



Espiritualidade e política: considerações sob um ponto de vista filosófico ¹

Spirituality and politics: reflections under a philosophical viewpoint

Edelcio Ottaviani^{[a, b]*}

^[a] Centro Universitário Assunção (Unifai), São Paulo, SP, Brasil

^[b] Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, SP, Brasil

Resumo

O texto, partindo da realidade brasileira, reflete sobre a necessidade de uma reforma política para inibir as práticas de corrupção que esgarçam sensivelmente o tecido social e fazem tanto mal aos mais pobres. Mostra que essa reforma não alcançará seu objetivo se parte considerável da sociedade que a postula não passar por uma séria conversão. Nisto encontra-se o campo da espiritualidade. Hannah Arendt, Fábio Konder Comparato e Michel Foucault são os referenciais teóricos para pensar a constituição ética do sujeito

¹ Conferência proferida no Instituto de Ciência e Fé da PUCPR, em 17 de março de 2015, durante o ciclo de palestras sobre Filosofia e Vida Religiosa.

* EO: doutor, e-mail: edelcioottaviani@hotmail.com

em tempos sombrios. A salvaguarda do espaço público, em que estão em jogo palavras e ações, nos faz perceber que, no jogo agonístico da política, “quem não tem governo de si não pode querer governar os outros”.

Palavras-chave: Espiritualidade. Política. Governo de si. Governo dos outros.

Abstract

Starting from the Brazilian society, the text ponders over the need of a political reformation to inhibit the corruption practices which significantly fray out the social texture and do so much harm to the poor people. It shows that such political reformation will not reach its aims if a considerable part of the society which claims it does not go through a serious conversion. At this point we get to the spiritual field. Hannah Arendt, Fábio Konder Comparato and Michel Foucault are the theoretical references to think of the ethical constitution of the subject at shadowy times. The safeguard of the public space, in which words and actions are at stake, makes us realize that, in the agonistic politics game, “the one who does not govern himself will not be able to govern others”.

Keywords: Spirituality. Politics. Self-government. Government of others.

Introdução

A inspiração para esta reflexão se deve a um pequeno artigo publicado recentemente pela Folha de São Paulo, na página reservada aos editoriais, um dia após o Procurador-Geral de Justiça ter entregado ao Supremo Tribunal Federal a lista de políticos suspeitos de corrupção envolvendo a Petrobras (SCHWARTSMAN, 2015).

Ao levantar a hipótese de que qualquer cidadão, eleito para um mandato parlamentar, possa vir a ocupar uma cadeira no Congresso Nacional, Hélio Schwartsman (2015, p. A2), autor do artigo a que me referi, lança a questão: “Você roubaria, se fosse senador?”. Segundo ele, independentemente da força de caráter de cada um, no caso brasileiro, há dúvidas de que a resposta seja um enfático “não”. Afinal, a história tem mostrado que as circunstâncias exercem um papel bem mais determinante sobre a consciência do que imaginamos. “Se todos a seu redor se comportam mal, não

são desprezíveis as chances de que você venha a seguir-lhes os passos”, diz ele. Mas, o inverso também acontece. Numa feliz menção ao célebre livro de Hannah Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, Schwartzman lembra a passagem em que a filósofa narra a recusa dos dinamarqueses em participar da perseguição aos judeus. Segundo ela, o povo dinamarquês soube dar ao mundo uma verdadeira lição do “enorme potencial de poder inerente à ação não violenta e à resistência a um oponente detentor de meios de violência vastamente superiores” (ARENDDT, 2000, p. 189-190). Além de sabotarem o sistema de classificação racial, tornando impossível a identificação de nativos de origem judaica, os dinamarqueses foram surpreendidos pela atitude dos funcionários alemães que viviam havia anos no país. Estes já não eram mais os mesmos, pois tinham adotado o padrão moral da nação que os acolhera. Segundo Hannah Arendt (2000, p. 191):

Não só o general Von Hannecken, comandante militar, recusou-se a pôr tropas à disposição do plenipotenciário do Reich, Dr Werner Best, como também as unidades especiais da SS (*Einsatzkommandos*) alocadas na Dinamarca muitas vezes objetaram às medidas que os organismos centrais ordenavam que fossem tomadas.

Tomando por base esse episódio, Schwartzman sustenta a seguinte tese: buscamos âncoras morais no ambiente circundante para guiar nosso comportamento. Sejam boas ou más, há uma grande possibilidade de que elas venham a nos influenciar. No caso brasileiro, “rouba-se hoje porque se roubou no passado”. Ironicamente, o autor acrescenta: “e como não dá para despachar nossos políticos para a Dinamarca, só resta punir exemplarmente todos os envolvidos ao longo de meia dúzia de escândalos para tentar romper com a inércia e inaugurar um padrão moral mais saudável” (2015, p. A2).

Nossa reflexão parte desta última ideia para propor, tal qual uma peça musical, três variações sobre esse tema, relacionando espiritualidade e política. Primeira: num Estado corrupto e corruptível como o nosso, a punição é necessária, mas não suficiente para forjar uma geração de políticos com padrão moral mais saudável. Segunda: faz-se necessária uma urgente reforma política que dê mais espaço à realização dos anseios da população e intercepte os mecanismos de poder já tão

viciados em manter no governo os atores dessa peça tão malfadada. Terceira: uma reforma das estruturas políticas deste país não será suficiente se ela não vier acompanhada de uma conversão de boa parte de nossa população, reflexo de uma espiritualidade alicerçada num árduo processo da constituição de si enquanto sujeito ético, apoiada ou não em alguma crença religiosa. Para cada uma dessas variações, recorreremos a um referencial teórico.

Posto que Hannah Arendt (1906-1975) já foi mencionada, ela nos será de grande valia para o desenvolvimento da primeira variação, ao colocar em evidência o resgate do espaço público como espaço da aparência e do desvelamento de nossa espiritualidade ou, quem sabe, da falta dela. O jurista Fábio Konder Comparato (1936-), professor emérito da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, oferecerá pistas para desenvolvermos a segunda. Para a terceira, lançaremos mão das análises do filósofo francês Michel Foucault (1926-1984) para fundamentar o ascetismo necessário à constituição do sujeito ético, capaz de veracidade e comprometido com o acesso à verdade. O horror da política brasileira tem suas raízes nessa peça eternamente repetida dos lobos em pele de cordeiro que, sem nenhum pudor, desmentem na arquitetura de seus atos as frases que proferiram ontem. Os perversos mecanismos por ela orquestrados colocam esses mesmos lobos como guardiães do galinheiro. Nessas fábulas repetidas, mas nem sempre aprendidas, a insensatez se sobrepôs à sabedoria e pôs a perder a galinha dos ovos de ouro, ou seja, a Petrobras, orgulho de todo povo brasileiro.

A conclusão, numa menção à Encíclica *Evangelii Gaudium* (Alegria do Evangelho) do papa Francisco, aponta para uma espiritualidade alicerçada na Cultura do Encontro, em especial por ações pastorais que promovam um verdadeiro encontro com os pobres; que partam da perspectiva de Jesus. Este, estando na forma de Deus, “não usou de seu direito de ser tratado como um deus, mas se despejou, tomando a forma de escravo” (Fl 2,6). Olhou para o mundo a partir da situação daqueles que são privados dos bens necessários ao desenvolvimento de suas potencialidades e recusou a tentação de pensar o mundo a partir do lugar daqueles que dominam as nações (cf. Lc 4,6) e desejam manter seus luxos e privilégios, tal qual Herodes e Herodíades (cf. Mt 14,3-12). Pregou uma economia menos

ávida por lucros, primando pela transparência e lisura nas transações comerciais, segundo o relato do publicano Zaqueu (cf. Lc 19,1-10).

Primeira variação “*allegro ma non troppo*”: resgate do espaço público

Hannah Arendt, ao relatar o espaço e o clima da Casa da Justiça (*Beth Hamishpath*), em Jerusalém, no primeiro dia de julgamento de Adolph Eichmann, aponta para um traço que atravessará do começo ao fim o histórico episódio. Contrariamente ao que queria o juiz Landau, o que se viu foi toda uma estratégia da promotora em colocar questões que antes não deveriam ser aventadas: “Como pôde acontecer uma coisa dessas?” e “Por que aconteceu?”; “Por que os judeus?” e “Por que os alemães?”. Havia um consenso de que em juízo deveriam estar os feitos de Eichmann, “e não o sofrimento dos judeus, nem o povo alemão, nem a humanidade, nem mesmo o antissemitismo e o racismo” (ARENDDT, 2000, p. 15). Arendt, no entanto, reconhece que tais perguntas, as quais não deveriam ter sido feitas no julgamento, são as mesmas que até hoje nos intrigam. No julgamento de Eichmann, dos pontos de interrogação apresentados, um chamava a atenção: o porquê de os judeus terem marchado numa passividade submissa para a morte, “chegando pontualmente nos pontos de transporte, andando sobre os próprios pés para os lugares de execução, cavando os próprios túmulos, despindo-se e empilhando caprichosamente as próprias roupas, e deitando-se lado a lado para ser fuzilados” (p. 22). Por que não resistiram? Por que milhares deles não foram capazes de afrontar uma centena de soldados alemães nos campos de concentração?

Em *Origens do totalitarismo*, Hannah Arendt (2013, p. 582) mostra que campos de concentração foram criados não somente para exterminar pessoas e degradar os seres humanos, mas para a eliminação, “em condições cientificamente controladas, da própria espontaneidade como expressão de conduta humana, e da transformação da personalidade humana numa simples coisa, em algo que nem mesmo os animais são”. Os campos de concentração são a expressão de um modelo social perfeito para o domínio total, por causa de seu fechamento ao mundo de todos os homens, ao mundo dos vivos em geral. Eis o porquê de Hannah Arendt

se ter voltado para a defesa do espaço público. Em *A condição humana*, ela afirma que o discurso e a ação no espaço da cidade revelam a distinção tão necessária ao mundo dos humanos, marcado pela paradoxal pluralidade de seres únicos. Por meio do discurso e da ação, “os homens podem distinguir-se a si próprios, ao invés de permanecerem apenas distintos; a ação e o discurso são modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros, certamente não como objetos físicos, mas como *qua* homens” (ARENDETT, 2012, p. 220). Neste aparecer, caem também os véus e as máscaras e desvelam-se o verdadeiro e o falso. Eis o porquê de o espaço público real ser tão importante nas sociedades efetivamente democráticas.

Essas ideias bastam para avaliar também a importância das gigantescas manifestações que têm marcado a história recente do Brasil. Ocupar o espaço público real, usando das redes sociais para sair às ruas e externar seus pensamentos por meio de ações, me parece o primeiro grande passo na efetiva redemocratização do país e a nota necessária à passagem deste *adagio sostenuto* de lobos em pele de cordeiro se elegendo *ad infinitum* como guardiães do galinheiro. É preciso que o povo manifeste sua insatisfação e indignação frente à postura fisiológica de seus governantes que coloca em risco o futuro das novas gerações. Ainda que incongruentes, mal formuladas ou mesmo carentes de fundamentos, as falas dos manifestantes entrevistados expressam a positividade da iniciativa popular de testar suas convicções ou mesmo reformulá-las. É o primeiro e importante passo para vislumbrarmos um futuro mais digno para as novas gerações. Por outro lado, se a avalanche de pessoas a invadir as ruas das capitais e principais cidades é fundamental para mostrar o grau de insatisfação geral, de resistência ao estado de letargia tão desejado por nossos governantes, é preciso ajustar as posições e, no contraste das diferenças, apontar para ao menos alguns princípios ou objetivos comuns a todos. É neste horizonte que mudamos a linha melódica de nossa reflexão e ensaiamos a segunda variação.

Segunda variação “*allegro*”: reforma política

Em 12 de março de 2015, o Conselho Permanente da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), reunido em Brasília-DF, publicou

uma nota manifestando sua preocupação diante do delicado momento pelo qual passa o País. Ao rememorar o rol de insatisfação popular diante dos antigos e recentes escândalos envolvendo políticos das duas mais importantes casas do Planalto Central, o Conselho saiu em defesa do Estado Democrático de Direito, lembrando que ele foi reconquistado com “muita luta e sofrimento”. O texto em nada lembra o apelo integrista de outrora, convocando os católicos para que saíssem às ruas pedindo intervenção militar em defesa da Liberdade e, nas entrelinhas, da Tradição, da Família e da Propriedade (TFP). Ao contrário, num apelo ao fortalecimento das instituições democráticas, o Conselho Permanente afasta esse funesto fantasma que teima, vez por outra, em se imiscuir nas manifestações populares. No texto, escrito para ser lido em todas as comunidades católicas, emerge a necessidade da adoção de medidas urgentes que atendam não à lógica do mercado e aos interesses partidários, mas às reais necessidades do povo, em particular dos mais pobres e injustiçados pelas recentes medidas econômicas. Os bispos apontam para a necessidade de se dar fim ao fisiologismo político — “que alimenta a cobiça insaciável de agentes públicos, comprometidos sobretudo com interesses privados” — e para uma reforma “que renove em suas entranhas o sistema em vigor e reoriente a política para a sua missão originária de serviço ao bem comum”.

A Escola de Governo, criada por Fábio Konder Comparato e um grupo de intelectuais, é um experimento que pode auxiliar no resgate da ética nas estruturas políticas e sociais brasileiras, conforme proposto pelo Conselho Permanente da CNBB. Jurista renomado, Fábio Konder Comparato é daqueles intelectuais raros que não desvinculam pensamento e ação. Há mais de vinte anos, com outros intelectuais de renome, como Maria Victoria Benevides e Claudineu de Melo, Fábio Comparato coordena a Escola de Governo de São Paulo, que ao longo desses anos formou mais de 600 lideranças e dirigentes políticos (cf. COMPARATO, 2011, p. 1). Em entrevista à revista de informações e debates do IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada), *Desafios do desenvolvimento*, o jurista explica que essa Escola teve como objetivo primeiro formar dirigentes políticos “que soubessem aplicar a Constituição e tivessem certo domínio das técnicas administrativas, como as de política econômica, por exemplo” (p. 2). Aos poucos, porém, os dirigentes da Escola foram percebendo

que era preciso não mais formar dirigentes políticos, mas *educadores políticos*. Com isso, o projeto se transformou numa verdadeira escola de cidadania. A experiência os levou a mostrar a duplicidade da política. Por trás de uma fachada constitucional brilhante e sedutora, que se apresenta como um poder protetor dos fracos e dos pobres, há um poder oligárquico cruel que se vale de técnicas de última geração para o exercício da dominação política (cf. COMPARATO, 2011).

A Escola de Governo percebeu ainda que o povo é o grande ausente da história política nacional e é tratado, com raras exceções, como uma massa de ignorantes. Basta-lhe somente o *divertissement*, por exemplo, o futebol. Embora a Constituição brasileira diga que o poder emana do povo, por meio de seus representantes eleitos direta ou indiretamente, na verdade, no conjunto de seus artigos ela se contradiz. No artigo 14 há a possibilidade da democracia direta, por meio de plebiscitos e referendos, mas outro artigo, o de número 49, afirma ser de competência exclusiva do Congresso Nacional autorizar a realização de plebiscitos e organizar referendos. Na realidade, a verdadeira democracia se encontra somente no papel, na teoria. O que resta é somente a possibilidade de elaborar um projeto de lei respaldado por mais de 1,5 milhão de assinaturas. Na prática, o exercício do poder se concentra nos grupos oligárquicos que servem a um deus oculto: o capitalismo. A este “Baal” dos tempos atuais, grupos econômicos, culturas e até mesmo religiões dobram os seus joelhos. No século passado o capitalismo teve um único inimigo, o comunismo, contra o qual se debateu por mais de setenta anos. Hoje, como consequência da desintegração e desmistificação da União Soviética com seus *gulags*, ele impera globalmente.

Para os diretores da Escola de Governo, neste sombrio cenário, surge uma inspiração: o método idealizado pela resistência francesa na Segunda Guerra Mundial contra os nazistas que se fundamenta em três perguntas: “quem somos?”, “o que queremos?” e “contra quem lutamos?” (COMPARATO, 2011, p. 6). Segundo Comparato, como não existe política individual, “precisamos saber com quem contamos; quem são as pessoas que têm a mesma visão de mundo, não importa se elas são de diferentes religiões e tradições culturais” (p. 6). O que queremos? É preciso ao menos parar para sistematizar; e aqui entra a figura do intelectual.

Ele existe não para dizer o que as pessoas devem fazer, mas para ajudá-las a visualizar o que realmente querem. “Não basta dizer: queremos o socialismo. O que significa isso? Existe um número considerável de socialismos. É preciso dizer exatamente quem e de que forma exercerá o poder e como ele será controlado” (cf. p. 6). Fábio Comparato encerra a entrevista apontando para os três princípios da Escola de Governo: o princípio republicano, o democrático e o de Estado de Direito. O primeiro indica que o interesse do povo está acima de todo interesse particular (classe, igreja, sindicato, partido político); o segundo versa que só o povo tem o poder de controle em última instância; e o terceiro aponta que não pode haver poder sem controle.

Outras iniciativas, como o projeto de lei de reforma política proposto pela CNBB, poderiam ser aqui resgatadas. Porém, é preciso ter em mente que nenhuma reforma política será suficiente, nenhuma estrutura de poder será honesta e eficaz, se os atores dessa nova e promissora peça não forem mudados ou transmutados. Concluída a reforma política, é preciso que aqueles que ocuparão os cargos representativos da nação se submetam a uma verdadeira conversão. Não basta adquirir técnicas de governança. É preciso adquirir a sabedoria para governar e isso passa necessariamente pelo governo de si mesmo, campo aberto para o exercício da espiritualidade. A terceira e última variação trata exatamente desse tema.

Terceira variação “*andante*”: constituição do sujeito ético

Michel Foucault, diz Paul Veyne, duplicava-se para dizer a verdade. Ele procurava eliminar toda interioridade ao analisar o fora, tão indiferente à sua vida (cf. VEYNE, 2001, p. 225). Num certo sentido, buscava a despersonalização para poder dizer a verdade e dar a palavra apenas às coisas, tornando-se, quem sabe, um fantasma mudo, pois “é da despersonalização que sofre também, nem sempre de maneira consistente, o etnólogo que postula a igual dignidade de todas as culturas ou o historiador disposto a atacar, se for preciso, as causas que lhe são mais caras” (p. 225). É por isso que, em sua crítica, Foucault acabou por assumir a

postura cética. Uma postura que não se reduz à visão simplista daquele que vê no cético o sujeito que em nada crê. Seu ceticismo tem razão de ser por causa de sua postura crítica, pronta a estudar o que se esconde por entre as camadas históricas e reluz na escuridão. Seu ceticismo faz dele um ser duplo, como diz Paul Veyne, à semelhança de um peixe vermelho que ora está dentro e ora fora do aquário:

Enquanto pensa, mantém-se fora do aquário e observa os peixes que ali ficam girando. Mas, como é preciso viver, ele se vê novamente no aquário, peixe ele também, para decidir que candidato terá sua voz nas próximas eleições (sem por isso dar o valor de verdade à sua decisão) (VEYNE, 2001, p. 10-11).

Ao adotar a abordagem histórico-genealógica da verdade, em sua relação com os jogos de poder, Michel Foucault se afasta tanto das elaborações lógico-rationais, próprias da metafísica, quanto da abordagem fenomenológica da verdade como algo posto, transcendente e passível de desvelamento por parte do *Dasein* (o ser-aí). Inclina-se para uma compreensão imanente da verdade enquanto algo produzido em meio ao jogo de forças humano. No entanto, como diz Paul Veyne (2001, p. 166), diferentemente de Nietzsche, “ele se abstém de acrescentar que a não verdade é uma das condições da existência humana”, uma vez que, para o filósofo alemão, a ilusão é necessária para suportar a tragicidade da existência. O filósofo francês não generaliza e, conseqüentemente, não faz metafísica (no sentido de colocar um dado definido e *a priori* ao humano, às coisas). Porém, isso não quer dizer que, para Foucault, a verdade não exista. Este não propôs uma teoria lógica ou filosófica da verdade, mas uma crítica empírica e quase sociológica do dizer verdadeiro, isto é, das regras de veridicção, das regras do *Wahrsagen*. Para ele, Nietzsche não era um filósofo da verdade, mas do dizer-verdadeiro (cf. VEYNE, 2001). Em seu ceticismo crítico, Foucault jamais disse que a verdade não existe e que tudo é relativo ou arbitrário. Entende que são verdadeiros os fatos singulares e empíricos (sua *História da loucura* e *Vigiar e punir* são fundamentados em provas documentais e, portanto, objetivas). “Trabalhar mais o verídico do que propriamente a verdade”, eis a questão-chave para Foucault; afinal, diz Veyne (2001, p. 166-167), “se as verdades estão sujeitas à crítica

nietzschiana, a verdade também não deixa de ser a condição de possibilidade dessa crítica”.

Para aquele que, nos meios seculares e acadêmicos, se sente impelido a viver a proposta de Jesus, a perspectiva de Nietzsche e Michel Foucault pode ser vista como um entrave à prática pastoral e algo a ser veementemente combatido. Não obstante, há teólogos que a veem justamente como um desafio. Trabalhar com o diferente, vencendo a tentação de trazer para si o que se lhe opõe, diluindo-o na prática discursiva ou mesmo pastoral, é o primeiro passo para se sair da condição de escravo e proporcionar aos que são alvo da mensagem evangélica a resistência ao exercício abusivo do poder e a luta pela superação das práticas de dominação (cf. VALADIER, 2004, p. 4).

Em ritmo de valsa: constituição ética a partir do cuidado de si

Salma Tannus, no belo ensaio *Marginalização filosófica do cuidado de si*, publicado por ocasião do IV Colóquio Internacional Michel Foucault, nos chama a atenção para a empreitada deste autor em recuperar a temática do *cuidado de si*, tão própria às filosofias antigas. Ela ressalta, na análise foucaultiana, a denúncia do privilégio tão longamente concedido, no pensamento ocidental, ao *conhecimento de si*. Seguindo a hipótese de ordem *epistemológica*, denominada por Foucault de “momento cartesiano”, Salma destaca a deferência que o autor de *As palavras e as coisas* presta a Descartes. Segundo ela, Foucault o toma como marco porque, para ele, não há necessidade de transformação do sujeito para que este tenha acesso à verdade. Basta que ele seja o que ele é. O acesso à verdade é aberto pela própria estrutura do sujeito (cf. TANNUS MUCHAIL, 2008, p. 368). A denominação “momento cartesiano” utilizada por Foucault não quer dizer, no entanto, que Descartes tenha sido o primeiro, o instante fixo por meio do qual se instaurou a sobreposição do *conhecimento sobre o cuidado de si*, mas, antes, o representante mor desta atmosfera, introduzida de forma marcante no pensamento ocidental a partir do século XVI.

Com efeito, se fizermos uma ligação com as variações anteriores (ao modo de uma pausa na execução musical), o mesmo pode ser dito do

Estado de Direito, como se por si só ele servisse à justiça e ao bem comum, não necessitando de uma revisão constante de suas estruturas e dos atores que o compõem.

Ao fazer um cruzamento entre o *cogito ergo sum* cartesiano e a “des-razão”, exposta na *História da loucura*, Salma nos leva a perceber a conjugação cartesiana entre conhecimento e ser na evidência primeira do cogito. O que, no contexto da *História da loucura*, nos impõe o seguinte raciocínio: “se sou louco, não penso; portanto, se sou louco, nem penso nem sou” (TANNUS MUCHAIL, 2008, p. 372). O resultado já nos é conhecido: banida do pensamento, a des-razão será excluída socialmente na prática por meio do internamento. Notamos, assim, a soberania do sujeito e a morte epistemológica do cuidado.

Assim, Foucault, depois de ter analisado incessantemente as sociedades disciplinares na primeira metade dos anos setenta, publica em 1976 o primeiro volume da *História da Sexualidade*, intitulado *Vontade de saber*, em que expõe detalhadamente o que vem a ser a *scientia sexualis* e sua ligação com as tecnologias de poder. Foucault volta a publicar somente no primeiro semestre de 1984, pouco antes de sua morte. No entanto, de 1976 a 1984, período de seu “silêncio”, desenvolveu e explanou o grosso de sua pesquisa nos cursos ministrados no *Collège de France*. É François Ewald quem dá o tom a respeito da publicação dos dois últimos tomos da *História da sexualidade: Uso dos prazeres e Cuidado de si*: “[Eles] invertem a perspectiva: as duas obras analisam a maneira como o sujeito se constitui como sujeito em um campo onde ele é livre com relação a códigos e interdições, segundo os procedimentos de *subjetivação* que são os da ética” (EWALD, 1984, p. 73).

Nesta guinada aparecem os temas do *Poder pastoral* e da *Governamentalidade*. Eles residem na problemática do “biopoder”, introduzida pela primeira vez em 1976, no curso intitulado *Em defesa da sociedade (Il faut défendre la société)* e se desenvolvem, depois de um ano sabático, “como se a hipótese do biopoder, para se tornar verdadeiramente operacional, exigisse ser situada num marco mais amplo”, diz Michel Senellart (2008, p. 496). A busca da reconstituição da gênese desse “poder sobre a vida” leva Foucault ao desenvolvimento de dois outros cursos: *Segurança, território e população* (1978) e *Nascimento da biopolítica* (1979).

Na Conferência *Omnes et singulatim*, Foucault foi enfático ao dizer que não tinha a menor pretensão de retrair uma evolução do poder pastoral por meio do Cristianismo (cf. FOUCAULT, 2006b, p. 366). Ele exprime sua consciência “dos imensos problemas que isso apresentaria”, por exemplo, no campo doutrinário, devido ao título “Bom Pastor” atribuído ao Cristo; os problemas institucionais, tais como a “organização paroquial ou a divisão das responsabilidades pastorais entre padres e bispos” (FOUCAULT, 2006b, p. 366)². Seu único propósito é trazer à luz alguns aspectos que considera importantes na evolução do pastorado e que se traduzem em tecnologias de poder, particularmente a partir do III século de nossa era. Trata-se de um acontecimento cuja rede institucional não é encontrada em outra parte: são técnicas de condução, direção, guia, controle e manipulação dos homens como jamais se viu: “uma arte de segui-los e de empurrá-los passo a passo, uma arte que tenha a função de encarregar-se dos homens coletiva e individualmente ao longo de toda a vida deles e a cada passo da sua existência” (FOUCAULT, 2008, p. 219). Após a crise do pastorado da Igreja católica, instaurada no final do século XV, o século XVI viu o poder pastoral transmutar-se e passar a ser exercido de maneira secular.

O Curso de 1982, *A hermenêutica do sujeito*, inscreve-se neste novo deslocamento operado pelo pensamento de Foucault. Nele, apresentam-se os elementos primordiais inerentes à prática de si, como estilo de vida de um indivíduo que não se quer mais objeto dócil e útil, nem mesmo sujeito sobre o qual se imprime uma verdade e do qual são reprimidos os desejos com vistas ao controle sobre a população. Tal enunciado está longe de uma noção rasa de liberdade, sobre a qual se imprimiria um *laissez aller* dos desejos. Os cursos *Governo dos vivos* (1980), *Governo de si e governo dos outros I e II* (1982-1984) evidenciam um *leitmotiv* inúmeras vezes apresentado por Foucault: “aquele que não tem governo de si não pode governar os outros”. A busca deste governo de si, como forma de resistência ao jogo das dominações, é o que levará o filósofo francês a se voltar para a tradição greco-romana e às filosofias que desenvolveram todo um pensamento sobre a constituição de si enquanto estética da existência.

² Foucault utiliza quase as mesmas palavras na aula de 22 de fevereiro (FOUCAULT, 2008, p. 220).

Foucault nos lembra que o “cuidado de si” não tem nada a ver com a noção negativa que ainda lhe é imputada nos meios intelectuais, como uma espécie de “vontade de ruptura ética” e uma “melancólica e triste expressão de uma volta do indivíduo sobre si”, incapaz de sustentar uma moral coletiva (cf. FOUCAULT, 2006a, p. 16-17). Ao realizar suas pesquisas, Foucault conclui que, entre os antigos, o “ocupar-se consigo mesmo” teve sempre um sentido positivo, jamais negativo, agregando-lhe as “mais austeras, as mais rigorosas, as mais restritivas morais, sem dúvida, que o Ocidente conheceu” (FOUCAULT, 2006a, p. 17). Estas morais não devem ser atribuídas ao Cristianismo. Afinal, remontam aos primeiros séculos antes de nossa era e aos dois que a sucedem (moral estoica, moral cínica e, até certo ponto, a moral epicurista), embora apareçam ou reapareçam nas comunidades cristãs ao longo dos três primeiros séculos.

Da relação entre conhecimento de si e cuidado de si, passando pela relação entre sujeito e verdade, Foucault envereda pela razão mesma da filosofia que ele qualifica de “espiritualidade”, com seu conjunto de “buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações da existência, etc. que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade” (FOUCAULT, 2006a, p. 17). Esta espiritualidade postula, diferentemente do que se dará no momento cartesiano, que a verdade jamais é dada de pleno direito ao sujeito. Ela requer a necessidade de modificação do sujeito, de sua transformação, seu deslocamento, tornando-se outro que não ele mesmo para que ele próprio tenha acesso à verdade. Como diz Foucault: “a verdade só é dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o ser mesmo do sujeito. Pois, tal como ele é, não é capaz de verdade” (FOUCAULT, 2006a, p. 20).

Em meio a isto, a figura ímpar do mestre enquanto aquele que corrige mais do que instrui aparecerá como o mediador indispensável da prática de si, uma vez que ele proporcionará ao discípulo a necessidade do saber, a saída de sua ignorância e, conseqüentemente, a busca e o encontro da verdade.

Na segunda parte da aula de 6 de janeiro de 1982, Foucault apresenta as condições do acesso à verdade e o itinerário espiritual que lhe é exigido. Não desvincula a espiritualidade do conhecimento científico,

embora a distinga daquela professada pelas religiões (FOUCAULT, 2006a, p. 39). A espiritualidade da qual nos fala Foucault se refere à conversão do sujeito como elemento necessário ao acesso e à prática da verdade. Neste jogo entre filosofia e espiritualidade, o cuidado de si (*epiméleia he'autoû*) coloca em questão o sentido do “ocupar-se” e também o do “si mesmo” aos quais deve se dedicar aquele que é chamado ao cuidado de si antes de dedicar-se ao cuidado dos outros.

Conclusão, ao modo de “*moderato*”

O movimento das variações musicais nos fez viajar no tempo. Hannah Arendt foi sábia e precisa ao destacar a importância do resgate do espaço público como elemento essencial ao aparecer do ser de cada indivíduo, do mostrar no que ele está se constituindo e quais são seus reais interesses e qual a espiritualidade que o move. Palavras e ações, no espaço real, são fundamentais para o conhecimento do outro e de suas reais intenções, mas também de nós mesmos que nos vemos por meio do olhar do outro. Fábio Konder Comparato, por sua vez, nos mostrou que, em vez de pensarmos numa Escola de Governo para formar políticos, oferecendo-lhes técnicas de condução da população, o melhor é formar educadores políticos, cuidadosos de si para inserir um novo ar nas fétidas práticas da política atual. Michel Foucault recupera as formas antigas do cuidado de si e nos convida a buscar nelas a inspiração para a constituição de uma subjetividade livre e cuidadosa de si, por conseguinte, mais cuidadosa em relação aos outros. O itinerário proposto por Foucault, de certa forma, se harmoniza com a mensagem ousada de Paulo na carta aos Gálatas: “Foi para a liberdade que Cristo nos libertou” (Gl 5,1).

Na esteira do Espírito que animou o apóstolo Paulo em suas andanças, o papa Francisco, em sua exortação apostólica *Evangelii Gaudium* aponta para a necessidade das comunidades católicas se voltarem para a ação missionária, promovendo uma verdadeira “cultura do encontro” (EG, n. 127). Pontualmente, ele recupera a espiritualidade que muito animou a evangelização na América Latina nos anos setenta e oitenta. O papa ressalta a importância das Comunidades Eclesiais — motivadas

pela meditação contínua dos atos e das palavras de Jesus libertador —, como ambiente de encontro e exercício de cidadania, um local privilegiado para os pobres (EG, n. 197-201). Exorta os políticos “a entrar num autêntico diálogo que vise efetivamente sanar as raízes profundas, e não a aparência dos males do nosso mundo” (EG, n. 205). Por fim, convida os cristãos de todo o mundo a serem evangelizadores, movidos pelo mesmo Espírito que animou o ministério de Jesus, anunciando “a Boa-Nova, não só com palavras, mas, sobretudo, com uma vida transfigurada pela presença de Deus” (EG, n. 259).

Por meio dessas variações, tentei mostrar que todo ser humano é capaz de espiritualidade, religiosa ou não. Ela é a expressão do que nos anima e se revela apenas na confluência de nossas palavras e ações. É a espiritualidade que revela se passamos ou não por uma verdadeira conversão no âmbito político. Como atesta o evangelho de Mateus, não são as práticas litúrgicas que a revelam, mas as práticas de caridade, pois nem todo o que diz “Senhor, Senhor” herdará o Reino dos Céus (cf. Mt 7,21-23). A liturgia nos introduz nos mistérios que celebramos e nos quais encontramos inspiração para viver. Nisto encontra-se seu grande valor, muito embora ela não garanta uma vida movida pelo Espírito, para a qual é necessária a iniciativa daquele que crê para pôr em prática aquilo que ouve e vê. A comunidade religiosa não credita a plenitude desta espiritualidade somente à ação individual ou conjunta de seus membros, mas à força do Espírito que completa o que seus membros não conseguiram, pelo próprio esforço, atingir. Santo Agostinho chamava esse movimento de Graça. Em tempos sombrios, é difícil percebê-la. Mas é ela que nos impulsiona e não nos deixa desanimar, mesmo quando tudo à nossa volta parece desabar.

Referências

ARENDDT, H. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ARENDDT, H. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia de Bolso, 2013.

-
- ARENDDT, H. *A condição humana*. 11. ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- EWALD, F. O fim de um mundo. In: ESCOBAR (Org.). *Michel Foucault: o dossiê, últimas entrevistas*. Trad. Ana Maria de A. Lima e Maria da Glória R. da Silva. Rio de Janeiro: Taurus, 1984.
- FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito (1981-1982)*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.
- FOUCAULT, M. Omnes et Singulatim. In: FOUCAULT, M. *Ditos e escritos IV: estratégia poder-saber*. 2. ed. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b. p. 355-385.
- FOUCAULT, M. *Segurança, território, população (1977-1978)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FOUCAULT, M. *O Governo de si e dos outros I (1982-1983)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, M. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II (1984)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- KONDER COMPARATO, F. Não pode haver poder sem controle. *Desafios do Desenvolvimento*, v. 8, n. 67, set. 2011. Disponível em: <http://desafios.ipea.gov.br/index.php?index_php?option=com_content&view=article&id=2580%3Acated%3D28&Itemid=23&option=com_content>. Acesso em: 20 ago. 2015.
- SCHWARTSMAN, H. Você roubaria se fosse senador? *Folha de São Paulo*, 6 mar. 2015. Opinião, p. A2.
- SENEILLART, M. Situação dos Cursos. In: FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 495-538.
- TANNUS MUCHAIL, S. Marginalização do cuidado de si. In: MUNIZ DE ALBUQUERQUE JR., D.; VEIGA-NETO, A.; SOUZA FILHO, A. (Org.). *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. (Estudos Foucaultianos).
-

VEYNE, P. *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

VALADIER, P. Investidas contra o deus moral obsessivo. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, v. 4, n. 127, p. 4-9, dez. 2004.

Recebido: 21/04/2015

Received: 04/21/2015

Aprovado: 02/07/2015

Approved: 07/02/2015