Hadot, que colocaram Foucault na pista das práticas sobre si da Antiguidade. Na introdução de seu livro *Exercícios espirituais e filosofia antiga*, Pierre Hadot testemunha a sua hesitação em utilizar o termo espiritual e sua necessidade.

“Exercícios espirituais”. A expressão desvia um pouco o leitor contemporâneo. Em primeiro lugar, não é mais de bom tom, atualmente, empregar a palavra “espiritual”. Mas é preciso submeter-se ao emprego desse termo, porque os outros adjetivos ou qualificadores possíveis: “físico”, “moral”, “ético”, “intelectual”, “do pensamento”, “da alma”, não abordam todos os aspectos da realidade que desejamos descrever. Evidentemente, podemos falar de exercícios do pensamento, porque, nesses exercícios, o pensamento se prende em algo material e modifica-se a si mesmo. Mas a palavra “pensamento” não indica com suficiente clareza que a imaginação e a sensibilidade intervêm de forma muito importante nesses exercícios. Pelas mesmas razões, não podemos nos contentar com “exercícios intelectuais”, ainda que os aspectos intelectuais (definição, divisão, raciocínio, leitura, pesquisa, amplificação retórica) desempenhem um grande papel. “Exercícios éticos” seriam uma expressão sedutora, pois, veremos, os exercícios em questão contribuem fortemente à terapia das paixões e relacionam-se com a conduta de vida. Entretanto, esta seria ainda uma visão muito limitada. De fato, esses exercícios – que percebemos no texto de G. Friedmann<sup>2</sup> – correspondem a uma transformação da visão de mundo e a uma metamorfose da personalidade. A palavra “espiritual” permite compreender que os exercícios, a obra, não somente do pensamento, mas de toda a psique do indivíduo e, sobretudo, ela revela as verdadeiras dimensões desses exercícios: graças a eles, o indivíduo se eleva à vida do Espírito objetivo, ou seja, recoloca-se em uma perspectiva do Todo (“Eternizar-se superando a si mesmo”) (HADOT, 2002, p. 20-21).

### **JANKÉLÉVITCH E O SI-MESMO, ESSE “NÃO-SEI-O-QUÊ”, UM “QUASE-NADA” QUE MUDA TUDO!**

---

<sup>2</sup> “Tome o seu voo cada dia! Pelo menos uma vez, que pode ser breve, desde que seja intensa. Cada dia um ‘exercício espiritual’ sozinho ou na companhia de um homem que também quer melhorar, sair da rotina. Esforçar-se para tirar suas próprias paixões, vaidades, o comichão barulhento em torno do seu nome (que ocasionalmente coça como uma doença crônica). Fugir de fofocas. Abandonar a piedade e o ódio. Amar todos os homens livres. Eternizar-se superando a si mesmo. Esse esforço sobre si mesmo é necessário, essa ambição, apenas. Muitos são absorvidos completamente na política militante, a preparação da revolução social. Poucos, muito raros, que, para preparar a revolução, querem tornar-se dignos” (FRIEDMANN *apud* HADOT, 2002, p. 19).

Em Jankélévitch, o espírito oscila entre o instante da presença pura e o intervalo da consciência reflexiva. O instante está ligado à individualidade, isto é, à originalidade absoluta do “si-mesmo”, e a consciência reflexiva está sempre em correspondência com a imediatez da presença pura em si mesma. Jankélévitch nos mostra que o trabalho reflexivo do sujeito sobre si mesmo, embora necessário, sempre acontece na meditação temporal, enquanto na imediatez do “si-mesmo” a individualidade é inapreensível em sua pura simplicidade. O espírito é inapreensível como *kairos*, o instante propício. A presença autêntica do si-mesmo é uma forma de ignorância de si e da coincidência substancial e inconsciente do sujeito com ele mesmo. O imediato do instante *kairos* também é inapreensível; a centelha em que aparece coincide perfeitamente com a sua desapareição. Jankélévitch qualifica como não-sei-o-quê e quase-nada essa fina ponta em que se vive a presença do si-mesmo em sua pureza.

Podemos ter a intuição sem jamais conseguir nomeá-la ou apreendê-la. Ela não é uma substância, não é um “quê”, nem uma coisa, mais um “não-sei-o-quê”, conceito de grande precisão que desenha uma realidade essencial que não se pode identificar como um objeto (ela não é um “que”), porque ela é um “quase-nada”. Contudo, é esse “quase-nada” que muda tudo...

Mas onde encontrar as palavras para definir o que é um traço inapreensível, sinal equívoco, instante, brisa leve? Não seria necessário que as próprias palavras se transformassem em estrelas cadentes? Esse quase-nada que invisivelmente nos transforma e que, no entanto, permanece irreduzível a todas as descrições, como abordá-lo senão com palavras ordinárias? (JANKÉLÉVITCH; BERLOWITZ, 1978, p. 50).

Dizer um “não-sei-o-quê” significa dizer que a intuição de uma realidade não pode ser nomeada porque ela não é uma coisa, nem um “quê”. Esse “não-sei-o-quê” de onde surgem nosso ser e nossa consciência a cada instante é, portanto, um quase-nada que é paradoxalmente um quase-tudo. Com sua maneira sutil de sempre se enraizar no fato primeiro da individualidade sem

jamais se recobrir de uma ideia ou um conceito, o pensamento de Jankélévitch pode inspirar uma reflexão sobre o espírito que se mantém independente de toda crença.

### O ESPÍRITO COMO DIALÉTICA AUTORREFLEXIVA (EU-MIM MESMO-SI MESMO)

Para que uma transformação do sujeito seja possível, a autoformação não pode se reduzir à atividade voluntária do mim-mesmo. É necessário pensar o espírito na relação entre diferentes níveis de autorreflexão, os quais podemos chamar de eu-mim mesmo-si mesmo. Denominamos de “mim-mesmo” o conjunto de formas e objetos materiais, conceituais ou simbólicos com os quais o sujeito se identifica para assegurar sua perenidade no tempo<sup>3</sup>. O “eu” é o sujeito ativo e reflexivo na interação com ele mesmo, os outros e as coisas. O termo “si-mesmo” retoma a individualidade, isto é, a qualidade de ser ele mesmo; o si-mesmo define, ainda, uma originalidade na relação.

Para Morin (2008), a consciência subjetiva não pode ser reduzida a um ego pensado como uma entidade substancial. O sujeito não é uma essência estável, mas um processo dialético de surgimento que articula vários níveis de realidade eu-mim mesmo-si mesmo. Segundo esse autor, o si-mesmo é o princípio invisível organizador, fonte das interações, que a cada instante reúne o organismo e o meio ambiente.

O sujeito não saberá ficar isolado – reduzido – em nenhum dos termos pelos quais ele se autoafirma e se autodefine, ou pelos quais nós o definimos: eu, mim-mesmo, si-mesmo, sou (Isso quer dizer, mais uma vez, sob outra forma, que não há um eu puro, um mim-mesmo transcendental, um si-mesmo isolado do ser). O sujeito é um meta-eu, um meta-mim-mesmo, um meta-si mesmo que engloba e produz o eu-mim mesmo-si mesmo como instância autorreferente. Também desnaturalizamos a complexidade do sujeito, reduzindo-o a somente um desses termos (ego) e o transcendentalizamos (MORIN, 2008, p. 786).

<sup>3</sup> Ricoeur (1990) denomina essa dinâmica de autoidem, isto é, o si-mesmo que permanece no tempo.

Da mesma forma, em Jung (2002), o mim-mesmo não constitui a totalidade do indivíduo. O mim-mesmo é somente o sujeito da consciência “enquanto o si-mesmo é o sujeito da totalidade da psique, o que compreende o inconsciente”; o si-mesmo “deve permanecer um conceito limite, que exprime uma realidade sem limite” (JUNG, 2002, p. 47). Para Jung, a dimensão espiritual da formação humana caracteriza-se como caminho da individuação. A individuação é o processo pelo qual o sujeito tende a realizar sua singularidade: “Podemos traduzir a palavra individuação por realização de si mesmo, realização do si-mesmo” (JUNG, 2002, p. 111).

Podemos considerar o si-mesmo como uma guia interior distinto da personalidade consciente [...]. Mas esse aspecto criador do núcleo psíquico só pode entrar em ação na medida em que o mim-mesmo livra-se de todo projeto determinado, cobiçado, em benefício de uma forma mais profunda e mais fundamental da existência. O mim-mesmo deve ser capaz de escutar atentamente e, renunciado aos seus fins, aos seus próprios projetos, consagrar-se a essa impulsão interior de crescimento (VON-FRANZ, 1964, p. 162).

Nota-se o mesmo cuidado para definir o si-mesmo em Jankélévitch. O puro “si-mesmo” é a individualidade do sujeito que Jankélévitch aborda com o conceito de *não-sei-o-quê*, isto é, uma realidade que não está na ordem das coisas, uma realidade essencial que se experimenta sem poder definir.

Paradoxalmente, o “si-mesmo” é um pronome reflexivo indeterminado em 3ª pessoa, com nenhuma característica individual. Ser autenticamente “si-mesmo” na imediatez do instante presente implica a análise das imagens e identificações do “mim-mesmo”.

Todo o paradoxo do ser humano está lá: nós somos o que temos consciência de ser, mas temos consciência de termos sido mais nós mesmos em momentos precisos, nos quais, elevando-nos a um nível mais forte de simplicidade interior, perdemos a consciência de nós mesmos. [...] Quanto mais uma atividade é intensa, menos ela é consciente (HADOT, 1995, p. 40).

A vida é um desafio permanente pelos acontecimentos que propõe a cada instante. Porém, essa vida vivida somente é percebida pelo sujeito através dos filtros da memória de experiências passadas, do condicionamento social e de diversas identificações do mim-mesmo, que impedem uma percepção global dos acontecimentos. A dimensão espiritual da autoformação poderia, então, ser definida como o trabalho do sujeito sobre si mesmo, para tomar consciência, compreender e emancipar-se dessas reduções e distorções operadas pelo “mim-mesmo”, a fim de que uma percepção e uma relação original e criativa possam emergir na presença.

O estado criativo é descontínuo; ele é novo a cada instante; é um movimento em que o “mim-mesmo”, o “meu” não está lá, em que o pensamento não é fixo em um objetivo a ser alcançado, uma conquista, algo móvel, uma ambição. [...] Mas esse estado não pode ser concebido ou imaginado, formulado ou copiado; ele não pode ser alcançado por nenhum sistema, nenhuma filosofia, nenhuma disciplina, pelo contrário, ele nasce apenas pela compreensão do processo total de nós mesmos (KRISHNAMURTI, 1955, p. 52).

Há, então, nesses diferentes autores a ideia de que a dimensão espiritual da autoformação implica um processo dialético que consiste em permitir ao “mim-mesmo” tomar consciência de seus próprios limites, entregando-se a uma dimensão mais global: o si-mesmo (JUNG, 2002), a identidade (JANKÉLÉVITCH, 1980) ou o estado criativo (KRISHNAMURTI, 1995).

## **AS PRÁTICAS DE FORMAÇÃO REFLEXIVA JÁ TÊM UMA DIMENSÃO ESPIRITUAL**

Se admitimos a definição filosófica da espiritualidade que nos propuseram Foucault e Hadot como um trabalho de tomada de consciência que o sujeito opera sobre si mesmo para se emancipar de seus condicionamentos sociais etnocêntricos e de suas identificações egocêntricas, podemos reconhecer que certas práticas e pesquisas em formação já comportam uma dimensão

espiritual, porque seu método tem como objetivos a conscientização e a emancipação.

Uma lista (não exaustiva) permite situar algumas referências:

- O estudo de práticas por autobiografia fundamentada e a cooperativa de produção de conhecimentos (DESROCHE, 1990).
- A reflexão sobre a experiência para abrir espaço à prática da existência em formação (HONORÉ, 1992).
- A autoformação como recuperação do sentido e do poder de formação pela história de vida nos grupos de formação (LE GRAND; PINEAU, 1993; PINEAU; MARIE-MICHÈLE, 2012).
- A conscientização da ação pela manutenção da explicitação (VERMERSCH, 2011).
- O desenvolvimento da autonomia pelos grupos de análise prática (PERETTI, 1994).
- Os grupos de praxeologia e a retomada do sentido essencial da experiência vivida pelo ateliê de haiku em formação de adultos (LHOTELLIER, 1991, 1995).
- A abordagem sensível e a perspectiva transversal multirreferencial da formação como transformação da existencialidade interna, ou seja, “a constelação de valores, símbolos e mitos, representações individuais e sociais, pensamentos, emoções e afetos, sensações, conduzindo a comportamentos e opiniões específicas, dando sentido à vida cotidiana do sujeito” (BARBIER, 1997, p. 87).
- A exploração reflexiva e dialógica dos momentos de autoformação (GALVANI, 2011), bem como o ateliê de brasão para a conscientização do imaginário pessoal e social (GALVANI, 1997).
- A exploração das mudanças biográficas pelo progresso da explicitação biográfica (LESOURD, 2009, 2011).

Todas essas abordagens que se situam na metodologia transdisciplinar (Nicolescu) e na epistemologia da complexidade (Morin) compartilham um certo número de traços comuns:

1. A utilização de suportes reflexivos de autoconscientização da experiência vivida;
2. O uso de grupos dialógicos de intercompreensão pela partilha de interpretações e modelos de compreensão;
3. A adoção de uma postura multirreferencial que se recusa a limitar a formação a uma só dimensão de realidade, mas que, ao contrário, pretende reunir as diferentes dimensões prática, teórica, simbólica e ética em uma globalidade existencial;
4. A adoção de uma axiologia e de uma ética emancipatória, capacitadora e conscientizadora ou de autoconscientização.

Na medida em que essas práticas de formação comportam essas quatro dimensões, elas retomam o projeto da filosofia como um exercício espiritual:

[...] a filosofia é um “exercício” [...] uma arte de viver, em uma atitude concreta, em um estilo de vida determinado, que envolve toda a existência. O ato filosófico não se situa somente na ordem do conhecimento, mas na ordem do “si-mesmo” e do ser: é um progresso que nos faz ser mais, que nos torna melhores. É uma conversão que atinge toda a vida, que muda o ser que a realiza. Ela faz o sujeito passar de um estado de vida não autêntico, obscurecido pela inconsciência, atormentado pela preocupação, a um estado de vida autêntico, no qual o homem atenta para a consciência de si mesmo, a visão exata do mundo, a paz e a liberdade interior (HADOT, 2002, p. 23).

Essas práticas de pesquisa-formação são o encontro das qualidades essenciais das práticas espirituais antigas, a saber:

- A conscientização emancipatória dos condicionamentos sócio-históricos herdados e das percepções egocêntricas;

- A abertura dos sujeitos a intercompreensões mais claras e mais universais.

### **AUTOFORMAÇÃO INTERCUTURAL, MUNDIALOGANTE E TRANSFORMAÇÕES DOS MODOS DE SUBJETIVAÇÃO**

Se, como Foucault, considerarmos as práticas espirituais como os modos de subjetivação social e historicamente constituídos, é necessário interrogar-nos sobre os acontecimentos sem precedentes que constituem a globalização das culturas, que hoje é responsável pelos modos de subjetivação das diferentes culturas, encontrando-se em copresença em realidades multiculturais, interculturais e transculturais. Qual é o impacto dessa copresença nas práticas de autoformação?

A dimensão existencial da formação encontra-se agora fortemente influenciada por novos modos de subjetivação vindos do Oriente, da Ásia, da África ou da América Latina. Desde a segunda metade do século XX, outras *práticas do si-mesmo* vêm se desenvolvendo, influenciadas pelas culturas não ocidentais, como a yoga, as artes marciais e a meditação. Além desses modos e de *slogans* positivos do *ser zen* ou do *deixe estar*, a globalização cultural parece ter influenciado e transformado os modos de subjetivação contemporâneos.

Esses novos modos de subjetivação apoiam-se sobre a estrutura noturna mística do trajeto antropológico (DURAND, 1969). Eles visam à transformação do sujeito, mas essa transformação não é concebida a partir do sujeito consciente e de seu projeto. O projeto internacional condena, de fato, o seu autor a alcançar somente o que ele deseja, enquanto a transformação exige, ao contrário, “libertar-se do conhecido” (KRISHNAMURTI, 1991). Os modos de subjetivação do Oriente convidam preferencialmente a suspender a intencionalidade em um *deixe estar*, para deixar-se transformar a partir de um fundo de imanência experimental (JULLIEN, 2005). Trata-se de deixar acontecer um movimento espontâneo (HERRIGEL, 1975; ROUSTANG, 2006; TCHOUANG-TSEU, 2006), que surge de uma atenção não intencional aos acontecimentos



(KRISHNAMURTI, 1967). De qualquer maneira, esse modo de subjetivação não é completamente estranho ao Ocidente. A poesia (BACHELARD, 1960) ou a prática da suspensão fenomenológica (DEPRAZ; VARELA; VERMERSCH, 2011) também visam ao abandono da intencionalidade para coincidir com o si-mesmo no jorro da “identidade dinâmica” (JANKÉLÉVITCH, 1980).

As práticas contemporâneas de autoformação existencial são, assim, permeadas por diferentes modos de subjetivação. Na sua obra *Educar para ser planetário*, Morin propõe analisar o “ser planetário” segundo “duas hélices” (MORIN, 2008). A primeira hélice é aquela da globalização, que corresponde à exploração do planeta pelos poderes econômicos e tecnológicos ocidentais. Contudo, ela não deve esquecer a segunda hélice, que diz respeito à “globalização do humanismo” (MORIN, 2001). Nesse ponto de vista, as tradições espirituais das outras culturas participam hoje das “visões regeneradoras” da “antropoética planetária” (MORIN, 2004). Atualmente, há um verdadeiro diálogo transcultural que se desenvolve com a tradução de clássicos da espiritualidade tradicional oriental e a publicação de estudos comparativos (BILLETER, 2006; JULLIEN, 1998; NISHIDA, 2004).

A influência do diálogo globalizado das culturas sobre as práticas de autoformação existenciais faz com que haja a exploração de um sexto planeta na galáxia da autoformação, o qual Pineau (2006b) denomina de “autoformação mundialogante”. “Sem autoformação atualmente, sem reconfiguração da natureza das interações nos mundos, avivadas pela globalização” (PINEAU, 2006b, p. 27).

Os encontros inter, multi e transculturais abrem portas para novas práticas de formação existencial profunda. A imersão na e com outras culturas pode ter um efeito poderoso de conscientização e emancipação dos condicionamentos culturais.

A ação dos pesquisadores sobre autoformação existencial aparenta ser hoje mais vital do que nunca para compreender a evolução das práticas de *transformação de si* em um contexto globalizado de uma enorme crise ecológica, mas também de riqueza intercultural inegável.

## REFERÊNCIAS

BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico**: contribuição para uma psicanálise do conhecimento. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BACHELARD, G. **L'intuition de l'instant**. Paris: Gauthier Stock, 1992.

BACHELARD, G. **La poétique de la rêverie**. Paris: Presses Universitaire de France, 1960.

BARBIER, R. **L'approche transversale l'écoute sensible en sciences humaines**. Paris: Anthropos, 1997.

BAREL, Y. **La société du vide**. Paris: Seuil, 1984.

BATESON, G. **Vers une écologie de l'esprit**. Paris: Seuil, 1977. v. 1.

BÉZILLE, H.; COURTOIS, B. (Ed.). **Penser la relation expérience formation**. Lyon: Chronique Sociale, 2006.

BILLETER, J.-F. **Études sur Tchouang-Tseu**. Paris: Allia, 2006.

CARMONA, B. **Le réveil du génie de l'apprenant**: construction d'un projet transculturel à la réunion. Paris: L'Harmattan, 2009.

CASTORIADIS, Cornelius. **La creación humana**. Buenos Aires: FCE, 1987.

DAVY, M.-M. **La connaissance de soi**. Paris: PUF, 1966.

DELRUELLE, E. **Métamorphoses du sujet**: l'éthique philosophique de Socrate à Foucault. Bruxelles: De Boeck, 2006.

DENOYEL, N. Pour une approche interactionnelle de l'autoformation: raison expérientielle et éc(h)oformation. In: MOISAN, A.; CARRÉ, P. (Ed.). **L'autoformation, fait social?** Paris: L'Harmattan, 2002. p. 393-406.

DEPRAZ, N.; VARELA, F.; VERMERSCH, P. **À l'épreuve de l'expérience, pour une pratique phénoménologique**. Bucarest: ZETA books, 2011.

DESROCHE, H. **Apprentissage 3 Entreprendre d'apprendre**: d'une autobiographie raisonnée aux projets d'une recherche-action. Paris: Éditions Ouvrières, 1990.

DESROCHE, H. Les personnes dans la personne, Villejuif. **Anamnèses, cahiers de maïeutique**, n. 15, p. 55-66, 1993.

DURAND, G. **Les structures anthropologiques de l'imaginaire**. Paris: Dunod, 1969.

FABRE, M. **Penser la formation**. Paris: PUF, 1994.

FOUCAULT, M. **L'usage des plaisirs**. Paris: Gallimard, 1984.

FOUCAULT, M. **L'herméneutique du sujet**. Paris: Gallimard Seuil, 2001.

GALVANI, P. **Quête de sens et formation, anthropologie du blason et de l'autoformation**. Paris: L'Harmattan, 1997.

GALVANI, P. L'exploration réflexive et dialogique de l'autoformation existentielle. In: CARRÉ, P.; MOISAN, A.; POISSON, D. **L'autoformation, perspectives de recherche**. Paris: PUF, 2010. p. 269-313.

GALVANI, P. Moments d'autoformation, Kairos de mise en forme et en sens de soi. In: GALVANI, P. *et al.* **Moments de formation et mise en sens de soi**. Paris: L'Harmattan, 2011. p. 69-96.

HADOT, P. **Qu'est-ce que la philosophie antique?** Paris: Gallimard, 1995.

HADOT, P. **La philosophie comme manière de vivre**. Paris: Albin Michel, 2001.

HADOT, P. **Exercices spirituels et philosophie antique**. Paris: Albin Michel, 2002.

HARTUNG, H. **Pour une éducation permanente**. Paris: Fayard, 1966.

HARTUNG, H. **Spiritualité et autogestion**: pratique autogestionnaire quotidienne pour une éducation permanente alternative. Lausanne: L'Age d'Homme, 1978.

HERRIGEL, Eugen. **A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen**. São Paulo: Pensamento, 1975.

HONORÉ, B. **Pour une théorie de la formation, dynamique de la formativité**. Paris: Payot, 1977.

HONORÉ, B. **Vers l'œuvre de formation l'ouverture à l'existence**. Paris: L'Harmattan, 1992.

JANKÉLÉVITCH, V. **Philosophie première, introduction à une philosophie du presque**. Paris: PUF, 1954.

JANKÉLÉVITCH, V. **Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien, T.1 la manière et l'occasion**. Paris: Seuil, 1980.

JANKÉLEVITCH, V.; BERLOWITZ, B. **Quelque part dans l'inachevé**. Paris: Gallimard, 1978.

JULLIEN, F. **Un sage est sans idée, ou l'autre de la philosophie**. Paris: Seuil, 1998.

JULLIEN, F. **Nourrir sa vie à l'écart du bonheur**. Paris: Seuil, 2005.

JUNG, Carl Gustav. **L'Homme et ses symbols**. Paris: Robert Laffont, 2002

KRISHNAMURTI, J. **La première et dernière liberté**. Paris: Stock, 1955.

KRISHNAMURTI, J. **De la connaissance de soi**. Paris: Le courrier du libre, 1967.

KRISHNAMURTI, J. **Se libérer du connu**. Paris: Stock, 1991.

LANI-BAYLE, M.; MALLET, M.-A. (Ed.). **Événements et formation de la personne: Écarts internationaux et intergénérationnels (2 tomes)**. Paris: L'Harmattan, 2006.

LAVELLE, L. **La conscience de soi**. Paris: Grasset, 1933.

LE GRAND, J.-L.; PINEAU, G. **Les histoires de vie**. Paris: PUF, Que sais-je?, 1993.

LESOURD, F. **L'homme en transition: Éducation et tournants de vie**. Paris: Anthropos, 2009.

LESOURD, F. Instants pivots et savoirs passer: une exploration des tournants de vie. In: GALVANI, P. *et al.* **Moments de formation et mise en sens de soi**. Paris: L'Harmattan, 2011. p. 69-96.

LHOTELLIER, A. La voie du Haïku dans la formation des adultes. **Pratiques de Formation, Analyses**, Université Paris VIII, n. 21-22, 149-159, 1991.

LHOTELLIER, A. Praxéologie et autoformation. **Education Permanente: L'autoformation en chantiers**, n. 122, p. 233-243, 1995.

MORIN, E. **La Méthode T3 La Connaissance de la Connaissance**. Paris: Seuil, 1986.

MORIN, E. **Amour, poésie, sagesse**. Paris: Seuil, 1997.

MORIN, E. **La Méthode T5 L'identité humaine**. Paris: Seuil, 2001.

MORIN, E. **La Méthode T6 Éthique**. Paris: Seuil, 2004.

MORIN, E. **La Méthode**. Paris: Seuil, 2008.

NICOLESCU, B. **La transdisciplinarité**. Monaco: Éditions du Rocher, 1996.

NISHIDA, K. **L'éveil à soi**. Paris: CNRS, 2004.

PERETTI, A. D. **Techniques pour communiquer**. Paris: Hachette, 1994.

PINEAU, G.; MARIE-MICHÈLE. **Produire sa vie**: autoformation et autobiographie, Paris: Téraèdre (première édition 1983), 2012.

PINEAU, G., Autoformation, expérience et spiritualité. In: BÉZILLE, H.; COURTOIS, B. (Coord.). **Penser la relation expérience-formation**. Lyon: Chronique sociale, 2006a. p. 209-225.

PINEAU, G. Moments de formation de l'autos et ouvertures transdisciplinaires. **Éducation Permanente**, 168 (L'autoformation actualité et perspectives), 2006b.

RICOEUR, P. **Soi-même comme un autre**. Paris: Seuil, 1990.

ROUSTANG, F. **Savoir attendre pour que la vie change**. Paris: Odile Jacob, 2006.

TAYLOR, C. **Les sources du moi**: la formation de l'identité moderne, Québec: Boréal, 2003.

TCHOUANG-TSEU. **Les Oeuvres de Maître Tchouang**. Trad. J. Levi. Paris: Éditions de l'encyclopédie des nuisances, 2006.

VERMERSCH, P. **L'entretien d'explicitation**. Paris: ESF, 2011.

VON-FRANZ, M. L. Le processus d'individuation. In: JUNG, C. **L'homme et ses symboles**. Paris: Robert Laffont, 1964.

Artigo recebido em: 04/05/2015.