



Irenio Silveira Chaves

ESPIRITUALIDADE E SUBJETIVIDADE

**A provocação de Michel Foucault e a Teologia em
tempos pós-modernos**

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia da PUC-Rio como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Teologia.

Orientadora: Profa. Maria Clara Lucchetti Bingemer

Rio de Janeiro

Abril de 2014



Irenio Silveira Chaves

**Espiritualidade e Subjetividade: A provocação
de Michel Foucault e a Teologia em tempos pós-
modernos**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção
do grau de Doutor pelo Programa de Pós-graduação em
Teologia da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão
Examinadora abaixo assinada.

Prof^a. Maria Clara Lucchetti Bingemer
Orientadora
Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof^a. Lucia Pedrosa de Pádua
Presidente
Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Alfredo Sampaio Costa
Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Agnaldo Cuoco Portugal
UNB

Prof. Marcus Reis Pinheiro
UFF

Prof^a. Denise Berruezo Portinari
Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa
do Centro de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 11 de abril de 2014.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e da orientadora

Irenio Silveira Chaves

Possui graduação em Teologia pelo Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil (1982), graduação em Letras pela Universidade Severino Sombra (1989) e mestrado em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC. cursou também disciplinas no mestrado em Letras da Universidade Federal Fluminense. Atualmente é professor contratado da Universidade Salgado de Oliveira. Tem experiência na área de Teologia, Linguística e Filosofia, com ênfase em Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: teologia, Novo Testamento, ética, religião, filosofia geral, filosofia da religião, linguística e análise do discurso.

Ficha catalográfica

Chaves, Irenio Silveira.

Espiritualidade e Subjetividade: A provocação de Michel Foucault e a Teologia em tempos pós-modernos. / Irenio Silveira Chaves. Orientadora: Profa. Dra. Maria Clara Lucchetti Bingemer – Rio de Janeiro: PUC, Departamento de Teologia, 2014.

v., 238 f.; 29,7 cm

1 Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia.

Inclui referências bibliográficas.

1. Teologia – Tese. 2. Espiritualidade. 3. Subjetividade. I. Bingemer, Maria Clara Lucchetti. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. III. Título

CDD 200

Dedico este trabalho à minha esposa, Solange, e a meus filhos, Eduardo e Caroline, testemunhas de uma longa jornada.

Agradecimentos

A Deus por ter me dado forças para cumprir mais esta etapa no processo de me tornar aquilo que Ele gostaria que fosse.

A minha esposa pelo tempo em que teve que abrir mão da companhia e da parceria para que eu pudesse me dedicar a tal empreendimento.

A meus filhos por entenderem a ausência e o distanciamento durante tanto tempo.

À orientação segura e inspiradora da professora Dra. Maria Clara Lucchetti Bingemer.

Ao apoio e confiança da direção do Programa de Pós-graduação do Departamento de Teologia da PUC-Rio.

Ao CNPQ e à CAPES por possibilitarem meios para a realização do curso.

Aos professores do Programa de Pós-graduação do Departamento de Teologia da PUC-Rio.

Aos colegas de curso na PUC-Rio.

Ao pessoal do projeto de plantação de igreja na região oceânica de Niterói, parceiros motivadores em todo o tempo.

Aos meus amigos e demais familiares.

Resumo

Chaves, Irenio Silveira; Bingemer, Maria Clara Lucchetti. **Espiritualidade e Subjetividade: A provocação de Michel Foucault e a Teologia em tempos pós-modernos.** Rio de Janeiro, 2014. 238 p. Tese de Doutorado. Departamento de Teologia. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O presente trabalho tem como objetivo investigar em que medida é possível desenvolver uma compreensão teológica que tenha como pressuposto a abordagem sobre as técnicas de si empreendidas por Michel Foucault em sua última fase, principalmente em sua obra *A hermenêutica do sujeito*. Para isso, é feita uma articulação entre os temas da espiritualidade e da subjetividade, uma vez que os mesmos estão presentes no pensamento foucaultiano como possibilidades de acesso à verdade. Diante do quadro de crises em que se configura a pós-modernidade, Foucault apresenta provocações para a teologia no que diz respeito à pastoral e às relações que envolvem saber e poder. Sua crítica está voltada para as técnicas de subjetivação que visam exercer controle sobre o indivíduo, transformando-o em um sujeito obediente a uma autoridade que visa estabelecer um saber que deve ser acolhido como verdade. A espiritualidade cristã, que se constitui a partir da apropriação do pensamento greco-romano, é marcada por uma moral austera e conduz a uma prática de si que exige uma hermenêutica que leve em conta a interioridade do sujeito. Essa mesma espiritualidade enfrenta um divórcio com a teologia na modernidade, provocando o surgimento do sujeito fragmentado na contemporaneidade. A pesquisa também procura fazer uma aproximação com a teologia de Jürgen Moltmann, principalmente com respeito à ação pastoral, à teologia voltada para o diálogo inter-religioso e para a práxis que tenha por finalidade a libertação do ser humano de sua situação de opressão e de alienação.

Palavras-Chave

Teologia; Espiritualidade; Subjetividade; Pós-Modernidade.

Abstract

Chaves, Irenio Silveira; Bingemer, Maria Clara Lucchetti (Advisor). **Spirituality and Subjectivity: The provocation of Michel Foucault and Theology in postmodern times**. Rio de Janeiro, 2014. 238 p. Doctoral Thesis. Departamento de Teologia. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The present study aims to investigate to what extent it is possible to develop a theological understanding which has the assumption approach on techniques for themselves undertaken by Michel Foucault in his last phase, especially in his work *The hermeneutics of the subject*. For this, a link between the themes of spirituality and subjectivity is taken, since these are present in Foucault's thinking as possibilities of access to the truth. Faced with a situation of crises as it sets the post-modernity, Foucault presents teasers for theology with regard to pastoral and relations that involve knowledge and power. Your review is focused on the techniques of subjectivation intended to exert control over the individual, transforming it into an obedient subject to an authority which aims to establish a knowledge that must be accepted as true. Christian spirituality, which is from the appropriation of the Greco-Roman thought, is marked by an austere morals and leads to a practice of the self that requires a hermeneutic that takes into account the individual interiority. That same spirituality facing a divorce with theology in modernity, causing the emergence of fragmented subject nowadays. The research also seeks to make an approach to the theology of Jürgen Moltmann, especially with regard to pastoral care, theology toward interreligious dialogue and praxis that aims the liberation of human beings from their situation of oppression and alienation.

Keywords

Theology; Spirituality; Subjectivity; Post-Modernity.

Resumé

Chaves, Irenio Silveira; Bingemer, Maria Clara Lucchetti (Directeur). **Spiritualité et subjectivité: La provocation de Michel Foucault et la théologie de l'époque postmoderne.** Rio de Janeiro, 2014. 238 p. Thèse de doctorat. Departamento de Teologia. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

La présente étude vise à examiner dans quelle mesure il est possible de développer une compréhension théologique qui a l'approche de la présupposition aux techniques elles-mêmes entrepris par Michel Foucault dans son dernière phase, en particulier dans son travail *L'herméneutique du sujet*. Pour cela, un lien entre les thèmes de la spiritualité et de la subjectivité est prise, puisque ceux-ci sont présents dans la pensée de Foucault que les possibilités d'accès à la vérité. Face à une situation de crise, car il définit la post- modernité, Foucault présente teasers pour la théologie à l'égard de relations pastorales et qui impliquent la connaissance et de puissance. Votre avis est axé sur les techniques de subjectivation visant à exercer un contrôle sur l'individu, le transformant en un sujet obéissant à une autorité qui vise à établir une connaissance qui doit être acceptée comme vraie. La spiritualité chrétienne, qui est de l'appropriation de la pensée gréco-romaine, est marquée par une morale et conduit austères à une pratique de soi qui exige une herméneutique qui prend en compte l'intériorité individuelle. Cette même spiritualité face à un divorce avec la théologie dans la modernité, provoquant l'émergence du sujet fragmenté aujourd'hui. La recherche vise également à faire une approche à la théologie de Jürgen Moltmann, en particulier en ce qui concerne la pastorale, la théologie vers le dialogue interreligieux et la praxis qui vise la libération des êtres humains de leur situation d'oppression et aliénation.

Mosts-clés:

Théologie; Spiritualité; Subjectivité; Post-modernité.

Sumário

Introdução		13
Capítulo 1	<u>Formas de Compreensão do sujeito e da espiritualidade</u>	21
1.1	<u>Provocações de Michel Foucault para a teologia</u>	23
1.1.1	Aproximações com a teologia	23
1.1.2	As condições de produção do conhecimento teológico	29
1.1.3	A relação necessária entre filosofia e teologia	35
1.2	<u>Sistematização da trajetória de Foucault em sua última fase</u>	38
1.2.1	Trajетórias de uma crítica da subjetividade	39
1.2.2	Uma filosofia da indeterminação	46
1.3	<u>As práticas do cuidado de si e de acesso à verdade no último Foucault</u>	52
1.3.1	As técnicas de si	53
1.3.2	O cuidado de si	59
1.3.3	Acesso à verdade	66
1.4	<u>Conclusão preliminar</u>	73
Capítulo 2	<u>Espiritualidade como cuidado de si</u>	75
2.1	<u>O contexto da hermenêutica de si</u>	76
2.1.1	A hermenêutica de si	77
2.1.2	O sujeito ético	79
2.1.3	A importância do cristianismo no pensamento de Foucault	82
2.2	<u>Análise de <i>A Hermenêutica do Sujeito</i></u>	86
2.2.1	Espiritualidade como acesso à verdade	87

2.2.2	Origens do cuidado de si	91
2.2.3	O objetivo das práticas de si	97
2.2.4	Desenvolvimento da cultura de si	99
2.2.5	Conversão de si	102
2.2.6	Exercícios de espiritualidade	109
2.2.7	Formulação do discurso de verdade	116
2.2.8	Ascética como formação do discurso verdadeiro	120
2.3	<u>Implicações do cuidado de si</u>	123
2.3.1	Implicações filosóficas	124
2.3.2	Implicações éticas	126
2.3.3	Implicações teológicas	128
2.4	<u>Conclusão preliminar</u>	130
Capítulo 3	<u>Como fazer teologia depois de Foucault</u>	132
3.1	<u>O caminho da subjetividade</u>	133
3.1.1	A emergência da espiritualidade	135
3.1.2	Por uma hermenêutica do crer	140
3.1.3	Sintomas da subjetividade pós-moderna	144
3.2	<u>O caminho da espiritualidade</u>	149
3.2.1	Fé e experiência mística	150
3.2.2	Experiência cristã de Deus	153
3.2.3	O sujeito da experiência	156
3.3	<u>Elementos para a teologia fundamental</u>	160
3.3.1	Relevância da teologia	161
3.3.2	A teologia que emerge na contemporaneidade	165
3.3.3	Teologia para um tempo de incertezas	168
3.4	<u>Conclusão preliminar</u>	172
Capítulo 4	<u>O fazer teológico possível</u>	174
4.1	<u>Teologia e acesso à verdade</u>	175

4.2	<u>Teologia e espiritualidade</u>	178
4.2.1	Espiritualidade trinitária	179
4.2.2	Espiritualidade libertadora	183
4.3	<u>Teologia e diálogo inter-religioso</u>	189
4.3.1	Teologia pública	190
4.3.2	Pluralismo e diálogo inter-religioso	195
4.3.3	Por uma teologia da vida	203
4.4	<u>A comunidade que emerge do diálogo</u>	208
4.4.1	Ação pastoral e missão	208
4.4.2	Novos rumos para a evangelização	214
4.5	<u>Conclusão preliminar</u>	219
	Conclusão	221
	Referências Bibliográficas	226

*“Parece claro haver, para nós, alguma coisa um tanto perturbadora no princípio
do cuidado de si.”*

Michel Foucault, em *A hermenêutica do sujeito*.

Introdução

O tema da presente pesquisa envolve a relação ente espiritualidade e subjetividade na pós-modernidade, tendo como base o pensamento de Michel Foucault, principalmente em sua última fase, e a reflexão teológica que o mesmo possibilita. O interesse pelo tema foi despertado quando da pesquisa realizada durante o Mestrado em Filosofia (concluído em 2006, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro – Uerj), que teve como título *Ética protestante e pós-modernidade*: a formulação de uma proposta ética a partir do pensamento de Dietrich Bonhoeffer,¹ em que se procurou desenvolver uma abordagem filosófica do pensamento ético do teólogo alemão morto pelo nazismo e que apontou caminhos para o fazer teológico que se insere na necessidade do diálogo com o mundo.

Inicialmente, o tema estará voltado para uma aproximação entre espiritualidade e subjetividade no que diz respeito ao acesso à verdade, a partir da crítica feita por Michel Foucault em sua última fase, empregando uma leitura teológica dos seus últimos cursos no Collège de France, usando como viés a abordagem de Jürgen Moltmann como o teólogo que elaborou uma reflexão a partir da complexidade que envolve a pós-modernidade. Pensou-se também na possibilidade de usar como título a expressão: Espiritualidade e pós-modernidade, uma vez que cria um vínculo com a pesquisa iniciada no mestrado. Outra possibilidade de título seria: teologia e subjetividade. Entretanto a escolha da ideia espiritualidade se deu pelo fato de que, a partir da modernidade, a teologia se afastou da temática deste tema, como se poderá perceber ao longo da pesquisa.

A delimitação do *corpus*, portanto, para a pesquisa envolve a análise das obras de Foucault em sua última fase, destacando-se os temas relacionados ao cuidado de si, notadamente o curso que levou a efeito em 1982, publicado com o título de *A hermenêutica do sujeito*. Além das obras citadas, serão analisados também artigos e entrevistas que estão relacionados ao tema do cuidado de si,

¹ Disponível em domínio publico pela Internet: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=139221.

atualmente disponibilizados na coletânea *Ditos e Escritos* e a partir de sua obra *História da Sexualidade III, o cuidado de si*. Para o enfoque teológico, serão analisadas as obras de Jürgen Moltmann nas quais desenvolve seu projeto teológico, começando com *O Deus crucificado* e evoluindo para as suas contribuições sistemáticas na teologia bem com sua abordagem antropológica e sua compreensão da experiência de Deus.

Desde o tempo da graduação em teologia o autor da presente pesquisa tem se ocupado com a seguinte questão: como falar de Deus a uma sociedade que aprendeu a viver sem Deus? Em função disso, os estudos têm sido orientados na busca de uma resposta que possa direcionar a ação pastoral e teológica diante de um quadro de crise que se instalou no mundo ocidental e que tem a ver com a relevância do cristianismo. Essa crise é de natureza ética e está relacionada às formas de construção do discurso.

Para orientar a compreensão a respeito dessa questão, faz-se necessário primeiramente lançar luz para entender esse tempo, chamado por muitos de pós-moderno, marcado pela fragmentação, pela relativização, pelo fim das utopias e pela perda de confiança nas instituições. Daí surge a pergunta: como definir a pós-modernidade? É possível falar de uma nova ordem mundial ou de uma afirmação da lógica engendrada pela modernidade?

O conceito de pós-moderno ainda não foi claramente definido. Para uns, o pensamento ocidental encontra-se de fato num tempo em que uma nova lógica tem se estabelecido como paradigma para interpretar a realidade. Para outros, trata-se de uma Modernidade tardia, um desdobramento do paradigma estabelecido na Modernidade. Na busca dos elementos teóricos para a compreensão deste tempo – o tempo hodierno – surge o trabalho de Michel Foucault com sua crítica ao estruturalismo e às ciências sociais a partir do método por ele mesmo denominado de arqueológico e genealógico.

Nascido em 1926 e falecido em 1984, o filósofo e psicólogo francês propôs uma rejeição aos padrões de compreensão da realidade instaurados no pensamento moderno, tendo como ponto de partida o modelo de Descartes e Kant e a afirmação da autonomia do sujeito. Ele recorre à crítica à racionalidade empreendida principalmente por Nietzsche para afirmar que a hermenêutica encontra-se iludida no que diz respeito às formas de construção de sentido e da

formação discursiva no que tem relação com a verdade, como se houvesse uma verdade profunda escondida propositalmente.

O problema principal pode ser definido pela seguinte questão: em que medida é possível desenvolver uma compreensão teológica que tenha como pressuposto a investigação das técnicas de si empreendidas por Foucault em sua última fase, principalmente em sua obra *A hermenêutica do sujeito*? Dito de outro modo, o que os procedimentos empregados na fixação da identidade do sujeito em função das relações do conhecimento de si e do cuidado de si oferecem de contribuição para a reflexão teológica neste tempo? Como é possível uma experiência de Deus em tempos pós-modernos e como Michel Foucault pode oferecer elementos para uma compreensão dessa mesma experiência? Como o conceito de espiritualidade, que Foucault desenvolve em *A hermenêutica do sujeito*, serve de paradigma para a teologia em tempos pós-modernos?

Para essa pesquisa, parte-se do pressuposto de que Michel Foucault apresenta um novo paradigma para a compreensão da realidade que pode proporcionar uma nova leitura teológica. Principalmente em suas últimas obras, Foucault desenvolve uma nova ênfase até então não abordada em sua trajetória acadêmica. Desde a *História da Sexualidade II*,² a discussão se volta para o sujeito do desejo e de como este se afirma como senhor de si em diferentes épocas. Dando continuidade à sua linha de pesquisa sobre a história da subjetividade, Foucault procura estabelecer uma relação entre espiritualidade e filosofia. Essa linha de abordagem permite entender os modos como esse sujeito, na contemporaneidade, é atravessado pelas estratégias de saber e de construção da verdade, marcadas pelas relações de poder e pelos modos de sujeição.

A teologia, numa aproximação com a formulação teórica foucaultiana, pode reconhecer a história do presente e compreender que todo apelo ao passado é, de forma paradoxal, uma afirmação que está relacionada às relações de poder presentes na fixação da verdade. No que diz respeito à análise da obra *A hermenêutica do sujeito*, Foucault lança uma provocação ao relacionar a espiritualidade com a psicanálise e ao tentar mostrar que as práticas a que o sujeito postula não são capazes de verdade, mas que a verdade é capaz de transfigurar e salvar o sujeito. Além disso, esses saberes articulam de tal forma o

² Michel Foucault. **História da sexualidade II.**

ser do sujeito e a verdade que o sujeito só tem acesso à sua verdade se transformando. A ênfase recai sobre o modo como o pensamento ocidental desenvolveu a abordagem do *cuidado de si* de forma generalizada e como também do *conhecimento de si*.

Trata-se, portanto, de um desafio instigante, ainda pouco estudado no Brasil, por se tratar da reflexão sobre uma formulação teológica preocupada com o campo do cuidado de si. As aproximações de Foucault com a teologia e o cristianismo, conquanto sejam raras, não se constitui em um fato inédito. Como se verá ao longo do presente trabalho, pelo fato de que a presença do cristianismo no pensamento foucaultiano não se constituir num episódio casual, as pesquisas mais recentes apontam para a compreensão de que Foucault percebeu no conjunto das práticas sociais instituídas de confissão, de governamentalidade e de ascese do cristianismo um fenômeno crucial para a formação da cultura ocidental.

Para a definição do *status questionis*, parte-se do pressuposto de que Foucault apresenta um novo paradigma para a compreensão da realidade que pode proporcionar uma nova forma de fazer teologia: a problematização do sujeito. Neste campo, a abordagem da espiritualidade como acesso à verdade empreendida por Foucault põe em questão as relações de poder e de saber no âmbito da formação do cristianismo e na definição do método teológico. A aproximação da teologia com o pensamento foucaultiano demanda uma releitura da história do cristianismo e das condições de formação do pensamento cristão a partir das relações de poder no processo de afirmação da verdade. Por conseguinte, o que vai se tentar afirmar com a presente pesquisa é que o fazer teológico possível na pós-modernidade envolve um conjunto de saberes e práticas que visam ao acesso à verdade, o que implica a necessidade de transformação do sujeito. Embora Foucault não tenha empreendido um labor teológico e Moltmann não tenha sido um estudioso de Foucault, é possível traçar uma transversalidade entre ambos no que diz respeito ao tratamento da experiência subjetiva. Esta aproximação se dá a partir da relação entre filosofia e teologia, da crítica à formação história do saber teológico e da necessidade de tornar a teologia pública e aberta ao diálogo.

O objetivo geral é fazer uma análise crítica da obra de Michel Foucault *A hermenêutica do sujeito*, levando em consideração a abordagem que faz da questão do cuidado de si e da maneira como as técnicas, os procedimentos e as finalidades históricas em determinadas relações permitem a constituição do um

sujeito ético. Ao descrever o modo de subjetivação antiga, Michel Foucault busca tornar patente a precariedade do modo de subjetivação moderno. Ao fazer tal investigação, a ideia principal é descobrir o que isso oferece de provocação para a teologia.

Objetivos específicos:

- a) Sistematizar a trajetória de Foucault em sua última fase no que diz respeito ao tema da subjetividade e do cuidado de si.
- b) Investigar os elementos de uma teologia fundamental e a afirmação de Jürgen Moltmann como um teólogo para este tempo.
- c) Desenvolver uma investigação sobre o tema da espiritualidade em *A hermenêutica do sujeito*.
- d) Propor uma abordagem teológica que contemple o diálogo inter-religioso e o discurso teológico contemporâneo.

A presente pesquisa poderá oferecer à comunidade acadêmica uma reflexão sobre a produção teológica e a questão da teologia fundamental, tendo em vista os modos como ela se dá hoje. O interesse é desenvolver uma investigação que aponte para a Teologia o caminho do diálogo com o mundo, tendo em vista as relações de poder e o engajamento na construção de uma sociedade em que os jogos de dominação se deem num nível mínimo possível. Esse diálogo exige que a Teologia esteja disposta a abrir mão de formações e metanarrativas que estruturam a religião, a vida social e o comportamento humano.

As formas de pensar engendradas pela modernidade possibilitaram o surgimento de uma teologia hermética que se distancia da vida. Essa tendência segue o caminho apontado pelo Iluminismo que resulta em um sentimento niilista que desperta a necessidade de uma subjetividade fundada na afirmação de si e nas técnicas de subjetivação presentes na vida contemporânea. Como o ambiente teológico pode contribuir para a superação desses postulados e assim ajudar a formar uma mensagem sobre Deus nesse contexto? Isso tem a ver com a superação de uma lógica que ajudou a formar o saber teológico em vigor. Isso envolve a superação dos paradigmas que fundamentam o saber teológico.

A abordagem teológica se concentra na obra de Jürgen Moltmann, tomando como ponto de partida *O Deus crucificado*, uma vez que ele aponta um caminho para a reflexão teológica para esse tempo, ao considerar que o cristianismo precisa se libertar do sincretismo e da irrelevância, características de

uma crise que envolve uma questão de identidade e de credibilidade. Historicamente, o cristianismo desenvolveu sistemas fechados, mas a superação dos mesmos não pode se resumir a uma adequação da teologia ao “espírito do tempo”, de tal maneira que o cristianismo não pode ser cúmplice de uma sociedade corrompida. O cristianismo precisa se identificar por uma práxis que tem por finalidade a libertação do ser humano de sua desumanidade.

Moltmann pode ser considerado um dos principais teólogos vivos, que atravessou grande parte do século XX vivendo ativamente o período de produção teológica mais controverso que a história do cristianismo já experimentou. O fato de ter vivido o horror da Segunda Guerra Mundial, conhecido Karl Barth e Bultmann, produzido uma abordagem que alterou o rumo da Teologia Contemporânea, desenvolvido um diálogo inter-religioso com outras expressões de espiritualidade, faz dele um referencial teórico para o saber teológico de grande importância.

É preciso ressaltar que nem Foucault esteve preocupado em fazer teologia e nem Moltmann foi um leitor de Foucault. Entretanto, o modo historiográfico de Foucault, ao problematizar as práticas cristãs no processo de constituição do sujeito, bem como a teologia que valoriza a relação e a experiência subjetiva de Moltmann se atravessam constantemente, de forma que é possível encontrar no pensamento moltmanniano abordagens que ressoam as provocações de Foucault.

Está claro que o objetivo é defender uma mudança no modo de se fazer teologia. Entretanto, alguns aspectos precisam ser discutidos, tais como: de que maneira é possível compreender as demais religiões como portadoras de meios de salvação? Como aceitar outros meios de salvação que não passam pela mediação de Jesus Cristo? É possível continuar afirmando a ideia de igreja como uma comunidade que caracteriza e dá forma ao “povo especial de Deus, zeloso de boas obras” (Tt 2.14) diante da noção de um Deus que não tem preferências? Quando se defende uma salvação que se dá nas formas concretas de vida, tendo em vista a realização humana, a justiça e a felicidade, como desenvolver a partir daí uma escatologia que dê conta dessas inquietações?

A pesquisa é de natureza bibliográfica pelo método hipotético-dedutivo. Para tanto, serão empregados procedimentos através de análise das fontes bibliográficas, tendo em vista a produção acadêmica mais recente sobre o tema, conforme consta da bibliografia coletada.

No primeiro capítulo, será feita uma sistematização da trajetória de Foucault em sua última fase. A ideia é de situar a obra de Michel Foucault na linha divisória que separa, no pensamento do século XX, uma filosofia da indeterminação, que se ocupa do sentido e do sujeito, de uma filosofia do saber, centrada na racionalidade e no conceito. Será feita uma análise de seus últimos escritos, nos quais Foucault procurou entender a relação do sujeito consigo mesmo. A preocupação será de encontrar novas possibilidades, de reinventar o que se é a partir da destruição das evidências na tentativa de elucidar a questão ética que se projeta no pensamento de Foucault.

No segundo capítulo, serão feitas análises sobre as relações do sujeito consigo mesmo, baseadas na obra *A hermenêutica do sujeito*, principalmente, e das obras sobre o cuidado de si. O que vai interessar nessa busca é a compreensão do conhecimento de si e do cuidado de si como um tema pertinente à temática do acesso à verdade. A questão ética será tratada em sua relação com a possibilidade de apontar o sujeito que constitui a si próprio como sujeito das práticas sociais. A ética como uma forma de conhecimento de si e de cuidado de si que aponta para as formas de construção de si como resultado dos processos de poder, de saberes e de verdade em meio aos quais nos constituímos social e culturalmente.

No terceiro capítulo, a investigação será centralizada na seguinte questão: como fazer teologia depois de Foucault? Para isso, serão investigados elementos de teologia fundamental dentro do pensamento teológico do final do século XX e começo do século XXI. Nesse campo, ainda serão investigadas as contribuições de Jürgen Moltmann para um fazer teológico que dê conta das questões que emergem neste tempo e que possam apontar para as provocações do pensamento de Foucault. O que se descobrirá é que a contemporaneidade exige uma teologia que esteja aberta ao diálogo e voltada para a práxis. Por isso, a ênfase na experiência subjetiva e na espiritualidade tendo em vista a libertação.

No último capítulo, será feita a investigação sobre um fazer teológico possível. Em primeiro lugar, será levado em consideração o fato de que o cristianismo deve aceitar a sua condição não hegemônica em meio ao pluralismo religioso e que, em meio à fragmentação da experiência religiosa, deve acolher novas formas de expressar a fé, de modo que possa penetrar na dor e no conflito do mundo secularizado. A preocupação será fazer um levantamento, a partir de Jürgen Moltmann, de um conjunto de saberes e de práticas que visam, não o

conhecimento, mas o acesso à verdade, de tal maneira que não pode haver verdade sem que haja conversão do sujeito. A teologia, no pensamento moltmanniano deverá ser pública, voltada para as condições concretas da vida humana, que leve em consideração as condições de vida em um mundo plural e que esteja comprometida com as situações limites da realidade vivida pela humanidade nesse tempo.

Para essa pesquisa, pude contar com a orientação segura e a confiança da professora Dra. Maria Clara Lucchetti Bingemer, a quem fica registrado aqui um agradecimento especial pela maneira como acolheu o projeto desde o início e por oferecer subsídios importantes para que o caminho percorrido acontecesse da maneira efetiva como se deu. Há também uma dívida de gratidão aos demais professores do Programa de Pós-Graduação do Departamento de Teologia da PUC-Rio com quem se teve a oportunidade de colher importantes subsídios para a reflexão crítica através dos conteúdos ministrados nas diversas disciplinas cursadas.

A expectativa é de que o resultado da pesquisa aqui apresentado contribua para o aprofundamento do trabalho teológico no contexto brasileiro e latino-americano, proporcionando uma abertura para o diálogo com o mundo para quem os cristãos têm o dever de serem testemunhas fidedignas do evangelho como boa notícia para um tempo em que as pessoas vivem em situações de fronteira. Só assim terá compensado todo o esforço. Resta apenas dizer: a Deus toda honra e toda glória.

Capítulo 1

Formas de compreensão do sujeito e da espiritualidade

“A todos os que pretendem ainda falar do homem, de seu reino ou de sua liberação, a todos os que formulam ainda questões sobre o que é o homem em sua essência, a todos os que pretendem partir dele para ter acesso à verdade, a todos os que, em contrapartida, reconduzem todo conhecimento às verdades do próprio homem, a todos os que não querem formalizar sem antropologizar, que não querem mitologizar sem desmistificar, que não querem pensar sem imediatamente pensar que é o homem quem pensa, a todas essas formas de reflexão canhestras e distorcidas, só se pode opor um riso filosófico – isto é, de certo modo, silencioso.” Michel Foucault.³

Após três décadas da morte de Michel Foucault, seu pensamento continua sendo uma referência para quem está em busca de mudanças, sobretudo no que diz respeito a questões éticas e às relações que envolvem a dinâmica da vida social. A maneira como entende a relação entre saber, poder e sujeito tem ajudado a diversos campos de investigação a desvendar as múltiplas formas como o poder se dá e como é instituída uma rede de saberes que visa a transformação de indivíduos em sujeitos, abrangendo aí a moral e as práticas sociais.

A partir das últimas obras de Michel Foucault, é possível problematizar a respeito da compreensão do sujeito contemporâneo e das estratégias para se desenvolver uma transformação do sujeito, uma forma de contrapoder, que permita resistir aos modos de sujeição que lhes são impostos. Ao delimitar o que tem sido denominada de “último Foucault”, o que se busca é a possibilidade de construir uma cultura de si que permita que o indivíduo se mantenha livre em relação às formas de subjetivação que lhes são impostas e que lhe permita uma afirmação de si como sujeito do conhecimento.

³ **As palavras e as coisas.** 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 473.

A abordagem desta pesquisa deve se concentrar em uma aproximação entre espiritualidade e subjetividade, com base na crítica feita por Michel Foucault em sua última fase, empregando uma leitura a partir de um viés teológico de um dos seus últimos cursos no Collège de France, especificamente em *A hermenêutica do sujeito*.⁴ Esse viés teológico abrangerá a abordagem de teólogos que elaboraram uma reflexão a partir da complexidade que envolve o dilema vivido pelo ocidente no contexto do que se pode chamar de pós-modernidade. O interesse é de desenvolver uma investigação que aponte para a teologia o caminho do diálogo com o mundo, tendo em vista as relações de poder e o engajamento na construção de uma sociedade em que os jogos de dominação se deem num nível mínimo possível. Esse diálogo exige que a teologia esteja disposta a abrir mão de formações e metanarrativas que estruturam a religião, a vida social e o comportamento humano.

Neste capítulo, o procedimento adotado visa identificar as aproximações da teologia com o pensamento foucaultiano. O percurso tem início com a identificação de Michel Foucault como um pensador cujo campo de investigação atravessa, de alguma forma, a história do cristianismo e, ao fazê-lo, levanta problematizações e análises que apontam caminhos para uma reflexão teológica. Nesse sentido, procura-se também delimitar os campos da subjetividade e da espiritualidade como áreas de interesse para a teologia, bem como as possibilidades de aproximação da teologia com a filosofia como uma atividade que se ocupa da análise do sujeito.

Em seguida, é feito um levantamento do modo como Foucault trata a questão da subjetividade, sua maneira de entender os modos como um indivíduo se constitui como sujeito e tudo o que há como implicação nesse processo. O capítulo conclui com uma abordagem sobre os temas que mais interessam e sobressaem na última fase do pensamento foucaultiano, que vai de 1980 aproximadamente até 1984, o ano da sua morte. Esses temas tratam das tecnologias de si, do cuidado de si e do acesso à verdade.

⁴ Os originais das aulas no Collège de France foram organizados e publicados como livro.

1.1

Provocações de Michel Foucault para a Teologia

A questão a ser proposta é: em que medida é possível desenvolver uma compreensão teológica que tenha como pressuposto a investigação das técnicas de si empreendidas por Foucault em sua última fase, principalmente em sua obra *A hermenêutica do sujeito*? Dito de outro modo, o que os procedimentos empregados na fixação da identidade do sujeito em função das relações do conhecimento de si e do cuidado de si oferecem de contribuição para a reflexão teológica neste tempo?

Em suas últimas obras, Foucault desenvolve uma nova ênfase até então não abordada em sua trajetória acadêmica. Especialmente na *História da sexualidade II e III*,⁵ a discussão se volta para o sujeito do desejo e de como este se afirma como senhor de si em diferentes épocas. Dando continuidade à sua linha de pesquisa sobre a história da subjetividade, Foucault procura estabelecer uma relação entre espiritualidade e filosofia. Essa linha de abordagem permite entender os modos como esse sujeito, na contemporaneidade, é atravessado pelas estratégias de saber e de construção da verdade, marcadas pelas relações de poder e pelos modos de sujeição. O resultado disso é a concepção de um indivíduo autônomo.

O interesse é desenvolver uma investigação que aponte para a teologia o caminho do diálogo com o mundo, tendo em vista as relações de poder e o engajamento na construção de uma sociedade em que os jogos de dominação se deem num nível mínimo possível. Esse diálogo exige que a teologia esteja disposta a abrir mão de formações e metanarrativas que estruturam a religião, a vida social e o comportamento humano.

1.1.1

Aproximações com a Teologia

⁵ O primeiro volume da **História da Sexualidade** foi publicado em 1971. O segundo e o terceiro volumes somente foram concluídos em 1984.

A obra de Michel Foucault está inserida no contexto das reflexões levadas a efeito na segunda metade do século XX e que pode ser denominada de uma filosofia da indeterminação, visto que se ocupa das questões relativas ao sentido e ao sujeito, em contraposição a uma filosofia do saber, centrada na racionalidade e no conceito. O que está em discussão é a reflexão que se faz necessária sobre as relações entre a questão do fundamento da racionalidade e as condições históricas que, na atualidade, tornam possível essa mesma racionalidade.

Foucault ocupou-se especificamente das relações do sujeito consigo mesmo e isso se tornou mais nítido em seus últimos escritos. O conjunto de seu pensamento consistia em uma abordagem ética que visava a um sujeito liberado dos atributos que lhe foram dados pelo saber da modernidade, determinadas pelo poder disciplinar e normalizador e por uma moral orientada para o código, como resultado de procedimentos históricos que vêm sendo construídos desde a antiguidade greco-romana.

Seu principal interesse foi mostrar a possibilidade de orientar os esforços de pensamento e da ação para a constituição daquilo que ele denomina “estética da existência” como um modo de vida orientado para o cuidado de si. Uma vez que a tentativa de se encontrar o fundamento para uma moral universal de caráter normativo, engendrada pela modernidade, fracassou, o que resulta é a relação do indivíduo consigo mesmo cujo centro é a liberdade.

A ética que emerge desse contexto é vista pelo próprio Foucault como a possibilidade de formação de um modo de vida que possa fazer sentido e servir de inspiração como uma obra de arte. Ele disse:

O que me surpreende é o fato de que, em nossa sociedade, a arte tenha se transformado em algo relacionado apenas a objetos e não a indivíduos ou à vida; que a arte seja algo especializado ou feito por especialistas que são artistas. Entretanto, não poderia a vida de todos se transformar numa obra de arte? Por que deveria uma lâmpada ou uma casa ser um objeto de arte, e não a nossa vida?⁶

Foucault está empenhado em analisar as ações que governam outras ações a partir de categorias que orientam as práticas sociais que formam o sujeito ético, categorias essas ligadas às relações de verdade, ao poder e à ética que constituem

⁶ FOUCAULT, Sobre a genealogia da ética. Uma revisão do trabalho. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paulo. **Foucault, uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica**. p. 261.

a realidade humana. Na trajetória que ele estabelece para essa investigação – que se dá pelo método arqueológico e genealógico –, Foucault se depara com o cristianismo, que irá se apropriar de técnicas já organizadas do cuidado de si na antiguidade greco-romana para dar lugar a novas formas de uso dessas mesmas práticas.

Foucault tenta diagnosticar quais são os aspectos que caracterizam o momento atual da racionalidade ocidental, identificando os perigos que são inerentes a esse tempo, não na tentativa de redimir a humanidade dos seus perigos, mas de reconhecer que cada época tem seus próprios perigos e que é necessário enfrentá-los. Dreifus e Rabinow denominaram essa atitude de Foucault de um “pessimismo hiperativo”.⁷

Sua prática sugere, contudo, que ele compreenda que seu diagnóstico dos perigos atuais da luta cristã pela pureza e pela salvação, e da fé iluminista numa razão universal, assim como sua preferência por uma ética que é uma estética da existência com seus perigos, é, em última instância, uma interpretação a ser julgada em termos de sua ressonância com outros pensadores e atores da vida social e seus resultados.⁸

A preocupação, portanto, será desenvolver uma reflexão a respeito de como o discurso teológico se dá nesse contexto. Este é um tema que envolve a questão teológica e religiosa na tentativa de encontrar um caminho de diálogo em meio à pluralidade deste tempo. Ángel Castiñeira, por exemplo, afirma que “só um discurso teológico que tenha em conta os sujeitos sofredores da história, só um cabedal teológico cultivado a partir de uma comunidade de comunicação plural que entenda a Igreja como um espaço culturalmente policêntrico pode hoje triunfar”.⁹ José María Mardones argumenta que:

O pensamento pós-moderno, com sua ênfase na desconstrução, na superação da metafísica da presença, recorda à teologia que essa luta não está terminada. Em nossa cultura moderna ocidental tecnificada aninhou-se a tendência de obter uma teoria objetiva da realidade, incluindo o próprio Deus. Estar atento para esse perigo pressupõe uma predisposição para realizar bem a tarefa de falar de “Deus” e para libertar a si mesmo dos seus próprios ídolos.¹⁰

⁷ Idem, p. 291.

⁸ Idem, p. 291.

⁹ CASTIÑEIRA, Ángel. **A experiência de Deus na pós-modernidade**. Trad. Ralfy Mendes de Oliveira. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 153-154.

¹⁰ MARDONES, José Maria. **El desafío de la postmodernidad al cristianismo**. Santander: Sal Térrea, 1988. p. 102.

A perspectiva a ser adotada nesta pesquisa parte da concepção de que o cristianismo deve aceitar a sua condição minoritária em meio ao pluralismo religioso e que, em meio à fragmentação da experiência religiosa, deve acolher novas formas de espiritualidade, de modo que possa penetrar na dor e no conflito do mundo secularizado. Um modelo de espiritualidade que comporte a ambiguidade inerente à condição humana, mas que seja ao mesmo tempo ambivalente e que resista a ter que decidir entre o desespero e a fé, uma vez que, ao rejeitar o ideal de um sujeito autossuficiente, confronta-se com a finitude.

O que Foucault vai chamar de espiritualidade corresponde a um conjunto de práticas que visam, não ao conhecimento ou a um estado espiritual, mas ao acesso à verdade, de tal maneira que não pode haver verdade sem que haja conversão do sujeito.¹¹ Ele reconhece que essa não é uma consideração definitiva, mas trata-se daquilo “que se refere precisamente ao acesso do sujeito a um certo modo de ser e às transformações que o sujeito deve operar em si mesmo para atingir esse modo de ser”.¹²

No encerramento de *As palavras e as coisas*, Foucault reconhece que as prescrições de uma vida segura na terra se evadiram ou desapareceram. “Em nossos dias não se pode mais pensar senão no vazio do homem desaparecido”, dirá.¹³ Aquilo que Nietzsche denuncia como “morte de Deus” deve ser entendida como o fim do homem moderno.¹⁴ Para Foucault, uma vez que é esse homem que matou Deus, é ele quem deve dar conta de sua própria finitude.

Mais que a morte de Deus – ou antes, no rastro desta morte e segundo uma correlação profunda com ela, o que anuncia o pensamento de Nietzsche é o fim de seu assassino; é o esfacelamento do rosto do homem no riso e o retorno das máscaras; é a dispersão do profundo escoar do tempo, pelo qual ele se sentia transportado e cuja pressão ele suspeitava no ser mesmo das coisas; é a identidade do Retorno do Mesmo e da absoluta dispersão do homem.¹⁵

¹¹ Cf. FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**.

¹² FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos V: ética, sexualidade, política**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 279.

¹³ FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. p. 473.

¹⁴ “[...] o maior dos acontecimentos recentes – que ‘Deus está morto’, que a crença no Deus cristão caiu em descrédito – já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa.” NIETZSCHE, Friedrich W. A gaia ciência. In: **Obras incompletas**. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 211.

¹⁵ FOUCAULT, Michel. *Op. cit.* p. 534.

As investigações a respeito das aproximações entre o pensamento de Foucault e a teologia podem ser traçadas a partir de uma trajetória que inclui três momentos distintos.¹⁶ Num primeiro momento, especialmente a partir de 1980, são consideradas as implicações das relações de poder-saber na formulação de uma teologia que aponta para a libertação, envolvendo novas leituras das escrituras e novas linhas de ação pastoral. O impacto do pensamento de Foucault sobre a teologia despertou abordagens sobre a genealogia da moral religiosa e a cultura.

Num segundo momento, os estudos que envolvem a relação entre o pensamento de Foucault e a teologia apontam para uma preocupação com o que se tem chamado de pós-modernidade. A configuração de uma teologia pós-moderna encontra em Foucault um autêntico pensador da fragmentação e da diferença que desestabiliza os paradigmas estabelecidos pela modernidade. Isso se dá como resultado de uma compreensão de que vivemos numa era pós-cristã com a qual a teologia deve dialogar e construir novas possibilidades de pensamento. Isso se dá também por parte da tradição contra um relativismo radical, embora se reconheça sua relevância. Adota-se, com isso, seus questionamentos e suas críticas, mas vê com muita suspeita suas perspectivas. Isso se dá ainda como uma tentativa de permitir que a teologia liberte-se das formulações engendradas pela modernidade, sem, contudo, deixar-se dominar pelo niilismo que a pós-modernidade aponta. Essa tentativa se caracteriza como um desafio construtivista a fim de que a teologia encontre o seu próprio caminho, em contraposição ao projeto de Foucault.

Um terceiro momento pode ser traçado a partir dos pensadores norte-americanos James Bernauer e Jeremy Carrette,¹⁷ especificamente a partir dos últimos textos de Foucault, com a publicação dos últimos estudos no Collège de France, da publicação dos *Ditos e escritos* e da *História da sexualidade II e III*. A preocupação dessa nova aproximação é examinar que pontos de interseção podem ser estabelecidos entre o pensamento de Foucault e o discurso teológico. Bernauer, por exemplo, consegue ver que o pensamento de Foucault tem uma íntima aproximação com a chamada teologia negativa ou apofática. Carrette, por

¹⁶ MCSWEENEY, John. Foucault and Theology. In **Foucault Studies**, No 2, p. 117-144, May 2005.

¹⁷ Cf BERNAUER, James William; CARRETTE, Jeremy. **Michel Foucault and Theology: The Politics of Religious Experience**. Burlington: Ashgate, 2004.

sua vez, desenvolve uma linha de abordagem entre o pensamento de Foucault e os temas que inquietam a teologia mais recentemente.

Outra linha de pesquisa a respeito da obra de Foucault é a maneira como o tema a respeito do cristianismo é abordado. Destacam-se nesse campo os filósofos Philippe Chevalier e Michel Senellart, ambos envolvidos no trabalho de organização das aulas dos últimos cursos do Collège de France, a partir de 1979, e a sua consequente publicação.¹⁸ Para eles, o cristianismo é um dos temas mais presentes no trabalho de Foucault, não como uma doutrina ou como uma instituição, mas como um conjunto de técnicas que colocam em questão o governo das almas, principalmente no curso de 1979-1980, cujo título é *O governo dos vivos*.

É na última fase dos escritos de Foucault que se torna mais claramente possível traçar linhas de aproximação que visam a libertar o homem do aprisionamento e da normalização do poder da sociedade moderna, como um misticismo secular ou mesmo um choro do espírito. É evidente que Foucault não quis fazer teologia, embora ele entenda que a crise da modernidade deve ser compreendida como uma substituição do “eu sou” de Deus por um “eu penso” humano. É no seu modo de compreender o contínuo movimento dos modos de construção da verdade que o pensamento de Foucault pode estabelecer aproximações com uma teologia que se assume como uma rebelião que põe em questão os saberes instituídos. Uma rejeição e um antropocentrismo moderno que resultou em perda de transcendência, na medida em que aquilo que afeta historicamente a nossa felicidade e a perfeição humana passaram a ser tratadas sob o enfoque da objetividade.

Foucault é um pensador com o qual a teologia pode – e deve – se envolver, apesar de sua assumida posição ateuista. É possível até se perceber um distanciamento entre seu pensamento e a teologia no sentido de uma rejeição. Afinal, Foucault nunca quis fazer teologia. Entretanto, o diálogo teológico com o pensamento de Foucault torna-se possível em face do interesse da teologia contemporânea em dialogar com a cultura e as formas com que se configuram os saberes nas relações da sociedade. Isso consiste em uma tarefa difícil, mas

¹⁸ Dentro dessa linha de pesquisa, aconteceu em 2010 o I Fórum Internacional de Estudos Foucaultianos: O Cristianismo em Michel Foucault, na Universidade Federal de Santa Catarina, com a participação desses dois pensadores, entre outros. Os trabalhos apresentados fazem parte da coletânea: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro (Org.). **Foucault e o cristianismo**.

gratificante, uma vez que faz com que a tarefa teológica esteja engajada com o que é relevante para a compreensão das ações humanas.

1.1.2

As condições de produção do conhecimento teológico

Quais as condições do conhecimento teológico e o que torna o discurso teológico possível em qualquer momento da história? Essa questão pode ganhar um novo sentido a partir do projeto arqueológico e genealógico de Michel Foucault levando-se em consideração a possibilidade da teologia como uma forma de saber que se constrói historicamente. Para uma compreensão sobre a possibilidade de aproximação do pensamento de Foucault e a teologia, faz-se uso aqui dos argumentos de Bernauer e Carrette.¹⁹

O discurso teológico emerge em cada período da história conforme as estruturas epistemológicas que se encontram estabelecidas, o que pode ser visto pelo princípio arqueológico. Ele também emerge da relação entre as pessoas e as instituições, das formas com que as relações de poder são estabelecidas dentro das circunstâncias vividas, o que pode ser visto pelo princípio da genealogia. Isso interfere, por exemplo, no modo como se compreende a revelação e no modo como se dá o trabalho exegético, de acordo com os regimes de conhecimento em voga em determinado momento.

Este aspecto da historicização da compreensão teológica pode ser percebido nos modos de contestação que envolvem a relação entre cultura e teologia, de tal modo que a correlação da teologia com a cultura contemporânea é o fator chave para a reflexão entre a tradição cristã e o debate teológico na pós-modernidade. Cada tipo de teologia se diferencia pelos modos de recepção no contexto da cultura.

¹⁹ BERNAUER, J.; CARRETTE, J. (ed.). **Michel Foucault and Theology**: the politics of religious experience. Burlington: Ashgate, 2005.

O problema essencial da produção teológica, atualmente, tem a ver com a crítica da modernidade e a fronteira tênue entre teologia e cultura.²⁰ O pensamento de Michel Foucault contribui para a compreensão a respeito das relações que há entre tradição, espaço, autoridade e poder na teologia, principalmente no pensamento ocidental, trazendo-a de volta para dentro da própria história através de uma crítica aos fundamentos do conhecimento teológico.²¹

Na perspectiva do projeto histórico e filosófico de Michel Foucault não comporta uma separação entre teologia e cultura. Não se pode tratar da teologia como uma construção dualista em que se assume que as linhas onde a teologia cristã termina e a cultura contemporânea começa estão de alguma forma claramente visíveis. A teologia tem uma história e essa história reflete a imersão contínua da teologia nos contextos culturais. “Fazer teologia envolve pensar uma série de engajamentos com a cultura contemporânea. Isso envolve negociar a transformação do mundo e da mensagem através da crítica aos valores políticos, filosóficos e sociais da época, mesmo que implique em uma recusa total ou o reconhecimento desses valores.”²²

Para o teólogo, o passado funciona como um espaço imaginário a partir do qual ele constrói uma compreensão da realidade presente. Com isso, ele isenta o passado como uma verdade no presente. O que se pretende com isso é afirmar a tradição como algo a ser preservado, como um fator de mudança, o que esconde já aí um aspecto político que vê o presente como uma continuação do passado imaginário, constantemente atualizado. Para Foucault, o conhecimento está ligado às relações de poder em função da formação do discurso.²³ É o resultado das práticas e do processo de produção das instituições que são proveitosos para o exercício do poder. A verdade, portanto, consiste num sistema de procedimentos e de práticas que estão relacionados ao sistema de poder que a produz e a mantém. “O poder produz saber”, diz Foucault.²⁴

²⁰ Cf. MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos. **El Dios escondido de la posmodernidad**: deseo, memoria e imaginación escatológica; ensaio de teologia fundamental posmoderna. Mexico: Sistema Universitario Jesuita, 2010.

²¹ Cf. BERNAUER, J.; CARRETTE, J. (ed.). *Op. cit.*

²² Idem, p. 3.

²³ Cf. FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

²⁴ **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Trad. Raquel Ramalhete. 37. ed. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 30.

Uma teologia que acolhe as provocações de Foucault reconhece a realidade presente como construída historicamente e compreende que o apelo ao passado é, na verdade, uma relação de saber e poder que valida a afirmação do que se tem como verdade. Descobre-se que um caminho novo se abre para a teologia que é o de constantemente negociar os termos de sua tradição nos espaços de suas relações com o mundo livre de temores e preconceitos, a superação da ilusão de que tais formulações se constituem nas categorias que norteiam a vida da comunidade de fé. Isso envolve tanto o valor da preservação da tradição como mantém a tradição como uma alternativa para a mudança.

Para evitar que a teologia se transforme num monumento ou mesmo num modelo de ortodoxia, é preciso que se explore as condições de produção do conhecimento teológico e, para isso, a obra de Foucault provê uma oportunidade de realização, além de possibilitar a investigação de uma microfísica do poder que está por trás. Benauer e Carrette²⁵ veem que Foucault devolve a teologia para a sua história, para as relações de poder, para as práticas de si e para a realidade encarnada, dentro de uma perspectiva que remete a uma ação pastoral. Sua obra revela e desestabiliza as bases de autoridade do discurso teológico e remete o cristianismo de volta à fragilidade humana. Sua metodologia desaloja o discurso doutrinário ao revelar o que está por de trás da formação do conhecimento teológico.

Principalmente no que diz respeito ao cuidado de si, Foucault entende que corresponde a uma ética que envolve uma maneira de o sujeito controlar e limitar o poder. Emerge de uma atitude de cuidado de si e da liberdade. Diante da finitude, Foucault reconhece que “o cristianismo, ao introduzir a salvação como salvação depois da morte, vai desequilibrar em todo caso, perturbar toda essa temática do cuidado de si.”²⁶

Foucault dirá enfaticamente: “buscar sua salvação significa certamente cuidar de si.”²⁷ Ele afirma que, para a teologia cristã (citando Gregório de

²⁵ BERNAUER, J.; CARRETTE, J. (ed.). **Michel Foucault and Theology**: the politics of religious experience. Burlington: Ashgate, 2005.

²⁶ Ética do cuidado de si como prática de liberdade. In **Ditos e escritos V**: ética, sexualidade, política. Org. Manoel Barros Motta. Trad. Elisa Monteiro; Inês Autran Dourado Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 273.

²⁷ Idem, p. 273.

Nissa²⁸), o cuidado de si lembra a renúncia a tudo o que pode estar relacionado ao apego de si ou amor de si que possa estar vinculado à vida terrestre. Essa afirmação se opõe ao pensamento filosófico ocidental – greco-romano – que remete a um centramento do sujeito, na maneira como isso se repercute no outro.

Pela via da filosofia, Foucault irá propor uma espiritualidade como o “acesso do sujeito a um certo modo de ser e às transformações que o sujeito deve operar em si mesmo para atingir esse modo de ser”.²⁹ Esse modo de ser, que exige uma conversão do sujeito, é definido pelo conhecimento e caracteriza o único ponto de resistência do sujeito às relações de poder: o governo de si. O que Foucault propõe chama a atenção para uma espiritualidade que norteia a totalidade do sujeito e as relações que estão implicadas nas formas com que tem sido construído a partir dos processos de subjetivação a que é submetido.

Nos dois primeiros séculos da era cristã, o cuidado de si tornou-se a preocupação de muitos autores, que desenvolveram princípios que diziam respeito à escrita de si, ao exame de consciência, aos procedimentos de aprovação, e uma constante intensificação da vigilância em torno da conduta do sujeito, que transformaram a cultura de si num elemento de diversas práticas sociais. O cuidado de si, portanto, constitui-se em uma prática ética exercida no âmbito da racionalidade, uma vez que o sujeito só poderia exercitar os conhecimentos transmitidos mediante uma intensa memorização e uma forte dedicação ao cumprimento desse saber como verdades.

Esse caminho proposto por Foucault em relação à ética do cuidado de si implica a necessidade da descoberta das condições de construção de um conhecimento sobre as relações do sujeito consigo mesmo na contemporaneidade, não para se estabelecer princípios normativos ou uma nova moralidade, mas para identificarmos o sujeito naquilo que tem de singularidade e de diferenciação. É nisso que se fundamenta a noção foucaultiana de subjetividade, um processo que é resultante das experiências éticas e da relação do sujeito consigo mesmo. As estratégias de enfrentamento presentes no cuidado de si na atualidade são expressas nas lutas enfrentadas por grupos historicamente marginalizados, que

²⁸ Foucault se refere ao texto de Gregório de Nissa intitulado *Traité de la virginité*, cap XIII, onde se diz: “o cuidado de si mesmo começa com a emancipação do casamento”. Para Foucault, aí “se vê a noção de cuidado de si, a *epimeleia heautou*, basicamente definida como a renúncia a todas as ligações terrestres; renúncia a tudo que pode ser amor de si, apego ao si mesmo terrestre”. Idem, p. 272-273.

²⁹ Idem, p. 279.

empreendem a contestação dos estatutos das identidades. Tais lutas possuem a finalidade de fazer o sujeito desenvolver um cuidado de si, uma *ascese* que lhe confere a possibilidade de transformação tanto do pensar quanto do agir.

Atualmente, a teologia tem seguido um caminho que a distancia da vida. Pode se dizer que trata-se de um conhecimento que carece não só de atualização epistemológica, mas acima de tudo que assuma um papel de relevância diante de um mundo que despreza e rejeita as formas tradicionais da vida religiosa. Segundo Roger Haight, a teologia precisa encontrar um caminho metodológico que passa pelo diálogo e deixar tanto de ser uma ciência que se pauta por um método de investigação a partir de princípios que têm regido as ciências de um modo geral, como aconteceu com o aristotelismo e o racionalismo moderno.³⁰ Fazer teologia hoje é, sobretudo, estar a caminho de um diálogo aberto e contínuo. Esse diálogo deve envolver o questionamento que a contemporaneidade faz, em suas manifestações em comunidades, e os símbolos que herdou e que estão presentes nas formas culturais dessas mesmas comunidades.

Acima de tudo, a teologia precisa desenvolver uma postura investigativa – não especulativa – que assuma a sua dimensão de estar inserida num contexto religioso e confessional. O teólogo, via de regra, é participante dessa comunidade, como sujeito construído a partir do significado dos símbolos que ele mesmo investiga. A partir de um corte epistemológico, questiona de forma crítica o seu significado, buscando atualizações e apontando novos sentidos.

Para Haight,³¹ a interpretação teológica deve levar em conta alguns elementos: a imaginação, impregnada pela experiência de transcendência e pelos símbolos religiosos; o pensamento de natureza crítico-reflexiva, que leva em consideração a polissemia e a polivalência dos símbolos religiosos; o diálogo que se funda tanto na consciência histórica quanto no pluralismo presente, numa argumentação dialética e horizontal; e a necessidade de apontar direções para a vida cristã relevante, proporcionando uma experiência de espiritualidade que seja transformadora e libertadora.

Haight propõe alguns critérios para uma teologia que denomina de construtiva. O primeiro deles é o da fidelidade às Escrituras e ao desenvolvimento

³⁰ Cf. HAIGHT, Roger. **Dinâmica da teologia**. Trad. Jonas Pereira dos Santos. São Paulo: Paulinas, 2004.

³¹ Cf. Idem.

histórico das doutrinas cristãs fundamentais. Para ele, o que se pode chamar de ortodoxia tem a ver com a interpretação coerente da experiência de transcendência mediada pelos símbolos herdados do passado. O segundo é o da inteligibilidade, que atribui um novo campo para a apologética. Em vez de ter que se justificar diante das demais teologias, desenvolver uma argumentação comparativa com as demais formas de pensamento e de se defender de argumentos que pareçam ameaçadores para a fé cristã, uma nova apologética deve se preocupar em tornar a mensagem cristã coerente, relevante e inteligível para seus interlocutores, em um diálogo que faz com que essa mensagem seja compreensível para o homem contemporâneo. O terceiro e último critério é o da potencialização da vida cristã. A vida humana deve ser tomada em sua totalidade e todas as dimensões das relações do homem, com o mundo, com o outro, consigo mesmo e com Deus. Isso não implica ter que encontrar um sentido intrínseco para a condição humana que seja próprio da teologia, nem de atribuir valor moral para a existência, mas de mediar a experiência de encontro do homem com Deus. Esses três critérios não podem ser vistos isoladamente. Eles devem fazer brotar um fazer teológico que apresente a experiência cristã de Deus como confiável e aplicável à realidade vivida pelo homem, uma vez que a presença de Deus na história humana é manifestação de amor pessoal ao alcance de toda criatura.

A teologia hoje precisa se configurar como uma construção que rompe com as formas de pensar engendradas pela modernidade, as quais atualmente a humanidade começa a se dar conta de sua insuficiência. Como tem se dado essa tendência? Ela se debate entre o niilismo e o fundamentalismo. Tanto um quanto o outro são consequências do Iluminismo, que tanto ajudou a formar um arcabouço teológico tão vasto, mas que também ajudou a fundar as bases do cientificismo que domina a busca do conhecimento.

Como o ambiente teológico pode contribuir para a superação dos postulados e assim ajudar a formar uma mensagem sobre Deus nesse contexto? Isso tem a ver com a superação dessa lógica que ajudou a formar o saber teológico em vigor. Em primeiro lugar, a superação do pensamento dualista para dar maior abertura para a totalidade. Em segundo lugar, a superação do individualismo narcisista, característico desse tempo, para o desenvolvimento do sentido de comunidade. Em terceiro lugar, a superação das metanarrativas para dar maior espaço para as metáforas. Metanarrativa tem a ver com a crença nas verdades

universais, uma narrativa de nível superior capaz de explicar todo o conhecimento existente ou capaz de representar uma verdade absoluta sobre o universo. A aspiração de um saber globalizado, por exemplo, tem levado à ilusão de que a ciência tem todas as respostas. Finalmente, a superação do dogmatismo para a compreensão da distinção entre fé e afirmação da fé.

Heidegger resume bem qual é a tarefa positiva da teologia: “trata-se da tarefa de, no âmbito de sua própria fé cristã, discutir a partir de sua própria essência o que deve pensar e como deve dizer.”³² Ele questiona se a teologia tem o direito de ser uma ciência ou mesmo se ela pode ser considerada uma ciência. Talvez – e Heidegger pensa do mesmo modo – reste para a teologia um pensar e um dizer que não sejam objetivantes. Isso é próprio do dizer poético. Heidegger exemplifica isso com a poesia de Rainer Maria Rilke, ao escrever que “cantar é existir”. Prefere-se aqui reportar a Alberto Caieiro, o Guardador de Rebanhos:

“Pensar em Deus é desobedecer a Deus,
Porque Deus quis que o não conhecêssemos,
Por isso se não nos mostrou...

Sejamos simples e calmos,
Como os regatos e as árvores,
E Deus amar-nos-á fazendo de nós
Belos como as árvores são árvores,
E dar-nos-á verdor na sua primavera,
E um rio aonde ir ter quando acabemos!...”³³

1.1.3

A relação necessária entre Filosofia e Teologia

A filosofia e a teologia sempre trilharam caminhos que se entrecruzaram. Essa relação vai além da questão da fé e da razão. O próprio nascimento da filosofia aconteceu em meio ao questionamento a respeito da relação com a divindade dentro da mitologia grega, que se consistia em uma projeção da condição humana. Para a filosofia clássica, a pergunta sobre Deus apontava para a ideia de um ser único, ato puro, princípio causador de todas as coisas. O diálogo

³² HEIDEGGER, Martin. Fenomenologia e teologia. In **Marcas do Caminho**. Trad. Enio Paulo Giachini; Enildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 87.

³³ PESSOA, Fernando. **O guardador de rebanhos**. p. 94.

que a teologia cristã empreendeu com a filosofia greco-romana resultou em uma apropriação dos paradigmas da razão ocidental para dar conta da compreensão do Deus da tradição judaico-cristã.

Para compreender esse contexto, o teólogo alemão Wolfhart Pannenberg, procura levantar a relevância da relação que a teologia tem estabelecido historicamente com a filosofia para a definição de conceitos.³⁴ Essa relação, no entanto, não é unívoca. Ela promove também uma contribuição significativa para a reflexão filosófica. Com a modernidade, a filosofia abandonou o campo que lhe era próprio, o da metafísica, para dar lugar à epistemologia. Quer dizer, ela deixou de se preocupar com as questões que envolvem a totalidade para enfatizar a capacidade de conhecimento. Com isso, o que se viu foi uma expansão do conhecimento empírico, a evolução das ciências experimentais, a ênfase naquilo que pode ser explicado, matematizado e experienciado. Isso provocou o aumento da informação e da capacidade de máxima especialização, o que reduziu a compreensão da totalidade. Ficaram de lado a dignidade, os valores humanos e o esvaziamento de sentido, que necessitam de uma nova abordagem. É o que vai despertar o movimento contemporâneo por parte das diversas culturas de afirmação e de resgate da identidade. Por essa razão, “sem um conhecimento sólido de filosofia não é possível compreender a doutrina cristã em sua forma histórica, nem chegar a um juízo próprio, fundamentado, a respeito da pretensão à verdade n doutrina cristã na atualidade”.³⁵

O fato é que a modernidade é marcada por um início em que era impossível imaginar não crer em Deus e chega a este tempo presente com a concepção de que crer em Deus é uma impossibilidade. A questão que se levanta é: como foi possível a mudança de atitude em que se tornou tão difícil crer em Deus, uma vez que o contrário disso já foi defendido com tanta convicção? A resposta está relacionada a um estado de desencantamento caracterizado por uma noção de sujeito que valoriza e busca uma condição de privacidade marcada pela relação entre um espaço interior e uma zona de intimidade que precisam ser protegidos.³⁶ É essa noção que levou, no começo da modernidade, a novas formas de vida religiosa, centradas no indivíduo e na experiência pessoal, em substituição

³⁴ Cf. PANNENBERG, Wolfhart. **Filosofia e Teologia**: tensões e convergências de uma busca comum. São Paulo: Paulinas, 2008.

³⁵ Idem, p. 9.

³⁶ Cf. TAYLOR, Charles. **Uma era secular**. São Leopoldo: Unisinos, 2010. p. 633-696.

a uma religiosidade coletiva, que acabou por potencializar o desencantamento bem como afirmar a autonomia e o autocontrole. Essa noção é marcada por uma racionalidade instrumental,³⁷ que faz emergir uma ciência voltada para resultados que visam ao bem-estar da humanidade. Trata-se de um humanismo fechado,³⁸ que se basta em si mesmo, assume a postura de que o homem é um observador universal que percebe o modo como as coisas estão organizadas. Essa humanidade, porém, compreende que há uma estrutura imanente aberta que permite a pergunta pelo sentido, sem fazer, entretanto, uma referência ao transcendente.³⁹

O que impele a esse fechamento é o temor por aquilo que se convencionou chamar de fanatismo, bem como por uma atitude anticlericalista e uma oposição ao moralismo que rejeita uma compreensão da vida intramundana como um bem humano, marcado pela sensualidade e pelos aspectos terrenos. Há ainda uma rejeição naturalista do transcendente, uma vez que a distinção entre sobrenatural e natural se explica por uma compreensão mecanicista do mundo, em que o mistério e o milagre precisam ter explicações objetivas. É, portanto, uma nova perspectiva ética que se direciona para impressão de que há de fato um fechamento que precisa ser reinterpretado.

O secularismo que se mostra como um humanismo fechado enfatiza uma compreensão das coisas a partir da ideia da ausência de Deus como princípio de interpretação. Com isso, a ideia que se tem é que a humanidade criou um ambiente tal que conhecer Deus não tem mais lugar. Isso se manifesta como uma crença de que, além da ordem natural, não há mais nada, o que caracteriza o que Weber chamou de desencantamento do mundo ou o que poderia ser reconhecido como o fim da religião. Um mundo que tem a ciência por vocação, que enfatiza a neutralidade da ciência, um mundo assim valoriza a experiência e a beleza, o que dá lugar a uma ética que anula o poder de discernir e a uma epistemologia que estabelece relações cada vez mais complexas. Isso cria uma condição em que não é possível crer em nada além do que é humano, não só pelos avanços tecnológicos que criam uma falsa ideia de progresso, como também no surgimento de uma nova moral que encoraja a assumir posições maduras, em oposição à ideia de que

³⁷ Termo usado por Charles Taylor, cf. idem.

³⁸ Outro termo usado por Charles Taylor, cf. idem.

³⁹ Cf. idem.

a crença em Deus é uma ingenuidade infantil. Promove uma ciência que é autossustentável e uma moral que não é mutiladora do desejo. Entretanto, essa atitude não foi capaz de aniquilar a questão sobre Deus. Uma vez que estamos imersos em uma vida política e moral voltada para o bem-estar humano, isso resultou em um sentimento de perda em que a ciência demonstrou que a crença em Deus é uma impossibilidade e que a religião é irrelevante para a vida. Entretanto, esse sentimento de perda remete a uma busca de sentido espiritual e que resulta mais uma vez na pergunta por Deus e pelo anseio pela eternidade e pelo transcendente.

1.2

Sistematização da trajetória de Foucault em sua última fase

A noção de “último Foucault” diz respeito ao período em que o pensador se dedicou aos seus últimos estudos no Collège de France, entre os quais se destaca *A hermenêutica do sujeito*, especialmente a partir do ano de 1980 até 1984, quando se deu a sua morte. Nessa fase, a noção de sujeito com que trabalha corresponde à perspectiva do que chamou de estética da existência e na relação que estabelece entre subjetividade e verdade. Para isso, ele retorna ao pensamento grego para trazer uma reflexão sobre a maneira como construímos a ideia de uma vida livre e a liberdade.

Foram os gregos que desenvolveram a necessidade de organização da vida política e da economia. Para isso – embora isso seja afirmado num contexto aristocrático – o grego se vê dotado de um poder de estabelecer uma ordem para a vida social, para o qual ele precisa exercer um poder sobre si. A prática de poder sobre a vida da cidade como resultado do poder sobre si: é nesse espaço que se coloca a questão da liberdade de pensamento, que desperta uma relação, que Foucault chama de agonística,⁴⁰ de si consigo mesmo, em que se vê como um campo de batalha onde múltiplas forças – ativas e reativas – se confrontam para produzir uma vida livre. É o que chama de estética da existência – ou ética de si

⁴⁰ Termo usado por Foucault, distinto de antagonismo. Sua origem está na palavra grega “*agon*”, que descreve uma luta interna.

ou cuidado de si – que tem a ver com a produção de uma vida bela, marcada pela liberdade, em que forças ativas superam as forças reativas para se obter uma vida livre, na qual quem a dirige é você mesmo. Só há liberdade quando a causa da minha existência está em mim mesmo. Ou seja, a liberdade diz respeito à resistência às sujeições aos diversos poderes.

1.2.1

Trajetórias de uma crítica da subjetividade

A análise sobre a última fase do pensamento de Foucault e seu retorno ao sujeito é um tema que tem sido muito discutido, principalmente no sentido de integrar a sua concepção ética em sua obra como um todo.⁴¹ O que se depreende é que há uma unidade conceitual, em vez de uma ruptura, sobre a maneira como trata o poder disciplinar em suas obras anteriores e os estudos que desenvolve sobre a ética do cuidado de si.

No segundo volume da *História da sexualidade*, Foucault se deparou com a questão relacionada ao que chamou de “a morte do homem” no campo da ciência ocidental, ou seja, com os mecanismos pelos quais os sujeitos são fabricados e subjugados pelo poder no ocidente. Essa é a problemática da subjetividade que foi um tema central no pensamento de Michel Foucault.⁴² Para Kleber Prado Filho:

Em sua crítica à antropologização que contamina nossos modos de pensar, ele nos chama a atenção: a modernidade é a idade do homem: um tempo histórico no qual todo conhecimento parte dele e todo saber refere-se a ele – equivale a dizer que a subjetividade é uma invenção moderna, uma emergência recente ao nível do saber que, no entanto, não se restringe aos seus domínios, entrando em movimento no corpo social, difundindo-se em práticas de poder.⁴³

⁴¹ HARRER, Sebastian. The Theme of Subjectivity in Foucault's Lecture Series L'Herméneutique du Sujet. In: **Foucault Studies**, N° 2, p. 75-96, May 2005

⁴² Posição defendida por Kleber Prado Filho em sua tese doutoral em Sociologia: **Trajetórias para a leitura de uma história crítica das subjetividades na produção intelectual de Michel Foucault**. Tese de doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. 1998.

⁴³ Idem, p. 1.

É o próprio Foucault quem afirma que o objeto de seu trabalho não foi o de empreender uma análise do poder ou mesmo de buscar os fundamentos para uma análise dessa natureza. Em artigo que aparece como apêndice na obra de Dreyfus e Rabinow, Foucault diz que seu objetivo “foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos”.⁴⁴ Com isso, ele mesmo identificou os modos de objetivação em que homens são transformados em sujeitos, abrangendo o campo das ciências sociais e humanas, o que ele chamou de “práticas divisoras” – o sujeito em relação aos outros – e o domínio da sexualidade. “Assim, não é o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral da minha pesquisa.”⁴⁵

Foucault torna-se um crítico do Iluminismo e da Escola de Frankfurt para propor uma outra forma de investigação das relações entre a racionalização e o poder. Esse novo caminho consiste em tomar as formas de resistência contra diferentes formas de poder como um ponto de partida a fim de esclarecer as relações de poder. Ele investiga as formas de oposição, de resistência e de tentativas de dissociar essas relações para poder compreendê-las. Em todas essas lutas, o que se questiona é o modo pelo qual o saber se articula e estabelece critérios de verdade. O que está em jogo, portanto, nessas articulações é a pergunta: quem somos nós?

Esta forma de poder aplica-se à vida cotidiana imediata que categoriza o indivíduo, marca-o com sua própria individualidade, liga-o à sua própria identidade, impõe-lhe uma lei de verdade, que devemos reconhecer e que os outros têm que reconhecer nele. É uma forma de poder que faz dos indivíduos sujeitos.⁴⁶

A resistência a essas formas de poder são lutas contra todo tipo de dominação, entre os quais se insere também a religião, bem como os modos de exploração e de submissão. Como um exemplo disso, Foucault reconhece os movimentos dos séculos XV e XVI que resultaram na Reforma Protestante como parte de uma grande crise da experiência ocidental da subjetividade contra toda forma de poder religioso e moral que caracterizou a subjetividade na Idade Média.

⁴⁴ FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paulo. **Foucault, uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231.

⁴⁵ Idem, p. 232.

⁴⁶ Idem, p. 235.

“A necessidade de ter uma participação direta na vida espiritual, no trabalho da salvação, na verdade que repousa nas Escrituras – tudo isso foi uma luta por uma nova subjetividade.”⁴⁷

A modernidade estabeleceu uma nova forma política de poder que é o Estado, que integra uma tecnologia de poder cuja origem encontra-se nas instituições cristãs, à qual denomina de poder pastoral.⁴⁸ Ao se constituir como igreja, o cristianismo postula o princípio de que alguns indivíduos servem aos demais como pastores, que acaba por se constituir em uma forma específica de poder que visa assegurar a salvação após a morte, que se oferece em sacrifício pelos demais, cuida da vida comunitária e das pessoas em particular, que envolve um saber sobre o outro pelo exercício da confissão. Trata-se de um poder individualizante “ligado à produção de verdade – a verdade do próprio indivíduo”.⁴⁹

Essa forma de poder pastoral sofreu uma mudança com o declínio da instituição eclesiástica ao dar lugar ao Estado moderno como uma instituição que está acima dos indivíduos, como uma nova forma de exercer o poder pastoral. A questão não é mais a salvação para uma vida além, mas assegurá-la como sinônimo de saúde, bem-estar, segurança e proteção na vida presente. “[...] o poder do tipo pastoral, que durante séculos – por mais de um milênio – foi associado a uma instituição religiosa definida, ampliou-se subitamente por todo corpo social; encontrou apoio numa multiplicidade de instituições.”⁵⁰

Aproveitando-se de Kant, no célebre artigo Resposta à pergunta: que é “esclarecimento”?⁵¹ Foucault se pergunta: o que somos nós? Para ele, essa é a tarefa da filosofia: empreender uma análise crítica do tempo presente e daquilo que nos constituímos. Para ele, “talvez, o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos”. Ou, melhor dizendo: “temos que promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos.”⁵²

⁴⁷ Idem, p. 236.

⁴⁸ Cf. idem.

⁴⁹ Idem, p. 236.

⁵⁰ Idem, p. 237.

⁵¹ Artigo escrito por Immanuel Kant e publicado em 5 de dezembro de 1783.

⁵² Idem, p. 239.

É um equívoco pensar que o exercício do poder seja, em si mesmo, uma violência. Ele não é da ordem da violência nem do consentimento, mas uma relação. Como ele mesmo diz:

De fato, aquilo que define uma relação de poder é um modo de ação que não age direta e imediatamente sobre os outros, mas que age sobre sua própria ação. Uma ação sobre ação, sobre ações eventuais ou atuais, futuras ou presentes. Uma relação de violência age sobre um corpo, sobre as coisas; ela força, ela submete, ela quebra, ela destrói; ela fecha todas as possibilidades; não tem, portanto, junto de si, outro polo senão aquele da passividade; e, se encontra uma resistência, a única escolha é tentar reduzi-la. Uma relação de poder, ao contrário, se articula entre dois elementos que lhe são indispensáveis por ser exatamente uma relação de poder: que “o outro” (aquele sobre o qual ela se exerce) seja inteiramente reconhecido e mantido até o fim como sujeito de ação; e que se abra, diante da relação de poder, todo um campo de respostas, reações, efeitos, invenções possíveis.⁵³

O exercício do poder pode despertar a aceitação, uma vez que é uma ação sobre ações possíveis, que se inscreve sobre o campo do comportamento dos sujeitos, incitando, induzindo, conduzindo, facilitando, dificultando, ampliando ou limitando o modo como agem. É nesse contexto de exercício de poder que caracteriza o governo de uns pelos outros. Para que haja exercício de poder, é necessário que haja também liberdade. Não pode haver relação de poder quando não há liberdade, quando o sujeito não pode se deslocar ou mesmo escapar. Poder e liberdade não são realidades excludentes. Trata-se de um jogo em que

[...] a liberdade aparecerá como condição de existência do poder (ao mesmo tempo sua pré-condição, uma vez que é necessário que haja liberdade para que o poder se exerça, e também seu suporte permanente, uma vez que se ela se abstraísse inteiramente do poder que sobre ela se exerce, por isso mesmo desapareceria, e deveria buscar um substituto na coerção pura e simples da violência); porém, ela aparece também como aquilo que só poderá se opor a um exercício de poder que tende, enfim, a determiná-la inteiramente.⁵⁴

Verifica-se que Foucault desenvolve um eixo a partir do qual elabora sua reflexão: a relação entre verdade, poder e subjetividade. A estrutura conceitual do tema da subjetividade tem início, no pensamento foucaultiano, com a questão do “assujeitamento”. Harrer⁵⁵ compreende que, inicialmente, Foucault se referiu à influência do poder normalizador sobre os indivíduos, que por sua vez “produz” ou “fabrica” sujeitos. Nos textos posteriores, procura desenvolver mais a análise

⁵³ Idem, p. 243.

⁵⁴ Idem, p. 244.

⁵⁵ Cf. HARRER, *op. cit.*

ética da constituição de si por meio de práticas ascéticas. Isto é especialmente evidente no volume II da *História da sexualidade: O uso dos prazeres*.⁵⁶ Kleber Prado Filho assim resume essa obra:

Além de constituir o primeiro capítulo da sua genealogia da ética, “*L’Usage des plaisirs*” pode também ser tomado como primeiro capítulo de uma história dos modos de subjetivação no Ocidente. Pesquisando a problematização moral da atividade sexual entre os gregos, o estudo parte da noção então corrente de “*chrèsis aphrodision*” – uso dos prazeres – para caracterizar os modos de subjetivação correlativos da experiência ética na Antiguidade: a prática dos “*aphrodisia*”, postos como substância ética; o uso – “*chrèsis*” – ligado aos modos de sujeição; a “*enkrateia*”, referente às formas de domínio e elaboração de si enquanto sujeito moral; e a “*sophrosune*” – temperança, sabedoria – ligada à teleologia moral. Trata-se, evidentemente, de uma experiência bastante distante da nossa – moderna – centrada na problematização da sexualidade, dos desejos e seus desvios.⁵⁷

Foucault afirma que, para um determinado tipo de ação, há diferentes possibilidades de se conduzir ou de se comportar. Duas instâncias de um determinado tipo de ação podem ser idênticas em relação às propriedades positivas que podemos usar para descrever qualquer uma delas, pois elas também podem ser idênticas em relação a uma lei moral que elas parecem respeitar. No entanto, o que corresponde à relação de si, que está envolvida em cada um dos dois casos, pode ser significativamente diferente. Esta é a maneira que um indivíduo se submete a uma determinada regra de conduta. Ao empregar a ideia de “assujeitamento” (isto é, de se submeter a uma regra) para sua análise da ética antiga, Foucault entende a ética em termos de seus modelos de poder e do governo, bem conhecido em suas obras no período anterior. A diferença, aqui, obviamente, não se encontra na área do “conteúdo” da prática do governo de si, mas sim em sua “atitude”. Isto é o que em última instância define se uma determinada prática disciplinar, uma vez que pode estar em ambos os casos, serve como uma “prática da liberdade” ou de subjugação.⁵⁸

Em seguida, na concepção de Foucault de uma estética da existência, a noção de “disciplina”, que ele empregou para analisar a “sociedade disciplinar”, desempenha um papel igualmente importante. Quando Foucault fala de uma “arte

⁵⁶ FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade II: o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Graal, 1984. p. 33-37.

⁵⁷ PRADO FILHO, Kleber. **Trajetórias para a leitura de uma história crítica das subjetividades na produção intelectual de Michel Foucault**. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. 1998. p. 154.

⁵⁸ Cf. HARRER, *op. cit.*

de viver”, ele se refere ao *tekhnê* da antiguidade com seu conjunto de virtudes secundárias. *Tekhnê* implica uma formação adequada e o exercício de uma pessoa, a fim de levá-la à perfeição. E pode-se realmente observar Foucault empregando o mesmo esquema nessas práticas ascéticas, exercícios e técnicas, como ele usou em sua análise do condicionamento disciplinar dos comportamentos (Foucault usa o termo “adestramento”,⁵⁹ que se refere à domesticação de animais). As práticas disciplinares decompõem a vida humana e a recompõem com o apoio de uma estrutura de poder.

Outro aspecto a ser salientado diz respeito às ramificações da noção de “orientação espiritual” em seus textos posteriores que equivale à posição do que é chamado de “vigilância” nas obras anteriores. Foucault aplica esse conceito à relação mestre-discípulo na antiguidade. A ligação conceitual entre disciplina e vigilância já vem sendo apontada desde *Vigiar e punir*, quando Foucault escreve que “o exercício da disciplina supõe um dispositivo que obrigue pelo jogo do olhar”.⁶⁰ Harrer argumenta quanto a isso:

Um sujeito surge através dos vários modos de “subjetivação”, alguns deles através de mecanismos de poder disciplinar, outros através de tecnologias ou práticas de si (“*pratiques de soi*”). Mas o sujeito realmente é e continua a ser apenas uma “lacuna vazia” no campo das relações de poder. Esta concepção se assenta em duas premissas, uma das quais eu vou chamar de “teoria nietzschiana do poder”, e outra que é a premissa de “anti-essencialismo”. De acordo com esta última, cada entidade é determinada por uma outra coisa, com a qual ou as quais é, em uma relação de potência. A partir de uma perspectiva genealógica, na qual supostamente a essência de uma coisa é construída a partir do “outro”, ou de uma “*altérité*”, como Foucault coloca. O núcleo das coisas, a sua essência, na verdade é formado pelo “de fora” (“*le dehors*”). Assim, já que não há tal coisa como um sujeito substancial, pois o homem não possui uma natureza humana imutável, a subjetividade da humanidade precisa ser construída, como diz Foucault, “peça por peça a partir de outras figuras do que eles mesmos”. Por isso, a questão de quem somos, ou seja, a questão relativa à essência do sujeito, não é uma questão de metafísica, mas de interpretação, que esse prazo tem de ser tomada em um sentido muito específico.⁶¹

Harrer aqui se refere ao artigo em que Foucault investiga o legado do método genealógico empreendido por Nietzsche. Para Foucault diz que não pode falar de um progresso da humanidade que se dá lentamente, através dos

⁵⁹ Tradução do francês *dressage*, termo que pode significar também treinamento, formação ou capacitação.

⁶⁰ FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Trad. Raquel Ramalhete. 37. ed. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 165.

⁶¹ HARRER, *op. cit.* p. 81.

combates até que as regras substituam as guerras, numa reciprocidade universal. Ao contrário, “ela instala cada uma de suas violências em um sistema de regras, e prossegue assim de dominação em dominação.”⁶²

Mas se interpretar é se apoderar por violência ou sub-repção, de um sistema de regras que não tem em si significação essencial, e lhe impor uma direção, dobrá-lo a uma nova vontade, fazê-lo entrar em um jogo e submetê-lo a novas regras, então o devir da humanidade é uma série de interpretações.⁶³

Como se pode ver, isso constitui a maneira inovadora pela qual Foucault trata da questão da subjetividade ao analisar a relação entre sujeito, verdade e poder, inclusive a partir de um afastamento da tradição filosófica. Vera Portocarrero reconhece que “essa questão é elaborada por Foucault através de uma pretensão de, por um lado, definir a filosofia como estilo de vida e não como posse da habilidade argumentativa com vistas à descoberta da verdade; por outro lado, de rediscutir a noção de ética, desvinculando-a dos tradicionais problemas morais”.⁶⁴

A noção de subjetividade a partir dessa perspectiva foucaultiana tem ocupado um diálogo interdisciplinar, abrangendo inclusive a teologia, marcado pela preocupação com a questão relativa à verdade. A relação entre sujeito e verdade é pensada a partir de uma perspectiva histórica, ou seja, de sua exterioridade. A investigação envolve o modo como o sujeito tem acesso à verdade ao se problematizar os processos históricos através dos quais as estruturas de subjetivação estão ligadas aos discursos de verdade. Foucault rejeita a ideia de um sujeito puro *a priori* e, fazendo uso do seu procedimento histórico – o método arqueológico-genealógico –, procura mostrar como os sistemas de poder e de verdade fabricam sujeitos como efeitos do poder disciplinar, normalizando as condutas.

Daí a importância da busca, na última fase de seu pensamento, de condições de possibilidade de um sujeito com capacidade de recusa e resistência, de não ser governado assim ou de opor a um saber-poder dominante outros jogos de verdade e de poder e outras formas de subjetivação. Foucault chama tal capacidade de *crítica*.⁶⁵

⁶² FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1995. p. 25.

⁶³ Idem, p. 26.

⁶⁴ PORTOCARRERO, Vera. Práticas sociais de divisão e constituição do sujeito. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). **Figuras de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. p. 281.

⁶⁵ Idem, p. 282.

Trata-se de uma tentativa de dar uma resposta à questão a respeito de quem somos e como nos tornamos quem somos, de “provocar novas formas de pensar sobre nós mesmos.”⁶⁶ A temática da subjetividade em Foucault promove tanto uma reabilitação de uma ontologia do presente quanto promove a noção de que a filosofia é um exercício de espiritualidade a ser considerado. Num artigo de 1983 em que procura abordar a escrita de si, como parte dos estudos sobre a estética da existência e o domínio de si e dos outros na antiguidade greco-romana, Foucault analisa um texto de Atanásio a respeito do uso de anotações como uma prática indispensável à vida ascética. Ele comenta: “A escrita de si [...] atenua os perigos da solidão; oferece aquilo que se fez ou se pensou a um olhar possível.”⁶⁷ É esse outro olhar possível que Foucault está em busca.

1.2.2

Uma filosofia da indeterminação

Maurice Blanchot faz a seguinte indagação diante da atitude de Foucault: “poderemos saber onde ele se situa, uma vez que não se reconhece (estaria num perpétuo *slalom* entre a filosofia tradicional e o abandono de todo o espírito de seriedade) nem sociólogo, nem historiador, nem estruturalista, nem pensador ou metafísico?”⁶⁸ O próprio Foucault, em uma entrevista a Dreyfus e Rabinow, assim descreve a sua trajetória quando da realização do projeto da história da sexualidade:

[...] Primeiro, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação à verdade através da qual nos constituímos como sujeitos do saber; segundo, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação a um campo de poder através do qual nos constituímos como sujeitos de ação sobre os outros; terceiro, uma ontologia histórica em relação à ética através da qual nos constituímos como agentes morais.⁶⁹

⁶⁶ Idem, *loc. cit.*

⁶⁷ FOUCAULT, Michel. A escrita de si. In: **Ditos e escritos V**: ética, sexualidade, política. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2006. p. 145.

⁶⁸ BLANCHOT, Maurice. Foucault como o imagino. Disponível em: rabidlibrary.com. Acesso em: 9 jan 2013.

⁶⁹ DREYFUS; RABINOW, *op. cit.*, p. 262.

Para Foucault, o eixo da verdade teve início com *Nascimento da clínica e As palavras e as coisas*. O eixo do poder foi abordado como uma continuidade com *Vigiar e punir*. Na série sobre a história da sexualidade, tem lugar o eixo da ética e o faz como “uma história das morais”.⁷⁰ Não se trata de uma história das prescrições e dos códigos morais, mas dos atos e dos comportamentos, que abrange “o tipo de relação que se deve ter consigo mesmo, *rapport à soi*, que eu chamo ética e que determina a maneira pela qual o indivíduo deve se constituir a si mesmo como o sujeito moral de suas próprias ações”.⁷¹

Como se tem demonstrado, o pensamento de Foucault em sua última fase é marcado pela preocupação com o que chamou de estética da existência, que consiste na constituição do sujeito ético como efeito das técnicas de si que têm por objetivo a condução da vida bela. Nesse contexto se insere a relação entre subjetividade e verdade como um tema central em suas obras, como reconhece Cesar Candiotto,⁷² cujo desdobramento se dá no campo da filosofia e da espiritualidade a partir das articulações entre o cuidado de si e o conhecimento.

Paul Veyne, amigo e contemporâneo de Foucault, argumenta sobre a impossibilidade de se estabelecer uma conceituação do conjunto de suas ideias pelos paradigmas acadêmicos atuais. Principalmente no que diz respeito à definição de uma moral: uma moral sem pretensão de universalidade. Ele afirma que “a filosofia de Foucault é ao mesmo tempo quase trivial e paradoxal. Foucault se confessa incapaz de justificar suas próprias preferências; não pode aceitar as ideias de uma natureza humana, nem de uma razão, nem um funcionalismo, nem de sua essência, nem de uma adequação ao objeto.”⁷³ Assim ele analisa sua trajetória:

No uso dos prazeres e na preocupação com o cuidado de si, o diagnóstico da atualidade é aproximadamente o seguinte: no mundo moderno, parece impossível fundar uma moral. Já não existem natureza nem razão sobre as quais edificá-la, nem origem com a qual estabelecer uma relação autêntica (o caso da poesia, eu diria, é à parte); a tradição ou a coerção

⁷⁰ Idem, p. 262.

⁷¹ Idem, p. 263.

⁷² CANDIOTO, Cesar. Subjetividade e verdade no último Foucault. In: Revista **Trans/Form/Ação**, vol. 31, n. 1. Marília, 2008. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732008000100005. Acesso em: 7 fev 2013.

⁷³ VEYNE, Paul. Paul Vayne no artigo *Le dernier Foucault et sa morale*, publicado na revista *Critique*, Paris, Vol. XLIL, nº 471-472, p. 933-941, 1985. Trad. Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/estudio09/sec_40.html. Acesso em: 2 mai 2012.

não são mais que estados de fato. Não chamemos a atenção sobre a crise ou a decadência; as aporias da duplicação filosófica não tem comovido mais ao comum dos mortais. Em definitivo, o comum dos mortais está composto de sujeitos, de seres desdobrados que têm uma relação de consciência ou de conhecimento de si consigo mesmos. Foucault jogará com essas ideias.

A ideia de estética de existência tem lançado um importante papel nas conversações e, sem dúvida na vida interior de Foucault, durante os últimos meses de uma vida que só ele sabia ameaçada. “Estética” não quer dizer distinção; a palavra está tomada no sentido dos gregos para quem um artista era, antes de tudo, um artesão e uma obra de arte, uma obra simplesmente. A moral grega está morta atualmente e Foucault entendia que era pouco desejável e até impossível ressuscitá-la. Mas um detalhe dessa moral, a saber a ideia de si sobre si, lhe pareceu suscetível de se retomar em um sentido atual, à maneira de uma dessas colunas dos templos pagãos que se veem por aí reutilizadas em edifícios recentes. Acredita-se adivinhar certos traços deste diagnóstico: o eu, ao tomar a si mesmo como obra a realizar, poderá fincar uma moral que nem a tradição nem a razão lhe darão respaldo como artista de si mesmo, o eu gozará de uma autonomia da qual não poderá prescindir a modernidade. “Tudo tem desaparecido”, dizia Medeia, “mas algo ficou: eu”. Enfim, se o eu nos liberta da ideia de que entre a moral e a sociedade (ou entre o que assim chamamos) há um vínculo analítico ou necessário, já não teremos que esperar a revolução para começar a nos atualizar: o eu é a nova possibilidade estratégica.

Foucault, que tinha uma ampla visão das coisas, não quis construir uma moral armada dos pés à cabeça; essas proezas acadêmicas lhe pareciam mortas junto com a filosofia antiga. Mas ele sugeriu uma saída. O resto de sua estratégia ele a levou consigo.⁷⁴

Foucault nunca quis dar uma solução definitiva ou verdadeira sobre o que afeta a humanidade, mas revelar seus pontos de perigo e apontar caminhos. Para Paul Veyne, “um filósofo é aquele que, a cada nova atualidade, diagnostica o novo perigo e mostra uma nova saída”.⁷⁵ Em outro texto, Paul Veyne tenta demonstrar que Foucault não estava preocupado se um discurso ou uma prática era verdadeiro ou não, mas perceber as condições de emergência do saber e do poder. “Foucault não foi inimigo do homem e do sujeito humano que se julgou que fosse; considerava, simplesmente, que este sujeito não podia fazer cair do céu uma verdade absoluta nem agir soberanamente na constelação das verdades.”⁷⁶

Gilles Deleuze⁷⁷ reconhece que essa atitude de Foucault se deve ao fato de que o seu pensamento comporta uma suspeita: se o poder é constitutivo de verdade, mesmo a resistência produz uma noção de verdade que resulta num

⁷⁴ Idem.

⁷⁵ Idem.

⁷⁶ VEYNE, Paul. **Foucault**: seu pensamento, sua pessoa. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. p. 6.

⁷⁷ DELEUZE, Gilles. **Foucault**. São Paulo: Brasilense, 2005.

vazio. Em um texto de 1977, Foucault se depara com a sua persistência ao retomar a temática das relações de poder. Ele, então, argumenta o motivo desse seu interesse: “O ponto mais intenso das vidas, aquele em que se concentra sua energia, é bem ali onde elas se chocam com o poder, se debatem com ele, tentam utilizar suas forças ou escapar de suas armadilhas.”⁷⁸ Ou, como disse Blanchot: “Assim, a noção de verdade não é de modo algum posta de lado, como não se perde de vista a ideia de sujeito ou a interrogação acerca da constituição do homem como sujeito.”⁷⁹

Em *As palavras e as coisas*, ao tratar da questão do *cogito*⁸⁰ e do impensado, Foucault percebe que o ser humano comporta em si mesmo um duplo que não se resume a uma mera relação “eu penso, eu sou”. Para ele, esse duplo empírico transcendental faz do homem também “o lugar do desconhecimento – esse desconhecimento que expõe sempre seu pensamento a ser transbordado por seu ser próprio e que lhe permite, ao mesmo tempo, se interpelar a partir do que lhe escapa”.⁸¹ Nesse sentido, o *cogito* cartesiano não se limita à descoberta do pensamento nem mesmo à iluminação do que é pensado, “mas a interrogação sempre recomeçada para saber como o pensamento habita fora daqui, e, no entanto, o mais próximo de si mesmo, como pode ele ser sob as espécies do não pensante”.⁸² Ou seja, o duplo movimento que é próprio do *cogito* “não conduz a uma afirmação do ser, mas abre justamente para toda uma série de interrogações em que o ser está em questão”.⁸³

Embora Foucault descarte a ideia de sujeito autônomo engendrada na modernidade e a relação do dualismo psicofísico que ela comporta, ele considera que há um “inesgotável duplo que se oferece ao saber refletido como a projeção confusa do que é o homem na sua verdade, mas que desempenha igualmente o papel de base prévia a partir da qual o homem deve reunir-se a si mesmo e se

⁷⁸ A vida dos homens infames. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos IV**: estratégia, poder, saber. p. 210.

⁷⁹ BLANCHOT, *op. cit.*, p. 53.

⁸⁰ Referente à expressão usada por René Descartes, no *Discurso do Método*, para descrever o princípio orientar de sua investigação, conhecida como “Penso, logo existo”, que em latim é: “*cogito ergo sum*”. Para Descartes, essa é a primeira ideia clara e distinta que orienta todas as demais descobertas do conhecimento.

⁸¹ FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 445.

⁸² Idem, p. 447.

⁸³ Idem, p. 448.

interpelar até sua verdade”.⁸⁴ Para Foucault, “o essencial é que o pensamento seja, por si mesmo e na espessura de seu trabalho, ao mesmo tempo saber e modificação do que ele sabe, reflexão e transformação do modo de ser daquilo sobre o que ele reflete”.⁸⁵

Por essa razão é que Foucault rejeita o projeto de se falar de uma moral universal. Para ele, o ocidente só conheceu duas propostas morais: a da antiguidade e a da modernidade. Quanto a esta última, Foucault afirma que o pensamento moderno fracassou na formulação de uma moral, uma vez que não comporta um saber moral possível, principalmente a partir do século XIX. Uma vez que o sujeito se dá conta do pensamento, não pode mais impedir que o mesmo seja liberto ou submetido. “[...] o pensamento, ao nível de sua existência, desde sua forma mais matinal, é, em si mesmo, uma ação – um ato perigoso.”⁸⁶

Foucault entende que a noção de homem que a modernidade opera foi formulada a partir do século XVIII, segundo a qual o homem só se descobre através de uma historicidade. Uma ciência que possa dar conta do humano como objeto precisa se certificar de que este não se limita ao biológico, mas deve ser entendido a partir de onde se liberam as representações, que é o espaço constitutivo da linguagem. Ele não é definido por uma fisiologia nem por uma autonomia que lhe seja própria. O homem é “esse ser vivo que, do interior da vida à qual pertence inteiramente e pela qual é atravessado em todo o seu ser, constitui representações graças às quais ele vive e a partir das quais detém esta estranha capacidade de poder se representar justamente a vida”.⁸⁷

Segundo Deleuze, esse é o impasse em que Foucault se encontra ao final de *História da sexualidade I: A vontade de saber*,⁸⁸ que é o impasse que a própria relação saber-poder coloca diante da finitude. Já na *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*, Foucault vai propor um terceiro eixo, que envolve a interioridade, que retoma a questão do duplo ou da dobra, um lado de dentro do pensamento, o impensado, a partir da antiguidade grega. Ou como disse na *História da loucura*: “ser colocado no interior do exterior, e inversamente”.⁸⁹

⁸⁴ Idem, p. 451.

⁸⁵ Idem, p. 452.

⁸⁶ Idem, p. 453.

⁸⁷ Idem, p. 487.

⁸⁸ FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A vontade de Saber**. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

⁸⁹ Apud DELEUZE, *op. cit.*, p. 106.

A grande novidade da antiguidade grega reside no fato de que, além de terem inovado na questão do cuidado de si, da gestão da casa e do governo da cidade como práticas que estão inter-relacionadas, eles identificaram um deslocamento das relações de poder e de saber nos exercícios do governo de si como um código de virtudes. “Por um lado, há uma ‘relação consigo’ que começa a derivar-se da relação com os outros; por outro lado, igualmente, uma ‘constituição de si’ começa a derivar do código moral como regra de saber”, diz Deleuze.⁹⁰

Trata-se de um poder que se exerce sobre si dentro da relação de poder que é exercido sobre os outros, como um princípio de regulação interna, uma reflexão em relação aos poderes constituídos na política, na religião, na moral, na família etc. Decorre daí uma relação de forças de si para consigo mesmo: uma agonística. Parte-se da ideia de que apenas homens livres para governarem a si mesmos podem governar os outros. Nesse sentido, a novidade dos gregos é que eles não ignoraram a individualidade, a subjetividade e a interioridade, mas formularam uma noção de sujeito como resultado de uma subjetivação. “A ideia fundamental de Foucault é a de uma dimensão da subjetividade que deriva do poder e do saber, mas que não depende deles.”⁹¹

A relação de si para consigo não será vista como individualidade, mas como uma relação que resiste aos saberes e aos poderes, estabelecendo pontos de resistência, a recusa a qualquer forma de sujeição. Entretanto, a noção de sujeito não é estabelecida aí, nesse ponto de tensão e de indeterminação. Foucault já havia definido anteriormente uma noção de sujeito, não como uma substância, mas como uma derivação do enunciado, o sujeito do discurso, como uma relação de forças, como “as forças de imaginar, de recordar, de conceber, de querer.”⁹²

Em outro texto, Deleuze observa que, em Foucault, antes do sujeito há processos de subjetivação e de assujeitamento, sendo o primeiro constituído pelas linhas de força que os indivíduos exercem sobre si mesmos e o segundo pelas composições de forças conjugadas nos dispositivos de poder-saber.

Foucault não emprega a palavra sujeito como pessoa ou forma de identidade, mas os termos ‘subjetivação’, no sentido de processo, e ‘Si’, no sentido de relação (relação a si). E do que se trata? Trata-se de uma relação da força consigo (ao passo que o poder era a relação da força com

⁹⁰ Idem, p. 107.

⁹¹ Idem, p. 109.

⁹² Idem, p. 132.

outras forças), trata-se de uma ‘dobra’ da força. Segundo a maneira de dobrar a linha de força, trata-se da constituição de modos de existência, ou da invenção de possibilidades de vida que também dizem respeito à morte, a nossas relações com a morte: não a existência como sujeito, mas como obra de arte. Trata-se de inventar modos de existência, segundo regras *facultativas*, capazes de resistir ao poder bem como se furtar ao saber, mesmo se o saber tenta penetrá-los e o poder tenta apropriar-se deles.⁹³

Envolve um movimento, um processo que implica uma variação de forças de fora e de dentro, de modo que não se pode falar de um sujeito dado de uma vez por todas, mas que se constrói. Qualquer tentativa de discipliná-lo, de reprimi-lo ou de se cristalizar essas relações de saber-poder resultam na produção de uma identidade. Pensar a noção de sujeito em Foucault remete a uma complexidade, a uma aventura entre as experiências de cuidado de si e as relações com o outro. Dito de outra forma, o poder age para direcionar a conduta de indivíduos e, para um indivíduo se tornar sujeito, é imprescindível a liberdade.

1.3

As práticas do cuidado de si e de acesso à verdade no último Foucault

Nesta parte, serão analisados os temas que ocupam o pensamento foucaultiano na última fase de sua vida: as técnicas de si, o cuidado de si e o acesso à verdade. Esta é a ordem temática que será seguida. O objetivo desta análise é encontrar subsídios para a leitura das aulas ministradas durante o curso no Collège de France entre 1981 e 1982: *A hermenêutica do sujeito*. A investigação será direcionada para os textos elaborados no período que se tem aqui denominado de “o último Foucault”, que consiste em artigos e entrevistas que compõem as coletâneas *Ditos e escritos* e *Microfísica do poder*, os dois últimos volumes de *A história da sexualidade* e os resumos dos cursos que antecederam o período delimitado para esta pesquisa. Nesses trabalhos, Foucault procura fazer uma genealogia das práticas do cuidado de si na antiguidade greco-

⁹³ DELEUZE, Gilles. *Conversações 1972-1990*. p. 116.

romana e aponta como essas mesmas práticas foram apropriadas e atualizadas pelo cristianismo e resultaram nos processos de assujeitamento no ocidente.

1.3.1

As técnicas de si

Em *O uso dos prazeres*, o volume II da *História da sexualidade*, Foucault identifica quatro aspectos éticos na moral antiga, que são modos de problematização da moral ligada à sexualidade, às quais nomeou como: *aphrodisia*, *chrésis*, *enkrateia* e a questão da liberdade e da verdade tratada no âmbito da *sophrosune*. O primeiro modo corresponde a uma ontologia, a determinação da substância ética, o modo pelo qual o indivíduo identifica um aspecto de sua corporeidade como parte de sua própria conduta moral. “Os *aphrodisia* são os atos, gestos e contatos que proporcionam uma certa forma de prazer”, define Foucault.⁹⁴ Enquanto a moral cristã identifica essa relação de corporeidade (da carne) a partir da finitude, da queda e do mal, a moral grega antiga parte da noção de prazer e de desejo.

O segundo modo corresponde a uma conduta, um modo de sujeição, a maneira pela qual o sujeito estabelece uma relação a um código e se reconhece como obrigado a seguir determinada prática. Trata-se, portanto, da “maneira pela qual um indivíduo dirige sua atividade sexual, sua maneira de se conduzir nessa ordem de coisas, o regime que ele se permite ou se impõe, as condições em que ele realiza os atos sexuais, a importância que ele lhes atribui na sua vida”, explica Foucault.⁹⁵ Desperta o campo da deontologia: enquanto na moral cristã, a conduta estará subordinada à obediência e a uma lei, na antiguidade grega se voltará mais para as condições e modalidades de seu uso.

[...] Trata-se muito mais de um ajustamento variado e no qual deve se levar em consideração diferentes elementos: um é o da necessidade e daquilo que a natureza tornou necessário; o outro, temporal e circunstancial, que é o da oportunidade, e o terceiro que é o *status* do próprio indivíduo.⁹⁶

⁹⁴ **História da sexualidade II: O uso dos prazeres.** p. 39.

⁹⁵ Idem, p. 51.

⁹⁶ Idem, p. 52.

O terceiro modo corresponde a uma ascese, uma atitude de interioridade para designar uma relação consigo, as formas com que a ética atua sobre o sujeito, não só para ajustar o comportamento a uma determinada moral, mas para transformar o indivíduo em sujeito moral de sua própria conduta. Na moral cristã, diz respeito a uma interioridade, ligada à noção de temperança; na moral grega antiga, refere-se a uma “forma ativa de domínio de si que permite resistir ou lutar e garantir sua dominação no terreno dos prazeres e dos desejos.”⁹⁷ Enquanto na moral cristã é vista como uma forma de se decifrar a alma humana, na moral grega é a maneira em que se dá o domínio de si.

O quarto modo corresponde à liberdade que se instaura como uma forma de relação de si para consigo. “A atitude do indivíduo em relação a si mesmo, a maneira pela qual ele garante sua própria liberdade no que diz respeito a seus desejos, a forma de soberania que ele exerce sobre si, são elementos constitutivos da felicidade e da boa ordem da cidade.”⁹⁸ Trata-se de um aspecto teleológico que visa a constituição do sujeito a um certo modo de ser. Na moral cristã, diz respeito à busca da santidade e da renúncia do eu; na moral grega antiga, à busca da liberdade associada a uma relação com a verdade.

Esta forma de problematização moral envolve uma relação de forças do indivíduo consigo mesmo no sentido da busca do domínio e do governo de si. É isso que corresponde, no último Foucault, a uma cultura das “práticas de si”, voltada à realização de um trabalho sobre si mesmo, descrito como “estética da existência”. É um exercício de elaboração de si que envolve uma orientação da conduta que implica fazer da própria vida uma obra de arte. O que se denota nesse modo de compreensão é que o cuidado de si remete às práticas de si como uma tecnologia que orienta a ação do próprio sujeito.

Indagado por Dreyfus e Rabinow sobre a substância da ética como um campo a ser trabalhado, Foucault deixa claro que:

[...] quando descrevo a *aphrodisia* em *Uso dos prazeres* é para mostrar que o aspecto relevante do comportamento sexual na ética grega é algo diferente da concupiscência da carne. Para os gregos, a substância ética eram atos relacionados ao prazer e ao desejo em sua unidade. E é muito diferente da carne, da carne cristã. A sexualidade é um terceiro tipo de substância ética.⁹⁹

⁹⁷ Idem, p. 61.

⁹⁸ Idem, p. 74.

⁹⁹ DREYFUS; RABINOW. *Op. cit.*, p. 263.

Na introdução de *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*, escrita em 1983 como um artigo e que circulou assim até a publicação do livro em maio de 1984, Foucault¹⁰⁰ argumenta a razão pela qual escolheu empreender uma pesquisa sobre a sexualidade como um recorte epistemológico que desencadeia um conjunto de práticas que levam indivíduos a atribuir sentido à conduta, aos deveres, aos saberes e sensações, que se apresentam sob a forma instituída da religião, da justiça, da educação e da medicina.

Tratava-se, em suma, de ver como se constitui, nas sociedades ocidentais modernas, uma “experiência”, de modo que os indivíduos puderam reconhecer-se como sujeitos de uma “sexualidade” que abre para campos muito diversos de conhecimento e que se articula a um sistema de regras cuja força de coerção é muito variável.¹⁰¹

Isso Foucault realiza a partir do seu próprio projeto investigativo: a relação saber-poder e os processos de assujeitamento, já levado a efeito nos campos da medicina e da psiquiatria, bem como do poder punitivo e das práticas disciplinares. Seu foco sempre foi identificar práticas discursivas que acompanham a formação dos saberes e as relações de poder. Sua preocupação é “analisar as práticas através das quais os indivíduos foram levados a voltar a atenção para si mesmos, a decifrar-se, a reconhecer-se e a assumir-se como sujeitos do desejo, estabelecendo de si para consigo mesmos uma certa relação que lhes permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser, seja ele natural ou decaído”.¹⁰² Ou seja, procura estabelecer uma hermenêutica de si, os modos de relação do sujeito consigo mesmo, através dos quais o indivíduo se constituía e se reconhecia a si mesmo como sujeito.

Esse projeto de fazer história, que investiga não os fatos, mas os “jogos de verdade” que permitem que o sujeito seja pensado, é um exercício filosófico em que se coloca em questão a necessidade de se lançar um outro olhar, como uma ascese, um exercício de si, no pensamento, “o trabalho crítico do pensamento sobre si mesmo”.¹⁰³ Ao procurar mostrar como os gregos problematizaram as

¹⁰⁰ Para a análise dessa parte, optou-se por seguir o artigo que circulou inicialmente, que hoje faz parte da coletânea *Ditos e escritos: O uso dos prazeres e as técnicas de si*. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos V: ética, sexualidade e política**. p. 192-217. Esse artigo corresponde à introdução de **História da sexualidade II: o uso dos prazeres**.

¹⁰¹ Idem, p. 193.

¹⁰² Idem, p. 194.

¹⁰³ Idem, p. 197.

práticas de si, a partir da atividade e dos prazeres sexuais, ele identifica os critérios de uma estética da existência.

Não é correto afirmar que a antiguidade grega não viu problemas nos aspectos relacionados à sexualidade, como a natureza do ato sexual, a monogamia, a homossexualidade e a abstenção. Ao contrário, as formas de problematização demonstram uma preocupação moralizadora que comporta uma certa austeridade. A primeira problematização aponta um certo temor do que o ato sexual pode acarretar na vida dos indivíduos. A segunda aponta um esquema de comportamento como uma virtude e um domínio de si. A terceira fala de um estereótipo ligado à noção de virilidade. E a quarta valoriza um modo de resistência ao prazer relacionado a um modo de acesso à verdade.

[...] é fácil perceber que cada uma dessas grandes figuras da austeridade sexual se relaciona com um eixo da experiência e com um conjunto de relações concretas com o corpo, com a questão da saúde, e, por trás desta, com o jogo da vida e da morte; relação com o outro sexo, com a questão da esposa como parceira privilegiada, e, por trás dela, com todo o jogo de instrução familiar e do laço que ela cria: relação com o seu próprio sexo, com a questão dos parceiros que se podem escolher, e o problema do ajustamento entre os papéis sociais e papéis sexuais; enfim, relação com a verdade, na qual se coloca a questão das condições espirituais que permitem ter acesso à sabedoria.¹⁰⁴

Foucault, então, inicia uma definição do que entende por campo da moral. Para ele, este termo comporta uma ambiguidade: tanto pode descrever o código moral como a moralidade dos comportamentos. Uma coisa é o conjunto de valores e regras propostos aos indivíduos e outra coisa é o comportamento real dos indivíduos em relação a esse conjunto de valores e regras. Porém, um terceiro modo precisa ser levado em consideração: a maneira como é preciso se conduzir ou o modo como o sujeito se constitui a si mesmo, não como agente, mas como sujeito da moral.

Os modos de problematização da moral grega antiga estão voltados para essa terceira possibilidade de compreender a moral. Sendo assim, o que Foucault chama de “determinação da substância ética” é a matéria principal da conduta moral, o que faz com que o indivíduo constitua um dado aspecto como definidor de sua conduta. Os “modos de sujeição” têm a ver com a maneira pela qual o indivíduo estabelece relações com uma determinada regra e se vê na obrigação de colocá-la em prática. Há também as formas de elaboração do trabalho ético sobre

¹⁰⁴ Idem, p. 210.

si mesmo, como uma tentativa de transformar a si mesmo em sujeito moral de sua conduta. Há ainda o que Foucault denomina de “teleologia do sujeito moral”, uma vez que uma ação é moral por estar inserida e por ocupar um lugar no conjunto de uma conduta, que visa à constituição de um modo de ser, característico do sujeito moral.

Foucault está preocupado em fazer um levantamento da maneira como os indivíduos são historicamente chamados a se constituírem como sujeitos da conduta moral, como o indivíduo circunscreve sua posição em relação ao preceito que acata, como determina para si um modo de ser que vale como realização e que oriente a maneira como age sobre si mesmo, como se conhece, como se avalia, como se aperfeiçoa e como se transforma. A ação moral, portanto, está vinculada a um conjunto de práticas e de técnicas ligadas à constituição de si, de maneira que “não há constituição do sujeito moral sem ‘modos de subjetivação’ e sem uma ‘ascética’ ou ‘práticas de si’ que os fundamentem”.¹⁰⁵

[...] essa história será a dos modelos propostos para a instauração e o desenvolvimento das relações consigo próprio, para a reflexão sobre si, para o conhecimento, o exame, para a decifração de si por si, para as transformações que se busca operar em si mesmo. Eis aqui o que se poderia chamar de história da “ética” e da “ascética”, entendida como história das formas de subjetivação moral e das práticas de si que são destinadas a garanti-la.¹⁰⁶

Para Foucault, há uma distinção entre uma concepção moral orientada para o código e uma moral orientada para a ética. Quando se prioriza o conjunto de leis, regras e preceitos morais, a subjetivação se realiza dentro de um aspecto jurídico, em que o sujeito se vê obrigado a se submeter ao código sob pena de sofrer punição. Ele vê como um erro interpretar a moral cristã por esse viés, embora tenha havido uma profunda judicialização¹⁰⁷ da conduta moral. Contra essa tendência, levantaram-se movimentos os quais denominou como “espirituais” e “ascéticos”, antes da Reforma Protestante.

Numa moral orientada para uma ética, “a ênfase é posta então nas formas de relação consigo próprio, nos procedimentos e técnicas por meio das quais ele as elabora, nos exercícios pelos quais ele se propõe a si mesmo como objeto a conhecer, e nas práticas que permitem transformar seu próprio modo de ser”.¹⁰⁸ A

¹⁰⁵ Idem, p. 214.

¹⁰⁶ Idem, p. 214.

¹⁰⁷ A palavra que Foucault usa foi traduzida em português para “juridificação”.

¹⁰⁸ *Op. cit.*, p. 215.

história do cristianismo foi marcada por ambas as concepções (em algumas ocasiões, uma esteve em conflito com a outra, em outras elas se justapõem ou se complementam), enquanto que a moral da antiguidade greco-romana foi orientada para as práticas de si e para uma ascese.

A ênfase é posta na relação consigo mesmo que permite não se deixar levar pelos apetites e prazeres, que permite proteger-se contra seu domínio e superioridade, manter seus sentidos em um estado de tranquilidade, manter-se livre de qualquer escravização interna em relação às paixões, e atingir um modo de ser que pode ser definido pelo gozo pleno de si mesmo ou pela perfeita soberania sobre si mesmo.¹⁰⁹

Isso justifica o seu interesse na pesquisa, que vai se completar com a indagação sobre “de que modo, na continuidade, na transferência ou na modificação dos códigos, as formas de relação consigo mesmo (e as práticas de si que a elas correspondem) foram definidas, modificadas, elaboradas e diversificadas.”¹¹⁰ O próximo passo de sua investigação será verificar sobre de que modo a subjetivação foi definida e transformada desde o período do pensamento clássico até a constituição do pensamento cristão e a concepção do que chama de pastoral cristã.

Em entrevista concedida em 1984,¹¹¹ Foucault reconhece que toda a sua pesquisa, tanto nos domínios da loucura e dos sistemas de punição, quanto na sexualidade, procurou analisar de que modo as relações de saber-poder se inserem num jogo de verdade e afetam a constituição do sujeito. Ao investigar a maneira como isso se deu na antiguidade greco-romana e na passagem para o cristianismo, Foucault identifica um processo lento de mudança. Para os antigos, a vontade de um sujeito moral estava voltada para a busca de uma ética da existência em que o indivíduo empreendia um esforço para afirmar a sua liberdade e para dar à sua vida uma forma de se ver e de ser reconhecido pelos outros como um exemplo. Na passagem para o cristianismo, substitui-se uma moral baseada nas práticas de si para consigo por uma moral baseada na obediência a um código.

¹⁰⁹ Idem, p. 216.

¹¹⁰ Idem, p. 216-217.

¹¹¹ Uma estética da existência. In: Idem, p. 288-293.

1.3.2

O cuidado de si

No terceiro volume da *História da sexualidade*, em que aborda o cuidado de si, Foucault vai se ocupar com uma questão que domina a época helenística, principalmente nos dois primeiros séculos de nossa era: a necessidade de se dar atenção a si mesmo. Foi nesse período que Foucault identificou uma valorização do cuidado de si e a intensificação das relações de si para consigo. Os gregos possuíam uma expressão que descrevia esse campo de investigação com o qual o pensamento foucaultiano se ocupou: *epimeleia heautou*. Foucault explicou que “não significa simplesmente estar interessado em si mesmo, nem implica uma certa tendência à autoafeição e ao autofascínio. [...] significa trabalhar ou estar preocupado com alguma coisa”.¹¹² Em outras palavras, descreve uma espécie de atividade e implica o domínio de um saber e de uma técnica.

Ao contrário do que se possa pensar, essa atitude não reforça o individualismo, mas se insere num conjunto de práticas sociais. Exemplificando com o comportamento dos epicuristas, Foucault identifica que a problematização dos modos de conduta dizia respeito a determinados saberes que eram úteis a esse cuidado de si: “se somos capazes de compreender exatamente a necessidade do mundo, neste caso, podemos governar as paixões de um modo muito mais adequado.”¹¹³ Lembrando também os estoicos, Foucault conclui que “o verdadeiro si é definido apenas por aquilo que podemos ser mestre”.¹¹⁴

Isso difere da concepção cristã sobre os desejos que conduz a uma incerteza do que se passa na alma humana, que somente pode ser desvendada a partir de um procedimento hermenêutico. Nesse sentido, os cristãos tomaram emprestado um conjunto de práticas de austeridade que os antigos desenvolveram, marcadas por renúncias, interdições e proibições, e que passou a fazer parte do que se tem como ética cristã. Para a antiguidade, a austeridade não era imposta ao

¹¹² DREYFUS; RABINOW. *Op. cit.*, p. 268.

¹¹³ Idem, p. 269.

¹¹⁴ Idem, p. 269.

indivíduo, mas colocada como uma questão de escolha em favor de sua própria existência. “As pessoas decidem por si mesmas se cuidam de si ou não.”¹¹⁵

O cuidado de si na antiguidade não consistia em satisfazer um objetivo de alcançar a eternidade ou uma satisfação após a morte, mas em conferir determinados valores à própria vida, fazer da própria vida uma obra de arte. Não era, portanto, uma imposição civil ou religiosa. O cristianismo, porém, substituiu a ideia de um si que deveria ser criado como uma obra de arte por um si que deveria ser renunciado. Isso não significa que a cultura de si tenha desaparecido. Rejeita-se, no pensamento foucaultiano dessa fase, a ideia de uma ruptura moral entre uma antiguidade que poderia ser tolerante e um cristianismo intransigente. Foucault afirma que “encontramos diversos elementos que foram simplesmente integrados, deslocados, reutilizados no cristianismo. [...] a cultura de si foi [...] operacionalizada para o exercício de um poder pastoral”.¹¹⁶ Para Foucault, o cuidado de si se transformou em um cuidado dos outros, que era a função pastoral.

Dreyfus e Rabinow assim definem essa transição para o cristianismo conforme abordada por Foucault em *O cuidado de si*:

[...] Os cristãos separaram radicalmente prazer e desejo, apropriando-se das técnicas clássicas do cuidado de si em nome de uma constante preocupação com a verdade oculta e os perigos do desejo. As técnicas clássicas de austeridade, que eram um meio de maestria de si, foram transformadas em técnicas cujo propósito era a purificação do desejo e a eliminação do prazer de modo a transformar a austeridade num fim em si mesmo. Então, os cristãos tomaram um antigo conjunto de práticas como uma forma à qual atribuíram um novo conteúdo e um novo objeto.¹¹⁷

Foucault, em *O cuidado de si*, está preocupado com uma forma corrente de pensar, em que a reflexão de filósofos e a orientação de médicos sobre os prazeres e a conduta sexual apresentam algo novo e singular. Ele diz:

[...] o que marca nos textos dos primeiros séculos – mais do que novas interdições sobre os atos – é a insistência sobre a atenção que convém ter para consigo mesmo; é a modalidade, a amplitude, a permanência, a exatidão da vigilância que é solicitada; é a inquietação com todos os distúrbios do corpo e da alma que é preciso evitar por meio de um regime austero; é a importância que se deve respeitar a si mesmo, não simplesmente em seu *status*, mas em seu próprio ser racional, suportando a privação dos prazeres ou limitando seu uso ao casamento ou à procriação.¹¹⁸

¹¹⁵ Idem, p. 270.

¹¹⁶ Idem, p. 276.

¹¹⁷ Idem, p. 281.

¹¹⁸ FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade III: O cuidado de si**. Rio de Janeiro: Graal, 1995. p. 46-47.

Poderia se supor que essa austeridade fosse resultado de um cuidado com aspectos da vida privada, aos valores da conduta pessoal e até mesmo com um interesse por si próprio. Entretanto, as doutrinas que mais tratavam da austeridade insistiam na necessidade de uma abertura para as relações humanas, na sociedade e na família, e denunciavam as práticas que pudessem levar ao isolamento e a um comportamento que fosse complacente e egoísta. O que Foucault chama de cultura de si está ligado a uma arte da existência, descrita como *techne tou biou*, dominada pelo princípio “que fundamenta a sua necessidade, comanda o seu desenvolvimento e organiza a sua prática”.¹¹⁹

O tema do cuidado de si teve maior expressividade com a maneira como Sócrates o desenvolve no *Alcebiades*: o filósofo clássico mostra ao jovem ambicioso que é uma presunção querer governar a cidade sem ter aprendido o que é necessário para governar a si mesmo. É esse modo de abordagem que será retomado posteriormente, no pensamento do período helenístico, como uma cultura de si, em que o princípio do cuidado de si adquire um alcance geral. Nesse sentido, ocupar-se consigo passa a ser um imperativo, conforme dirão mais adiante pensadores como Zenão e Plutarco: “Aqueles que querem salvar-se devem viver cuidando-se sem cessar.”¹²⁰ Esse princípio tomou a forma de uma atitude, uma maneira de comportar-se, uma forma de viver. Além disso, desenvolveu-se em procedimentos e práticas estimuladas por conselhos e orientações que eram ensinados, aperfeiçoados e refletidos. Constituiu, enfim, “uma prática social, dando lugar a relações interindividuais, a trocas e comunicações e até mesmo a instituições; ele proporcionou, enfim, um certo modo de conhecimento e a elaboração de um saber”.¹²¹

O tema do cuidado de si se insere num contexto de elaboração filosófica, ao compreender o ser humano como o ser a quem foi confiado o cuidado de si. Para Epicteto, o cuidado de si é visto como uma oportunidade de se assegurar a liberdade, obrigando o indivíduo a tomar a si próprio como objeto de si mesmo. Isso é “um princípio válido para todos, todo o tempo e durante toda a vida”.¹²² Não se refere a uma preocupação, mas a um conjunto de ocupações. Implica um

¹¹⁹ Idem, p. 49.

¹²⁰ Citado por Foucault em Idem, p. 51.

¹²¹ Idem, p. 50.

¹²² Idem, p. 53.

trabalho de cuidados que demanda um certo tempo, que é preenchido por exercícios, tarefas e atividades diversas. Envolve meditações, leituras e anotações que são vistos como uma “escrita de si”, uma série de atividades ligadas à palavra e à escrita que estão relacionadas ao trabalho de si para consigo e para com os outros. Isso quer dizer que “não constitui um exercício de solidão, mas sim uma verdadeira prática social”.¹²³

Foucault identifica diferentes funções na sociedade romana que se intercambiavam, por uma mesma pessoa ou várias, para exercerem o papel de guias desse exercício e das práticas do cuidado de si, de tal maneira que “aparece como uma intensificação das relações sociais”.¹²⁴ Trata-se, portanto, de um cuidado da alma “que comporta a possibilidade de um jogo de trocas com o outro e um sistema de obrigações recíprocas”.¹²⁵

Foucault entende que, na cultura grega antiga, o cuidado de si já se encontrava relacionado com o pensamento e a prática médica. No mundo romano, esta ligação se fortaleceu ainda mais. O conceito de “*pathos*” é um elemento central para essa aproximação, que pode ser aplicável tanto “à paixão como à doença física, à perturbação do corpo como ao movimento involuntário da alma”. Refere-se a um estado de passividade, um modo de afecção que perturba o equilíbrio do corpo e que toma a forma de um movimento que é capaz de arrebatá-la alma. Em torno dessa noção, construiu-se todo um esquema de análise de forma intensa para os cuidados do corpo e da alma, que serve de guia comum para a medicina do corpo e para os cuidados da alma. Foucault entende aí uma aproximação entre medicina e moral em que o indivíduo se reconheça como doente ou ameaçado pela doença.

[...] A prática de si implica que o sujeito se constitua face a si próprio, não como um simples indivíduo imperfeito, ignorante e que tem necessidade de ser corrigido, formado e instruído, mas sim como indivíduo que sofre de certos males e que deve fazê-los cuidar, seja por si mesmo, ou por alguém que para isso tem competência. Cada um deve descobrir que está em estado de necessidade, e que lhe é necessário receber medicação e socorro.¹²⁶

Na prática do cuidado de si, o conhecimento de si é importante, desenvolvido a partir de exercícios e exames, como a abstinência do que é

¹²³ Idem, p. 57.

¹²⁴ Idem, p. 59.

¹²⁵ Idem, p. 59.

¹²⁶ Idem, p. 62-63.

supérfluo, o exame da consciência para assegurar uma conduta sábia e o pensamento que se pensa, de tal maneira que possa assegurar a escolha livre e razoável do sujeito. O objetivo dessas práticas é promover uma conversão de si, ou seja, “o fim principal a ser proposto para si próprio deve ser buscado no próprio sujeito, na relação de si para consigo”.¹²⁷ É um deslocamento do olhar, uma trajetória escapando das relações de sujeição ao voltar-se para si mesmo como um lugar seguro, que permite afastar-se das preocupações exteriores, evitar a ambição, superar o temor do futuro, bem como passar em revista o passado e estabelecer com ele uma relação que não seja perturbadora.

[...] E a experiência de si que se forma nessa posse não é simplesmente a de uma força dominada, ou de uma soberania exercida sobre uma força prestes a se revoltar; é a de um prazer que se tem consigo mesmo. Alguém que conseguiu, finalmente, ter acesso a si próprio é, para si, um objeto de prazer. [...]¹²⁸

A austeridade presente nas reflexões sobre a moral e o prazer nos primeiros séculos da nossa era não devem ser vistos, portanto, como uma interdição, como algo que visa barrar o desejo, mas como a maneira pela qual o indivíduo deve se constituir como sujeito moral. Visa à soberania do indivíduo sobre si mesmo, em que essa soberania não se restringe a uma dominação, mas a um prazer e a estar livre de perturbação.

Foucault reconhece, em entrevista concedida em 1984, que o problema que o envolveu, principalmente em relação aos cursos no Collège de France em sua última fase, foi “saber como o sujeito humano entrava nos jogos de verdade, tivessem estes a forma de uma ciência ou se referissem a um modelo científico, ou fossem como os encontrados nas instituições ou nas práticas de controle”.¹²⁹ É nesse contexto que se insere o tema do cuidado de si, que na sua última fase será tratado a partir do conjunto das práticas de si. O que Foucault chama de jogos de verdade se refere a uma prática ascética, um exercício de si sobre si tendo em vista construir um certo modo de ser. É preciso, no entanto, evitar o risco de fazer uso da noção de uma essência humana original, um tipo ou uma natureza humana que foi aniquilada ou mascarada a partir de mecanismos de repressão através de

¹²⁷ Idem, p. 69.

¹²⁸ Idem, p. 72.

¹²⁹ A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos V: ética, sexualidade, política**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 264. A abordagem sobre o cuidado de si, a partir deste ponto da pesquisa, se dará com base nessa entrevista concedida por Foucault no ano de sua morte.

um processo histórico que pode ser restaurado a partir de mecanismo de liberação.¹³⁰ Para ele, esse tipo de compreensão precisa ser superado através das práticas de liberdade e não dos processos de liberação. A questão ética se encontra na definição das práticas de liberdade.

Foucault identifica que, nas relações humanas, há um conjunto de relações de poder exercidas entre indivíduos no contexto das instituições sociais sob a forma de fatos ou de estados de dominação nos quais as relações de poder se encontram bloqueadas e cristalizadas. Nesses estados de dominação, a liberação pode tornar-se condição para a prática da liberdade, abrindo um campo para novas relações de poder que precisam ser controladas por práticas de liberdade, mas não faz surgir uma relação consigo que possa ser considerada satisfatória ou completa.

O cuidado de si foi tratado na antiguidade greco-romana como o modo através do qual a liberdade individual é pensada como ética. Foucault diz que “a liberdade é a condição ontológica da ética. Mas a ética é a forma refletida assumida pela liberdade”.¹³¹ Para Foucault, no entanto, essa noção de um ocupar-se de si foi entendida como um amor próprio, uma forma de egoísmo que se contrapõe à relação com o outro. Embora tenha ocorrido durante o período do cristianismo, esse modo de entender o cuidado de si não é resultado de uma mentalidade cristã. Para o cristianismo, a salvação é uma forma de cuidado de si que é entendida como uma renúncia de si. Isso é paradoxal com o pensamento grego e romano para quem:

[...] para se conduzir bem, para praticar adequadamente a liberdade, era necessário se ocupar de si mesmo, cuidar de si, ao mesmo tempo para se conhecer – eis o aspecto familiar do *gnôthi seauton* – e para se formar, superar-se a si mesmo, para dominar em si os apetites que poderiam arrebatá-lo. [...] ¹³²

Outro aspecto aprofundado por Foucault é o fato de que o cuidado de si está vinculado a um conhecimento de si e o saber de um determinado conjunto de regras e princípios que são tomados como verdades e prescrições. Na tradição platônica, o problema remete a uma atitude da alma de voltar o olhar para si mesma. Para os estoicos, é um exercício de aprendizagem de um certo número de doutrinas tidas como princípios fundamentais das regras de conduta, como um

¹³⁰ Foucault estabelece uma distinção entre liberação e libertação. Para ele, liberar-se não tem o mesmo sentido de ser livre, como pressupõe a ideia de libertação.

¹³¹ Idem, p. 267.

¹³² Idem, p. 268.

logos que diz espontaneamente o que fazer em cada situação. “[...] você terá se tornado o *logos* ou o *logos* terá se tornado você.”¹³³

Essa maneira de lidar com a liberdade consistia no problema ético em que o *êthos* corresponde à maneira de ser e de se conduzir que pudesse ser visível ao outro. Esse *êthos* envolve os hábitos, a aparência, a maneira de caminhar, o temperamento com que enfrenta os acontecimentos vividos. “O homem que tem um belo *êthos*, que pode ser admirado e citado como exemplo, é alguém que pratica a liberdade de uma certa maneira.”¹³⁴ Para isso, faz-se necessário todo um trabalho de si sobre si mesmo.

A preocupação com a liberdade era oposta à condição de escravo. Ser livre significava não ser escravo, e isso abrangia inclusive a escravidão de si mesmo e dos desejos, o que implica estabelecer um domínio sobre si. Contudo, por se tratar de uma ética, o cuidado de si torna-se mais complexo, uma vez que o *êthos* individual se realiza como um cuidado dos outros. A preocupação da relação com o outro está presente ao longo do desenvolvimento do cuidado de si, visto que esse *êthos* também implica ocupar um lugar na vida social e nas relações interpessoais, tanto para exercer uma posição de influência como para as relações de amizade.

Não somente a escravidão era um perigo para esse cuidado de si. Foucault lembra outro problema que envolve a prática da liberdade, que é o abuso de poder. Consiste em impor aos outros tudo aquilo que escraviza o próprio indivíduo: suas fantasias, seus apetites e seus desejos. Quem impõe aos outros um poder indevido e tirânico é escravo de si mesmo, pois “é o poder sobre si que vai regular o poder sobre os outros”.¹³⁵ O problema do abuso de poder aparecerá posteriormente quando o amor de si for tratado como uma das origens das faltas morais. Foucault encontrará esse modo de compreender em Gregório de Nissa, no século IV, para quem o cuidado de si corresponde a uma renúncia ao amor de si que poderia provocar uma negligência ao outro e até mesmo a um abuso de poder sobre o outro.

Para Foucault, o maior problema que envolve o cristianismo em relação ao cuidado de si está no modo de conceber a salvação depois da morte. Embora a

¹³³ Idem, p. 269.

¹³⁴ Idem, p. 270.

¹³⁵ Idem, p. 272.

busca pela salvação na fé cristã possua o sentido do cuidado de si, isso difere da abordagem desenvolvida pelo pensamento greco-romano ao tratar do tema: cuidado de si, para a filosofia ocidental, tem a ver com a busca de um modo de ser que seja benéfico ao outro.¹³⁶

1.3.3

Acesso à verdade

Como tem sido assinalado, a preocupação de Foucault ao tratar da temática da subjetividade é, em última análise, verificar a relação possível entre sujeito e verdade. Com a *História da loucura*, já em 1961, ele identifica um campo de investigação das experiências em que uma cultura expõe valores que lhes são característicos. Isso desperta o interesse pelo surgimento do que poderia se chamar de “o homem verdadeiro”. Ao analisar essa primeira atitude, Alexandre Filordi de Carvalho reconhece que, no trabalho de Foucault, há um interesse no fato de que “as percepções da loucura que vão se modificando também alteram a relação do homem com a verdade até chegar ao ponto em que, por não ser mais o louco considerado insano, mas alienado, aquele que, sendo o que é, carrega um outro”.¹³⁷ Implica que:

[...] o homem não é mais considerado numa espécie de recuo absoluto em relação à verdade; ele é, aí, sua verdade e o contrário de sua verdade; é ele mesmo e outra coisa que não ele mesmo; é considerado na objetividade do verdadeiro, mas é verdadeira subjetividade; está mergulhado naquilo que é sua perdição, mas só entrega aquilo que quiser entregar; é inocente porque não é aquilo que é, e culpado por ser aquilo que não é.¹³⁸

É isso que remete à compreensão que norteará o entendimento sobre a verdade no último Foucault, cujas bases foram lançadas desde o início. Esse modo de ver é que permite notar que “o ser humano não se caracteriza por um certo relacionamento com a verdade, mas detém, como pertencente a ele de fato,

¹³⁶ Cf. Idem, p. 273.

¹³⁷ CARVALHO, A. F. *História e subjetividade no pensamento de Michel Foucault*. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007. p. 35

¹³⁸ FOUCAULT, Michel. *História da loucura na idade clássica*. p. 573.

simultaneamente ofertada e ocultada, uma verdade”.¹³⁹ Pertencer a uma verdade corresponde a estar inserido em um certo ordenamento, numa rede de saberes, num espaço histórico que permite que se estabeleça um modo de ser que pode se tornar conhecido e pensado.

Na aula inaugural do Collège de France, em 1970, Foucault faz uma distinção entre verdade e vontade de verdade, na medida em que a verdade tenha se deslocado, ainda na antiguidade grega, do ato de enunciação para o próprio enunciado, como um critério que permite distinguir o verdadeiro do falso.

Como se poderia razoavelmente comparar a força da verdade com separações que, de saída, são arbitrárias, ou que ao menos, se organizam em torno de contingências históricas; que não são apenas modificáveis, mas estão em perpétuo deslocamento; que são sustentadas por todo um sistema de instituições que as impõem e reconduzem; enfim, que não se exercem sem pressão, nem sem ao menos uma parte de violência.¹⁴⁰

Jürgen Habermas entende que a verdade para Foucault é “um pérfido mecanismo de exclusão já que só funciona sob a condição de permanecer oculta a vontade de verdade que nele se impõe em cada caso”.¹⁴¹ Os critérios de validade que fazem a distinção entre verdadeiro e falso se baseiam em regras que estão subjacentes e que constituem o discurso. Diz Habermas: “As próprias estruturas que possibilitam a verdade não podem ser verdadeiras ou falsas, de modo que só é possível perguntar pela função da vontade expressa nelas, assim como pela genealogia dessa vontade com base em um plexo de práticas de poder”.¹⁴²

Foucault se apropria da noção de vontade de verdade de Nietzsche, em que a legitimação do discurso da ciência ou mesmo a pretensão de uma cientificidade se dá por meio de um controle. “Essa incondicionada vontade de verdade: o que é ela?”, indaga Nietzsche. “É a vontade de não se deixar enganar? É a vontade de não enganar? Pois também desta última maneira poderia ser interpretada a vontade de verdade: pressuposto que sob a generalização ‘eu não quero enganar’ esteja incluído também o caso particular ‘eu não quero me enganar’”.¹⁴³ Mais adiante, Nietzsche dirá: “consequentemente, ‘vontade de verdade’ não quer dizer ‘eu não quero me deixar enganar’, mas sim – não há nenhuma escolha – ‘eu não

¹³⁹ Idem, p. 575.

¹⁴⁰ FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 2005. p. 13-14.

¹⁴¹ HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 347.

¹⁴² Idem, p. 348.

¹⁴³ NIETZSCHE, Friedrich W. A gaia ciência. In: **Obras incompletas**. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 212.

quero enganar, nem sequer a mim mesmo’: – e com isso estamos no terreno da moral.”¹⁴⁴

Para Foucault, no entanto, essa vontade de verdade tende a exercer uma espécie de pressão e uma forma de coerção sobre os outros discursos, responsável pela separação entre o verdadeiro e o falso e que assume os procedimentos de exclusão. Ele diz que é “como se para nós a vontade e suas peripécias fossem mascaradas pela própria verdade em seu desenrolar necessário”.¹⁴⁵ Nesse sentido, “o discurso verdadeiro, que a necessidade de sua forma liberta do desejo e libera do poder, não pode reconhecer a vontade de verdade que o atravessa; e a vontade de verdade, essa que se impõe a nós há bastante tempo, é tal que a verdade que ela quer não pode deixar de mascará-la”.¹⁴⁶ Ou seja, o verdadeiro não se define pela conformidade com uma coisa nem com a correspondência entre duas coisas, mas por uma ordem que se apresenta nas coisas como uma lei interior e que emerge a partir de um olhar e de uma enunciação.¹⁴⁷ Dito de outro modo: “A verdade está no discurso, e não no homem, porquanto este emerge na historicidade do próprio discurso.”¹⁴⁸

Isso implica dizer que o problema da verdade é tratado a partir do modo como a subjetivação é problematizada. Deleuze registra que:

[...] *O uso dos prazeres* tira a conclusão de todos os livros precedentes quando mostra que o verdadeiro só se dá ao saber através de “problematizações” e que as problematizações só se criam a partir de “práticas”, práticas de ver e práticas de dizer. Essas práticas, o *processus* e o procedimento constituem o processo do verdadeiro, “uma história da verdade”.¹⁴⁹

Para Foucault, a verdade não existe fora de uma relação de poder. “A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder.”¹⁵⁰ Diz respeito a um regime de verdade que cada sociedade mantém, um conjunto de procedimentos que são regulados

¹⁴⁴ Idem, p. 213

¹⁴⁵ FOUCAULT, Michel. *Op. cit.*, p. 19-20.

¹⁴⁶ Idem, p. 20.

¹⁴⁷ “A ordem é ao mesmo tempo aquilo que se oferece nas coisas como sua lei interior, a rede secreta segundo a qual elas se olham de algum modo umas às outras e aquilo que só existe através do crivo de um olhar, de uma atenção, de uma linguagem.” FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. XVI.

¹⁴⁸ CANDIOTTO, Cesar. **Foucault e a crítica da verdade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. p. 29.

¹⁴⁹ DELEUZE, Gilles. **Foucault**. *Op. cit.*, p. 73.

¹⁵⁰ FOUCAULT, Michel. Verdade e poder. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1995. p. 12. Entrevista publicada em 1977.

para a vida em sociedade, que orientam a formação dos discursos, os mecanismos de controle que identificam o verdadeiro, os procedimentos que permitem o acesso à verdade e o que define quem tem a capacidade de dizer o que é verdadeiro.

[...] a “verdade” é centrada na forma de discurso científico e nas instituições que o produzem; está submetida a uma constante incitação econômica e política (necessidade de verdade tanto para produção econômica, quanto para o poder político); é objeto, de várias formas, de uma imensa difusão e de um imenso consumo (circula nos aparelhos de educação ou de informação, cuja extensão no corpo social é relativamente grande, não obstante algumas limitações rigorosas); é produzida e transmitida sob o controle, não exclusivo, mas dominante, de alguns grandes aparelhos políticos ou econômicos (universidade, exército, escritura, meios de comunicação); enfim, é objeto de debate político e de confronto social (as lutas “ideológicas”).¹⁵¹

O que Foucault entende por verdade, portanto, refere-se a um conjunto de procedimentos que se encontram regulados para a produção, ordenamento, circulação e funcionamento de enunciados. “A verdade está circularmente ligada a sistemas de poder que a produzem e a apoiam, e a efeitos de poder que ela induz e que a reproduzem.”¹⁵²

Em sua última fase, Foucault está empenhado em descobrir de que maneira um saber se constitui e quais as relações que o pensamento mantém com a verdade. Ele dirá: “O que procuro fazer é a história das relações que o pensamento mantém com a verdade; a história do pensamento, uma vez que ela é pensamento sobre a verdade.”¹⁵³ E isso ele fez através da problematização da subjetividade como um conjunto de práticas discursivas e não discursivas que permite que uma coisa entre em um jogo de verdade e se constitua como objeto para o pensamento.

Ao investigar os modos como o sujeito entra em um determinado jogo de verdade, Foucault aborda a questão do saber-poder a partir de instrumentos que permitem que os sujeitos se constituam, que são as práticas de si, o que chama de jogos de verdade. Como o sujeito não é uma substância, mas uma forma que se constitui a partir de relações e interferências, Foucault está interessado em como diferentes formas de sujeito são construídas historicamente em relação aos jogos de verdade. Uma vez que as relações de poder estão presentes em todo o campo

¹⁵¹ Idem, p. 13.

¹⁵² Idem, p. 14.

¹⁵³ FOUCAULT, Michel. O cuidado com a verdade. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos V: ética, sexualidade, poder**. p. 241. Entrevista publicada em maio de 1984.

social e que há ainda estados de dominação, Foucault percebe que sempre há possibilidades de liberdade e de resistência.

As práticas não são coisas que o indivíduo invente, mas “são esquemas que ele encontra em sua cultura e que lhe são propostos, sugeridos, impostos por sua cultura, sua sociedade e seu grupo social”.¹⁵⁴ São esquemas prontos, inseridos nas relações humanas – que é no que consiste de fato as relações de poder –, que envolvem as ações que cada um procura exercer para dirigir sua própria conduta e a conduta do outro. Para que haja uma relação de poder e não uma relação de dominação, é preciso que haja, de um lado, formas de liberdade e, de outro, possibilidades de resistência.

Os jogos de verdade, por sua vez, estão relacionados a um conjunto de regras de produção da verdade, que são procedimentos que conduzem a resultados que podem ser verdadeiros ou falsos, válidos ou não, ganhos ou perdas, em função dos próprios princípios ou regras. Há jogos de verdade que visam à construção de uma verdade e há aqueles que visam a uma descrição. Sendo assim, quem diz a verdade? “Indivíduos que são livres, que organizam um certo consenso e se encontram inseridos em uma certa rede de práticas de poder e de instituições coercitivas.”¹⁵⁵ Aquele que tem a possibilidade de formular a verdade tem também o poder de expressá-la como quiser.

Dentre as práticas e exercícios que possibilitam o acesso à verdade, alguns chamam a atenção de Foucault. Em conferência proferida em 1978 – cujo tema ficou conhecido pela pergunta: o que é a crítica? – reconhece que a modernidade inaugurou “uma certa maneira de pensar, de dizer, de agir igualmente, uma certa relação com o que existe, com o que se sabe, o que se faz, uma relação com a sociedade, com a cultura, uma relação com os outros também, e que se poderia chamar, digamos, de atitude crítica”.¹⁵⁶

O que chama de atitude crítica consiste numa prática ou uma virtude que se relaciona diretamente com a verdade enquanto um devir. O papel da crítica tem a função de análise das condições de exercício da razão e de definição do presente a que se pertence. Isso leva à consideração de que:

¹⁵⁴ FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de si como prática de liberdade. In: idem, p. 276.

¹⁵⁵ Idem, p. 283.

¹⁵⁶ FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*. **Bulletin de la Société française de philosophie**. Vol. 82, nº 2, abr/jun 1990. p. 36. Conferência proferida em 27 de maio de 1978.

Estamos na era de uma racionalidade dividida, fendida, de certo modo por dentro: cada vez mais totalizante, mas constantemente confrontada com o intotalizável (este é o paradoxo liberal). Daí a possibilidade de novas formas de luta. A crítica é igualmente, com efeito – é seu terceiro sentido – a experiência permanente de ultrapassagem, que precisa ser reencenada, das linhas de crise que atravessam um sistema (suas fronteiras).¹⁵⁷

Ele procura entender essa atitude a partir do que chamou de pastoral cristã: um conjunto de ações empreendidas pela igreja que permitem que cada indivíduo seja governado ou conduzido no que diz respeito à salvação, o que demandaria a obediência como exigência.

Esta operação de direcionamento à salvação numa relação de obediência a alguém deve se fazer numa tripla relação com a verdade: verdade entendida como dogma; verdade também na medida em que esse direcionamento implica um certo modo de conhecimento particular e individualizante dos indivíduos; e, enfim, na medida em que esse direcionamento se desdobra como uma técnica reflexiva comportando regras gerais, conhecimentos particulares, preceitos, métodos de exame, confissões, entrevista etc.¹⁵⁸

Tratava-se de uma arte de governar os homens que conferia uma direção da consciência. Essa prática sofreu um deslocamento do foco religioso para domínios diversos, incluindo aí desde a arte de governar a família, até mesmo a arte de governar o corpo, o Estado etc. Essa governamentabilidade é que despertará uma outra questão: como não ser governado? Esse movimento é o que dá lugar, no limiar dos séculos XVI e XVII ao que pode chamar de atitude crítica: “a arte de não ser de tal forma governado.”¹⁵⁹ Foi isso que deu lugar a um conjunto de articulações que suscitaram o desenvolvimento de reflexões e de metodologias e que resultaram no modo em que se passou a tratar da relação entre poder, verdade e sujeito.

E se a governamentabilidade é mesmo esse movimento pelo qual se tratasse na realidade mesma de uma prática social de sujeitar os indivíduos por mecanismos de poder que reclamam de uma verdade, pois bem, eu diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade; pois bem, a crítica será a arte da não servidão voluntária, aquela da indocilidade refletida. A crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo do que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade.¹⁶⁰

¹⁵⁷ SENELLART, M. A crítica da razão governamental de Michel Foucault.

¹⁵⁸ FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*. p. 37.

¹⁵⁹ Idem, p. 39

¹⁶⁰ Idem, p. 41.

Foucault procurou entender a proposta de Kant para que a humanidade chegue a sua idade adulta. É pela coragem de não se deixar ser dirigido por um outro que lhe diz “obedeça” que se descobre o princípio da autonomia, em que o sentido de obedecer está fundado nessa mesma autonomia, uma coragem de saber que consiste em reconhecer os limites do conhecimento. Uma autonomia que traz em si mesma a ideia da obediência. O tema da governamentalidade será retomado mais tarde no último curso que ministrou no Collège de France, de 1983 a 1984: *A coragem da verdade*.¹⁶¹

Essa preocupação também esteve presente no curso ministrado entre 1979 e 1980, *O governo dos vivos*,¹⁶² quando procurou aprofundar a noção de governo como um conjunto de técnicas e procedimentos que foram usados para dirigir a conduta das pessoas a partir das práticas de exame de consciência e de confissão. O cristianismo primitivo reconheceu a confissão de pecado como um “ato de verdade”. Nesse curso, Foucault identifica dois conceitos relacionados a essas práticas: o primeiro é o que denominou de *exomologese*, que é uma espécie de ritual através do qual visava manifestar uma verdade e a adesão do sujeito a essa verdade; o segundo foi chamado de *exagoreusis*, que é o modo como se estabelecia a relação entre o crente e o confessor, a maneira de conduzir o exame de consciência e a responsabilidade de se declarar os movimentos do pensamento em sua totalidade. A finalidade é aprender os caminhos que o pensamento percorre para, assim, descobrir sua origem e orientar as decisões a serem tomadas, cujo foco é a vida contemplativa.

A obediência incondicional, o exame ininterrupto e a confissão exaustiva formam, portanto, um conjunto onde cada elemento implica os dois outros; a manifestação verbal da verdade que se esconde no fundo de si mesma aparece como uma peça indispensável ao governo dos homens uns pelos outros, tal como foi realizado nas instituições monásticas.¹⁶³

Foucault não esteve preocupado em empreender uma história da verdade, assim como não quis fazer uma história do sujeito, nem mesmo uma teoria da verdade ou do sujeito, mas ele sempre esteve preocupado em saber em que

¹⁶¹ Cf. FOUCAULT, Michel. **Le courage de la vérité**: Le gouvernement de soi et des autres. Cours u Collège de France, 1983-1984. Édition établie par François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros. Paris: Gallimard, 2009. Publicado no Brasil com o título: **A coragem da verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

¹⁶² Foi utilizado aqui o resumo do curso escrito por Foucault. In: FOUCAULT, Michel. **Resumos dos Cursos do Collège de France (1970-1982)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1977.

¹⁶³ Idem, p. 105.

medida aquilo que o sujeito diz pode ser inscrito em categorias de verdadeiro ou falso, quais os jogos de verdade presentes nos modos de subjetivação que validaram alguns saberes e desprezaram outros. Nesse sentido, a verdade não será vista como um direito dado ao sujeito, mas implicará o acesso a ela a partir de exercícios e práticas inseridos na dinâmica da vida social.

1.4

Conclusão preliminar

A questão fundamental que é levantada neste capítulo é se Michel Foucault pode ser considerado como um parceiro para o diálogo com a teologia. Normalmente, o que se depreende em um primeiro momento é que sua abordagem crítica e contundente não oferece um programa de ação ou mesmo uma linha mestra que aponte para que se lance um novo olhar para o objeto da teologia. Porém, através da investigação da trajetória de Foucault em sua última fase percebe-se a transversalidade de seu pensamento com a teologia.

A preocupação em aproximar o pensamento foucaultiano com a teologia se enquadra na mesma proposta de aproximação entre teologia e filosofia. Pode-se até entender que se trata de uma tarefa voltada para o que poderia se chamar de teologia filosófica. Uma vez que a temática de Foucault se volta para a questão do sujeito e o acesso à verdade, interessa para a teologia o seu modo de abordagem a respeito de como os saberes são construídos e como acontecem as condições de produção do conhecimento, a fim de que se promova uma visão crítica da realização do conhecimento teológico.

No levantamento a respeito da trajetória de Foucault, fica evidente que não se está diante de um pensador cristão nem de alguém interessado em fazer teologia. Nem mesmo sua opção de vida poderia indicar algum interesse para que a teologia se ocupe da totalidade de sua obra. Entretanto, não há como se evitar seu olhar crítico sobre a história do pensamento ocidental, principalmente levando-se em consideração que o ocidente foi profundamente marcado pela ação cristã, estabelecendo uma perspectiva moral, uma rede de saberes e relações de

poder que acabaram construindo um modo de afirmação do sujeito como possuidor de uma verdade.

É nesse contexto das investigações de Foucault que será construído o objeto de interesse da presente pesquisa, ressaltando-se o rumo que tomou sua obra ao final de sua produção acadêmica. Sua preocupação com os modos de interdição das estruturas de poder e dos modos de construção do saber sobre o sujeito, engendrados pela modernidade, despertam o interesse pelas técnicas e exercícios voltados para o cuidado de si como critério para a análise do acesso à verdade.

Capítulo 2

Espiritualidade como cuidado de si

“Para a espiritualidade a verdade não é simplesmente o que é dado ao sujeito a fim de recompensá-lo, de algum modo, pelo ato de conhecimento e a fim de preencher este ato de conhecimento. A verdade é o que ilumina o sujeito; a verdade é o que lhe dá beatitude; a verdade é o que lhe dá tranquilidade de alma. Em suma, na verdade e no acesso à verdade, há alguma coisa que completa o próprio sujeito, que completa o ser mesmo do sujeito e que o transfigura. [...] para a espiritualidade, um ato de conhecimento, em si mesmo e por si mesmo, jamais conseguiria dar acesso à verdade se não fosse preparado, acompanhado, duplicado, consumado por certa transformação do sujeito, não do indivíduo, mas do próprio sujeito no seu ser de sujeito.” Michel Foucault.¹⁶⁴

Michel Foucault foi titular da cadeira de História dos Sistemas de Pensamento do Collège de France desde janeiro de 1970 a junho de 1984, quando se deu o seu falecimento. Os cursos que ministrou durante esse período foram marcados por uma produção intensa, pela exploração e problematizações que envolveram toda a sua produção. Tais cursos não eram apenas uma descrição de seu trabalho arqueológico e genealógico, mas cumpriam uma função de trazer uma clareza para a compreensão da atualidade. Os organizadores de *A hermenêutica do sujeito*, curso ministrado entre 6 de janeiro e 24 de março de 1982, afirmam que “a arte de Michel Foucault estava em diagonalizar a atualidade pela história”.¹⁶⁵ Frédéric Gros, que foi quem cuidou de transcrever as gravações e analisar os manuscritos relacionados, afirma que quem acompanhou o curso viu Foucault “em obra”, inscrevendo os textos analisados em um conjunto teórico

¹⁶⁴ **A hermenêutica do sujeito.** Trad. Marcio Alves da Fonseca; Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 20-21.

¹⁶⁵ Idem, p. XVIII.

dinâmico, de forma que o curso assume a forma de “um laboratório vivo mais que de um balanço rígido”.¹⁶⁶

Neste capítulo, a proposta é de identificar *A hermenêutica do sujeito* como uma obra representativa das provocações de Michel Foucault para a teologia, cuja análise pode conduzir à compreensão dos procedimentos empregados na fixação da identidade do sujeito em função das relações do conhecimento de si e do cuidado de si que oferecem uma contribuição para a reflexão teológica neste tempo. O itinerário a ser seguido começa com a contextualização do curso no conjunto do pensamento foucaultiano em sua última fase, segue na análise do texto que foi produzido e que hoje constitui o livro *L’hermeneutique du sujet*¹⁶⁷ e termina com a identificação de aspectos conflitantes e provocadores que interessam a uma reflexão teológica na contemporaneidade.

2.1

O contexto da hermenêutica de si

A escolha do curso apresentado por Michel Foucault não se deu por acaso, mas a partir da constatação do emprego que faz, durante o mesmo, do conceito sobre espiritualidade como acesso à verdade. Para ele, isso tem a ver com técnicas e práticas de ajustes, identificadas historicamente, que o indivíduo empreende sobre si mesmo a fim de se constituir como sujeito. Antes de proceder a uma análise mais detalhada, será necessário situar o curso no contexto no pensamento foucaultiano, levando em consideração aspectos relacionados à produção na sua última fase, que compreende os anos de 1980 a 1984, bem como identificar o tema desenvolvido, que é sobre o cuidado de si, e a maneira como esse tema é problematizado em relação ao cristianismo.

¹⁶⁶ GROS, Frederic. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Trad. Marcio Alves da Fonseca; Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 628.

¹⁶⁷ Será empregada nessa análise a tradução em português, já citada, com consulta à edição francesa: *L’Herméneutique du sujet*. Cours au Collège de France, 1981-1982. Édition établie par François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros, Paris: Seuil; Gallimard, 2001 (Coll. Hautes études).

2.1.1

A hermenêutica de si

O curso de 1982 pode ser situado dentro de um processo de mudança conceitual na abordagem foucaultiana. A partir do curso anterior – sobre a relação entre subjetividade e verdade –, Foucault se dedicará ao tema do cuidado de si e o fará não mais tomado pelas preocupações políticas, com os dispositivos de poder moldados pela modernidade. Sua ênfase será direcionada para uma abordagem ética voltada para as práticas de si, tendo em vista a problematização do sujeito. Foucault mesmo afirmou que seu interesse foi o de fazer uma história do sujeito.¹⁶⁸

Para realização desse projeto, Foucault retoma uma temática com a qual já tinha se ocupado em 1976, com o primeiro volume da *História da sexualidade: a vontade de saber*. Em 1980, havia proferido um curso voltado para as práticas de confissão cristã. Nesses trabalhos, a ênfase foi dada à vinculação entre sujeito e verdade. De início, procurou mostrar como que as relações de poder estabelecem a obrigação de se dizer a verdade sobre si mesmo a partir de um outro que lhe é superior. Foucault percebe que é na transição do pensamento greco-romano dos primeiro e segundo séculos da era cristã para o pensamento dos padres da igreja, especialmente no segundo e terceiro séculos, que se encontra a chave de interpretação para o estabelecimento do acesso a verdade como controle do sujeito tal como se dá na modernidade. Os procedimentos de confissão e de exame das comunidades monásticas foram estabelecidos a partir de regras rígidas de obediência e submissão a alguém que exercia o poder sobre suas consciências. Isso marcou a história do ocidente moderno, uma vez que só se pode falar em um sujeito de verdade a partir de princípios de sujeição ao outro.

É nesse ponto que Foucault fará uma análise de um momento histórico que lhe parece funcionar como um meio termo entre a antiguidade greco-romana e o cristianismo: o período helenístico ou da antiguidade tardia. O inventário que faz dos textos da época, que abrange autores como Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio,

¹⁶⁸ Cf. **A hermenêutica do sujeito**. Frédéric Gros, na p. 615, cita a afirmação de Foucault, num texto de 1984 – *Le retour de la morale* –, em que diz: “Afastei-me inteiramente deste estilo na medida em que tinha em mente fazer uma história do sujeito.” Foucault se refere à tematização de **As palavras e as coisas**, por exemplo.

aponta para uma prática de si e de acesso à verdade que põe em questão a liberação do sujeito tendo em vista o seu modo de existência. Não se trata mais de modos de sujeição, mas de modos de subjetivação. Agora, a ênfase se volta para as relações de si para consigo. O que diferencia um momento do outro é que, no período escolhido, não há a interferência das interdições, mas as próprias formas de relação consigo.

Foucault não abandona sua preocupação inicial. Ele não faz um deslocamento da política para a ética, mas muda o foco ao dar mais ênfase ao cuidado de si e as práticas de um governo de si. Até mesmo o tema da sexualidade será tratado como um campo que revela o sujeito e suas relações com a verdade, bem como as técnicas de existência e as práticas de si. Neste novo foco, o sujeito é aquele que se constitui a si mesmo a partir de uma prática e não mais será visto como o sujeito que é construído pelas técnicas de dominação e do discurso, as relações entre poder e saber. “A partir dos anos oitenta, estudando as técnicas de existência promovidas pela antiguidade grega e romana, Foucault deixa aparecer uma outra figura do sujeito, não mais constituído, mas constituindo-se através de práticas regradas.”¹⁶⁹

O tema de *A hermenêutica do sujeito* também será desenvolvido na retomada do projeto da *História da sexualidade*, principalmente no terceiro volume, *O cuidado de si*, que foi concluído em 1984. O curso de 1982 é uma espécie de aprofundamento do tema do cuidado de si. Gros afirma que é como um projeto de elaboração de um livro que Foucault estaria desenvolvendo, dedicado às técnicas de si. É bom lembrar aqui que todo o seu trabalho tem como fio condutor a investigação das práticas de si. É como se ele percorresse uma “espiral hermenêutica: o que ele faz emergir como pensamento novo, reencontra com o impensado da obra precedente”. O modo como fará isso será o de descrever as estruturas de subjetivação como cortes transversais de uma realização histórica das práticas de si.

O título do curso já é uma provocação em si: Foucault procura opor as técnicas cristãs do cuidado de si¹⁷⁰ aos chamados exercícios espirituais da

¹⁶⁹ In: FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. p. 621.

¹⁷⁰ Para Foucault, as técnicas do cuidado de si no cristianismo primitivo possuíam uma natureza oposta às práticas de espiritualidade do pensamento greco-romano. Na espiritualidade cristã, o objetivo era arrancar a verdade do sujeito; na filosofia greco-romana, o objetivo era a transformação do sujeito pelo acesso à verdade. No curso do Collège de France, Foucault se

filosofia antiga. O termo hermenêutica, segundo Gros, lembra uma postura essencialmente cristã: “a hermenêutica de si é a decifração analítica e meticulosa dos próprios estados de consciência, a leitura nos próprios pensamentos de traços de desejo, etc., isto é, no fundo, tudo aquilo que as práticas de confissão designam”.¹⁷¹

2.1.2

O sujeito ético

O curso de 1982 se insere no contexto da fase final da obra de Foucault, o que alguns estudiosos denominam de “o último Foucault”.¹⁷² O que fica marcado nessa fase final de Foucault é que ele trabalha com a noção de sujeito como um eu ético e não do conhecimento, que se constrói a partir de exercícios, de práticas e de técnicas que têm a ver com a existência. A subjetividade no último Foucault não remete a um conhecimento verdadeiro ou universal, mas a uma prática, às relações de si a fim de que o indivíduo se construa como sujeito, como numa arte de viver. Conforme afirma Gros:

O que significa dizer que a ‘subjetividade’ nele não remete evidentemente nem a uma substância nem a uma determinação transcendental, mas a uma refletividade que se poderia chamar de prática: uma maneira de se relacionar consigo mesmo para se construir, para se elaborar.¹⁷³

Foucault procurou, no curso de 1982, desconstruir a ideia de um sujeito da totalidade ao elaborar uma visão dos processos de subjetivação que estão presentes e que estabelecem a ruptura entre os critérios da antiguidade clássica, platônica, e do cristianismo. Em todo curso, será possível verificar uma oposição

preocupa com a análise da hermenêutica de si “em relação ao conjunto de práticas que tiveram uma grande importância na antiguidade clássica ou tardia”. **Resumos dos Cursos do Collège de France (1970-1982)**. p. 119.

¹⁷¹ GROS, Frédéric. O cuidado de si em Michel Foucault. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). **Figuras de Foucault**. p. 127.

¹⁷² Expressão usada por Paul Vayne no artigo *Le dernier Foucault et sa morale*, publicado na revista *Critique*, Paris, Vol. XLII, nº 471-472, p. 933-941, 1985.

¹⁷³ GROS, Frédéric. O cuidado de si em Michel Foucault. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). **Figuras de Foucault**. p. 128.

constante entre os modos de subjetivação platônico e cristão, à luz dos modos de subjetivação helenística, sobretudo entre os estoicos e os epicuristas.

Na medida em que o cuidado de si se constitui num tema fundamental para a antiguidade, Foucault vai demonstrar como ele é a base de uma subjetivação, muito mais do que o tema do conhecimento de si. Ele afirmou no resumo que elaborou posteriormente que “a de ter de conhecer a si mesmo foi regularmente associada ao tema do cuidado de si. Na cultura antiga como um todo, é fácil encontrar testemunhos da importância ao ‘cuidado de si’ e da sua conexão com o tema do conhecimento de si”.¹⁷⁴ É o que estará presente em toda a sua pesquisa genealógica e arqueológica para o curso.

Os textos selecionados para o curso são relacionados a exercícios que promovem muito mais a uma intensificação de se si para consigo do que a uma constituição de si que sirva como objeto de observação, de introspecção ou de meditação. Continua Gros: “conhecer-se não é se dividir e fazer de si um objeto separado que seria preciso descrever e estudar, mas permanecer totalmente presente a si mesmo e estar completamente atento às suas próprias capacidades.”¹⁷⁵ O cuidado de si é o que permite uma relação de si para consigo baseada numa total imanência, um ideal de completo domínio de si, uma fruição de si mesmo.¹⁷⁶

Ao contrário do que se pode pensar, Foucault não defende uma moral individualista, distanciada de uma relação com o outro e alienada de uma ação política. Ao propor uma leitura da ética helenística, ele não está preocupado em apresentá-la como um modelo de comportamento ideal, mas identificar nela a maneira como o cuidado de si “se integra num tecido social e constitui um motor de ação política”.¹⁷⁷ Não corresponde a uma atividade solitária ou de um afastamento do mundo, mas de um modo de intensificação da interação social. “Não se trata de renunciar ao mundo e aos outros, mas de modular de outro modo essa relação com os outros pelo cuidado de si.”¹⁷⁸

¹⁷⁴ **Resumos dos Cursos do Collège de France (1970-1982)**. p. 119.

¹⁷⁵ GROS, Frédéric. O cuidado de si em Michel Foucault. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). **Figuras de Foucault**. p. 131.

¹⁷⁶ Foucault elabora uma ética do sujeito que consiste no estabelecimento de um contraste entre a espiritualidade antiga e o pensamento moderno. Cf. CANDIOTTO, C. **Foucault e a crítica da verdade**.

¹⁷⁷ GROS, Frédéric. O cuidado de si em Michel Foucault. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). **Figuras de Foucault**, p. 131.

¹⁷⁸ Idem, p. 132.

O cuidado de si não é uma atitude que se dá espontaneamente, mas uma conquista penosa que estabelece uma distância constitutiva entre o sujeito e o mundo, que permite um retorno do sujeito a si mesmo, distância essa que é regulada e refletida para que se possa agir como se deve. É o que constitui o sujeito da ação capaz de estabelecer uma correspondência entre ação e discurso. Os exercícios espirituais analisados se inserem nas práticas que permitem que se estabeleça essa relação entre o que se diz e o que se faz. “Foucault não cessa de insistir sobre esse princípio de austeridade: a fruição de si mesmo não é da ordem do prazer, mas visa o sentido jurídico de uma posse completa, de uma imanência a si total e perfeitamente igual.”¹⁷⁹

Gros argumenta que essa perspectiva foucaultiana permite estabelecer conceitualmente uma distinção do que poderia ser chamado de um sujeito moral e de um sujeito ético:

O sujeito moral é um sujeito dividido, separado, cortado. E o que o separa dele mesmo é um conhecimento impossível, um segredo. O sujeito moral é separado de si mesmo por um segredo e destinado à tarefa indefinida, necessariamente inacabada de se constituir a si mesmo objeto de conhecimento inacessível e obsedante. Sujeito da separação trágica e do humor, pois, no fundo, o que se trata de conhecer é a impossibilidade de se conhecer.¹⁸⁰

Em todo tempo, Foucault procura saber em que aspectos é possível problematizar o acesso da verdade a partir das práticas de si, uma vez que a relação entre sujeito e verdade se dá como um jogo.¹⁸¹ Por conseguinte, o sujeito ético está em oposição a esse sujeito moral:

O eu ético não está separado pela trágica arrogância de uma divisão fundamental: ele está simplesmente defasado. Defasado em relação a si mesmo, na medida em que entre si e si, ele traça a fina distância de uma obra a realizar: a obra da vida. O sujeito não é separado dele mesmo por um desconhecimento fundamental, mas entre si e si mesmo abre-se uma distância de uma obra de vida a ser realizada.¹⁸²

Para Foucault, a questão primordial não é a pergunta por “quem eu sou”, mas “o que estou fazendo da minha vida”. A pergunta por quem se é se inscreve

¹⁷⁹ Idem, p. 135.

¹⁸⁰ Idem, p. 135.

¹⁸¹ Candiottto vê no trabalho de Foucault a maneira de lidar com a relação entre sujeito e verdade como um jogo entre verdadeiro e falso na arqueologia das práticas discursivas, nas estratégias políticas e nas práticas de si com o intuito de configurar uma ética do sujeito. Cf. **Foucault e a crítica da verdade**.

¹⁸² GROS, Frédéric. O cuidado de si em Michel Foucault. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). **Figuras de Foucault**. p. 135.

num contexto de obediência que, segundo ele, é próprio do ambiente cristão no âmbito das práticas monásticas de espiritualidade. Já a segunda pergunta, sobre “o que se faz da vida”, está inscrita num projeto de liberação. A primeira pergunta remete a uma suspeita de que a consciência que se tem de si mesmo não coincide com o que se é de verdade, de que esse modo de ser de verdade não é dado ao indivíduo em sua forma consciente. A questão central levantada pela herança cristã é que resulta na mentalidade moderna ocidental e que dá base a uma objetivação do sujeito que é próprio das ciências humanas.

É nesse sentido que os exercícios cristãos de confissão, as práticas monásticas e os exercícios espirituais do cristianismo estão em oposição à subjetivação grega antiga: eles abrem um novo horizonte de renúncia e de negação de si, na medida em que quanto menos se existe para si, mais é possível se conhecer. A oposição que fica clara, portanto, é entre o cuidado de si e a renúncia de si. E é isso que põe em jogo a verdade, que servirá como chave de leitura para *A hermenêutica do sujeito*.

2.1.3

A importância do cristianismo no pensamento de Foucault

Para Foucault, as técnicas de subjetivação do cristianismo, vinculadas à normalização do comportamento, à docilização dos corpos e ao governo das almas constituem o cenário histórico da sociedade disciplinar que se forma na modernidade, o que pode ser percebido nas formas jurídicas, educacionais, psiquiátricas e políticas. Dentre essas técnicas, o que Foucault chama de hermenêutica de si tornou-se a principal para se saber o que se é e que acabou por se constituir a principal contribuição da religião cristã para o conhecimento científico na modernidade.

Foucault tenta demonstrar isso nos últimos cursos do Collège de France, ao problematizar as técnicas de subjetivação no cristianismo pré-moderno.¹⁸³ Essa

¹⁸³ Candiottto elabora um resumo dos modos como o cristianismo está presente no pensamento foucaultiano desde o primeiro momento, com o surgimento da **História da loucura**, obra de 1961,

preocupação já havia sido expostas na obra *Vigiar e punir*, ao analisar as práticas disciplinares e as técnicas de fixação de uma identidade moral, presentes também nos monastérios e seminários cristãos. Durante o curso de 1977-1978, *Segurança, território e população*, Foucault analisa as práticas do poder pastoral cristão, a quais ele considera o início do modo de governar do ocidente, presente na constituição do estado liberal moderno. Esse novo modo de governar tem a ver com o que Foucault chamou de biopolítica, uma forma de regular a vida em sociedade por meio de estratégias de intervenção na vida das pessoas.

Esse interesse pelo cristianismo irá se consolidar com o curso de 1979-1980, *Do governo dos vivos*, em que Foucault analisa escritos dos padres da igreja em relação à filosofia estoica procurando estabelecer vínculos entre ambos no que diz respeito às práticas de si. No curso seguinte, *Subjetividade e verdade*, de 1980-1981, Foucault se preocupa com questões relacionadas à sexualidade no pensamento estoico em contraste com aspectos ligados à pureza e ao casamento no contexto do cristianismo, problematizando as práticas relativas ao cuidado de si e à renúncia de si. É com *A hermenêutica do sujeito*, de 1982, que Foucault estabelecerá uma relação entre sujeito e verdade a partir da problematização do cuidado de si. Essa trajetória se encerra com seu último curso *A coragem da verdade*, em 1984, quando se refere à *parrhesía* do movimento dos cínicos, em comparação com o ideal de vida despojada e do desprendimento dos primeiros cristãos e movimentos mendicantes medievais.

Conforme afirmam Bernauer e Carrete, “Foucault tanto se envolve com a tradição cristã quanto desafia criticamente seu regime disciplinar. Torna-se ao mesmo tempo ‘adversário e guardião’ da fé cristã, tensão que possibilita criar novas relações, mais inclusivas e menos opressoras no cristianismo”.¹⁸⁴ Chevallier lembra que Foucault procura deixar claro que “o cristianismo é a religião que ligou absolutamente o reconhecimento da verdade divina (a fé) à manifestação da verdade de si (a confissão)”.¹⁸⁵

J. Joyce Schuld considera que, pelo fato de Foucault desenvolver uma abordagem inquietante assim como ter uma inclinação para propor alternativas

até o seu último trabalho no Collège de France, em 1984, ano de sua morte. Cf. As religiões e o cristianismo na investigação de Foucault: elementos de contexto. In: CANDIOTTO, C.; SOUZA, P. (Org.). **Foucault e o cristianismo**. p. 15-22.

¹⁸⁴ Michel Foucault and theology: the politics of religious experience. p. 1

¹⁸⁵ O cristianismo como confissão em Michel Foucault. In: CANDIOTTO, C.; SOUZA, P. (Org.). **Foucault e o cristianismo**. p. 47.

para as práticas sociais das instituições que ele critica, isso pode fazer com que a teologia o encare com muita suspeita. A melhor das expectativas que se pode ter no âmbito da teologia a respeito das provocações de Foucault é que ele se constitui em um pensador pós-moderno perigoso. Conquanto sua interpretação histórica seja necessária, sua repercussão para a teologia ainda não foi adequadamente aplicada.

Schuld, então, propõe um novo olhar para o pensamento foucaultiano, a partir das abordagens que envolvem a fragilidade e o sofrimento humano. Reduzir sua obra a uma valorização do estoicismo ou a uma retórica rebelde é deixar de lado a riqueza de seus argumentos que emerge das vozes ocultas e esquecidas em nossa rotina e lugares cotidianos.

Embora Foucault perturbe, agite e provoque seus leitores e, embora ele avance em direção e, em seguida, hesite diante das fronteiras de certos extremos, no entanto, suas descrições da manipulação engenhosamente perigosa do poder social não devem ser estranhas nem ofender as sensibilidades cristãs. A atenção de Foucault para o proscrito e o pária, para o socialmente marcado e o politicamente despossuído, combinado com o seu desdém absoluto para os padrões históricos de exploração, deve, eu vou sustentar, ser bem recebido pela comunidade cristã como um desconhecido estranhamente familiar.¹⁸⁶

A abordagem pós-moderna de Foucault não prejudica uma análise teológica da cultura. Seus estudos, principalmente em sua última fase, contribuem para que a teologia resgate o que ela perdeu com as transformações que afetaram a modernidade ocidental. Schuld defende que o mal-estar que pode ser causado pelas provocações de Foucault se direciona tão somente a uma teologia de comprometimentos filosóficos com o humanismo e com o iluminismo. Quando a teologia se afasta dos debates teológicos contemporâneos e se prende a uma compreensão firmada em paradigmas da modernidade, tem muita dificuldade de compreender a análise de Foucault a partir do cristianismo pré-moderno que aponta para algumas ideias teológicas negligenciadas ou descartadas que podem ser úteis no contexto da pós-modernidade.

Para Chevalier, a investigação sobre o modo como se deu a ruptura entre as práticas do cuidado de si do pensamento greco-romano para o conhecimento de si da modernidade no que diz respeito ao acesso à verdade ocupa um lugar

¹⁸⁶ SCHULD, J. Joyce. **Foucault and Augustine**: reconsidering power and love. p. 2-3

privilegiado.¹⁸⁷ Até por volta do ano de 1977, a referência ao cristianismo se encontra completamente ausente. No último Foucault, o que se percebe é uma visão crítica ao demonstrar a incidência de diversas práticas sob a tematização do cristianismo. Chevallier está mais interessado em descobrir no pensamento foucaultiano uma ideia de cristianismo como um corpo unificado de crenças, práticas e instituições com uma história de muitos séculos. De início, a perspectiva parece estranha ao projeto historiográfico de Foucault que quer continuar a ser orientada para a análise local, para construir a série de arquivos discursivos ou práticas que se cruzam apenas estrategicamente.

Para Foucault, a subjetivação do homem ocidental é cristã, não é greco-romana. Ao contrário da antiguidade, o acesso à verdade não permite mais ao sujeito sua transformação a um estado ontológico superior. Foucault se reporta, inicialmente, a autores como Tertuliano, Hermas e Cassiano para demonstrar como o sujeito é submetido gradualmente a uma exigência de exame de si em que a falha, a dúvida e a imperfeição serão os fatores que determinam essa nova maneira de ser. Foucault vê no cristianismo uma “religião da confissão”, mas também como “uma religião de salvação em não perfeição”.¹⁸⁸

Essa insegurança permanente diante do Absoluto é o que conduz a ação do sujeito que reivindica constantemente ser governando e orientado por alguém superior por meio da confissão. Essa é a inovação que o cristianismo introduz, que se caracteriza como poder pastoral. A importância do poder pastoral não está na demonstração de força e superioridade, mas na sua função terapêutica e, por conseguinte, na transformação da vida comunitária como o espaço em que reivindica a salvação de toda a humanidade.

O cristianismo apresenta uma relação com a verdade em uma temporalidade incerta, em que as ligações e fidelidades são rompidas, transformando o único momento de adesão do sujeito à verdade em simples primeira vez, permitindo um segundo momento (segunda penitência), que em breve será uma segunda vez (penitência indefinidamente repetível da confissão).¹⁸⁹

Senellart entende que Foucault procura empreender um estudo do cristianismo na perspectiva histórica do sujeito. “É a historicidade do sujeito, não

¹⁸⁷ Cf. Michel Foucault et le christianisme

¹⁸⁸ Idem, p. 326.

¹⁸⁹ Idem, p. 332.

a do cristianismo enquanto tal, que estaria no centro da reflexão de Foucault”.¹⁹⁰ A compreensão dessa linha de pensamento se inscreve na noção foucaultiana de crítica ao se problematizar as circunstâncias históricas em que se dá a relação do sujeito com a verdade. Segundo Chevallier, “não há salvação para o cristão sem confissão constante de sua verdade íntima, verdade de seu desejo, de sua sexualidade”.¹⁹¹ Na espiritualidade greco-romana, a verdade está vinculada a uma ação que permite ao indivíduo uma preparação para as contingências da vida, de modo a que construa uma relação de si para consigo que seja plena e autônoma. Já o acesso à verdade no cristianismo será marcado pela objetivação do sujeito, tornando-o capaz de um discurso de verdade. Isso não quer dizer que, para Foucault, ser grego é melhor que ser cristão, mas que reside aí a originalidade da proposta foucaultiana ao perceber que essa perspectiva cristã é que se desenvolverá nas formas de conhecimento e nas relações de poder da modernidade.

A verdade não é mais o que incorporo mais um pouco cada dia pelo uso da minha razão, sempre melhor esclarecida e sempre melhor equipada contra a adversidade – era o esquema estoico –; mas ela é o que não cesso de perder a despeito do fato que ela me é dada e dada de novo sem cessar – é o esquema da pastoral cristã.¹⁹²

Chevallier vê aí que Foucault estabelece uma relação dialética nas práticas cristãs de verdade no período analisado: uma prática privada e subjetiva; e outra, pública e objetiva. A novidade do cristianismo é que a articulação entre essas duas práticas será uma constante na vida do sujeito, que precisa fazer um movimento permanente de volta para Deus sem cessar em função da ameaça do pecado. Por compreender desse modo, Foucault define o cristianismo como uma “religião da salvação na imperfeição”.¹⁹³

2.2

Análise de *A Hermenêutica do Sujeito*

¹⁹⁰ SENELLART, M. Verdade e subjetividade: uma outra história do cristianismo? In: CANDIOTTO, C.; SOUZA, P. (Org.). **Foucault e o cristianismo**. p. 73.

¹⁹¹ O cristianismo como confissão em Michel Foucault. In: CANDIOTTO, C.; SOUZA, P. (Org.). **Foucault e o cristianismo**. p. 48

¹⁹² Idem, p. 53.

¹⁹³ Expressão usada por Foucault no curso **O governo dos vivos** e citada por Idem, p. 54

Nesta parte do trabalho, faz-se necessário uma investigação crítica das conferências realizadas por Foucault no curso de 1982. Para a análise de *A hermenêutica do sujeito*,¹⁹⁴ será feito um levantamento dos principais temas abordados em suas aulas que foram realizadas durante um período de três meses. São cerca de treze aulas, divididas em dois momentos cada. As conferências envolvem uma pesquisa de textos que abrange um período de cerca de oito séculos, desde Sócrates, no século V a.C., até Gregório de Nissa, no século IV d.C. Para Foucault, esses dois nomes são importantes para demarcar o desenvolvimento das práticas do cuidado de si.¹⁹⁵

A análise será feita a partir da leitura das conferências, anotando os aspectos que apontam para a compreensão do cuidado de si como uma prática. Para facilitar a esse trabalho, procurou-se fazer um resumo das mesmas, agrupando-as a partir dos assuntos que predominam nos textos usados na abordagem feita por Foucault. Esses assuntos são identificados pelos subtítulos usados em toda esta unidade.

2.2.1

Espiritualidade como acesso à verdade

Foucault está preocupado em investigar de que maneira a relação entre sujeito e verdade foi articulada historicamente. Ele delimita, para isso, um campo conceitual: o cuidado de si, a preocupação consigo mesmo – o *epiméleia heautoû* –, e o faz em uma oposição até mesmo à tradição filosófica, que vê no conhecimento de si – o *gnôthi seautón* – uma fórmula fundadora da relação entre sujeito e verdade. Embora Epicteto já tenha afirmado que o conhecimento de si está inscrito no centro da comunidade humana,¹⁹⁶ esse preceito aparece em alguns

¹⁹⁴ Será seguida nesta análise a versão em português publicada pela Editora Martins Fontes, conforme referência bibliográfica, cotejando com os comentários feitos por Candiotti, em **Foucault e a crítica da verdade**, e com o resumo elaborado por Foucault.

¹⁹⁵ Cf. **Resumos dos Cursos do Collège de France (1970-1982)**.

¹⁹⁶ Foucault faz uma referência a estudos sobre os preceitos délficos: nada em demasia – *meden agan* –, as cauções – *engye* – e o conhecimento de si – *gnôthi seauton*. Esses preceitos eram endereçados àqueles que vinham ao templo de Apolo, na cidade grega de Delfos, consultar o deus

textos filosóficos, principalmente a partir de Xenofonte e Platão, como uma espécie de subordinação ao cuidado de si. A proposta, então, é de conceber o cuidado de si como “o momento do primeiro despertar”, a base para que todo homem ocupe-se com sua alma. “O cuidado de si é uma espécie de agulhão que deve ser implantado na carne dos homens, cravado na sua existência, e constitui o princípio da agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência.”¹⁹⁷

Trata-se, portanto, de um princípio que norteia toda a conduta racional do período helenístico como um “fenômeno cultural de conjunto”, que constitui um momento decisivo na história do pensamento que afeta, inclusive, a compreensão do modo de ser do sujeito moderno. *Epiméleia eautou* corresponde: (a) a uma atitude do sujeito para consigo, para com os outros e para com o mundo; (b) a uma certa forma de olhar que implica uma conversão a si e a uma atenção ao seu próprio pensamento; (c) às ações e às práticas exercidas por si para consigo mesmo no sentido de efetivar mudanças e transformações no âmbito da espiritualidade.

[...] com a noção de *epiméleia eautou*, temos todo um *corpus* definindo uma maneira de ser, uma atitude, formas de reflexão, práticas que constituem uma espécie de fenômeno extremamente importante, não somente na história das noções e das teorias, mas na própria história da subjetividade ou, se quisermos, na história das práticas da subjetividade.¹⁹⁸

A preocupação com o cuidado de si na antiguidade remete a uma forma positiva de se estabelecer um fundamento para a moral.¹⁹⁹ As regras que resultam dessa compreensão foram sendo atualizadas e transferidas para um contexto novo, dentro do cristianismo e da modernidade, como uma ética geral e uma obrigação de cuidado com o outro. O tema do cuidado de si foi sendo substituído pela

a fim de lembrar regras e recomendações relacionadas à maneira de se conduzir. Para Foucault, o preceito do conhecimento de si servia para que as pessoas se lembrassem de que “é-se somente um mortal e não um deus, devendo-se, pois, não contar demais com sua própria força nem afrontar-se com as potências que são as da divindade”. **A hermenêutica do sujeito**. p. 6.

¹⁹⁷ Idem, p. 11.

¹⁹⁸ Idem, p. 15. Para Foucault, “seria um erro acreditar que o cuidado de si foi uma invenção do pensamento filosófico e que constituiu um preceito próprio à vida filosófica. Era, de fato, um preceito de vida, de um modo geral altamente valorizado na Grécia”. **Resumos dos Cursos do Collège de France (1970-1982)**. p. 121.

¹⁹⁹ Para Foucault, ocupar-se consigo mesmo é ocupar-se com a casa e com a cidade, seguindo critérios da tradição filosófica grega. Cf. Idem.

preocupação com o conhecimento, principalmente com o pensamento cartesiano, que acabou por desqualificá-lo no âmbito da Filosofia moderna.²⁰⁰

Foucault estabelece, então, um conceito próprio para o que é filosofia: uma forma de pensamento que põe o pensamento em questão e que permite ao sujeito o acesso à verdade, “que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade”.²⁰¹ A essa forma de fazer filosofia ele chama de “espiritualidade”, o conjunto de ações voltadas não para o conhecimento, mas para o sujeito a fim de que se tenha acesso à verdade, incluindo-se nisso exercícios, práticas de purificação, conversões do olhar e mudanças de existência. “Nas práticas da espiritualidade antiga, a verdade, tal como ela é – no sentido de matriz de ações –, pode transformar o sujeito, na medida em que ele sempre é desqualificado para ser fundamento de verdade”.²⁰²

Ao caracterizar o que vem a ser a espiritualidade segundo essa perspectiva, Foucault leva em consideração que:

- 1) O sujeito não possui capacidade de verdade. A verdade não é dada de pleno direito ao sujeito como a posse de um conhecimento. Para ter acesso à verdade, é preciso que o sujeito se modifique e se desloque até tornar-se um outro que não ele mesmo. Portanto, a verdade põe em jogo o modo de ser do sujeito.
- 2) Não pode haver verdade sem conversão do sujeito. Esse movimento (Foucault também usa a expressão “sobrevoo”) implica duas modalidades: o movimento do *éros* e o trabalho da *áskesis*. Um movimento que o arranca de seu *status* e que promove uma prática de transformação de si em que o sujeito é o próprio responsável.
- 3) O acesso à verdade produz como efeito o retorno ao próprio sujeito, não sob a forma de uma recompensa, mas como algo que o completa e que o transfigura.

Foucault resume essa caracterização da seguinte forma:

[...] para a espiritualidade, um ato do conhecimento, em si mesmo e por si mesmo, jamais conseguiria dar acesso à verdade se não fosse preparado,

²⁰⁰ “O imperativo do conhecimento de si configura apenas a aplicação concreta do princípio do cuidado de si”. CANDIOTTO, C. **Foucault e a crítica da verdade**. p. 127.

²⁰¹ FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. p. 19.

²⁰² CANDIOTTO, C. **Foucault e a crítica da verdade**. p. 127.

acompanhado, duplicado, consumado por certa transformação do sujeito, não do indivíduo, mas do próprio sujeito no seu ser do sujeito.²⁰³

Na antiguidade, a preocupação com o acesso à verdade e a prática da espiritualidade estão inter-relacionadas de tal modo que o cuidado de si designa o conjunto das condições de espiritualidade necessárias ao acesso à verdade. Isso se distingue do paradigma adotado pela modernidade, segundo o qual o sujeito é capaz de ter acesso à verdade porquanto esta, a verdade, é concebida como um modo de conhecimento, que depende de um método e de condições objetivas para se conhecer. Com isso, a modernidade deixa de lado a espiritualidade e adota o caminho do conhecimento como o único acesso à verdade: um caminho indefinido, marcado pela incompletude.

Se definirmos a espiritualidade como o gênero de práticas que postulam que o sujeito, tal como ele é, não é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, é capaz de transfigurar o sujeito, diremos então que a idade moderna das relações entre sujeito e verdade começa no dia em que postulamos que o sujeito, tal como é, é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, não é capaz de salvar o sujeito.²⁰⁴

Essa atitude moderna é corroborada por uma teologia fundada no pensamento aristotélico, que adota a racionalidade como sua base teórica e que concebe a fé como um princípio universal. É esse tipo de teologia que estabelece o princípio do sujeito cognoscente.

A correspondência entre um Deus que tudo conhece e sujeitos capazes de conhecer, sob o amparo da fé é claro, constitui sem dúvida um dos principais elementos que fazem [fizeram] com que o pensamento – ou as principais formas de reflexão – ocidental e, em particular, o pensamento filosófico se tenham desprendido, liberado, separado das condições de espiritualidade que os haviam acompanhado até então, e cuja formulação mais geral era o princípio do *epiméleia heautoû*.²⁰⁵

Essa mudança se deu de forma lenta, mas não se constitui em um corte arbitrário. Antes, uma relação entre a filosofia do conhecimento e uma espiritualidade que vise à transformação do sujeito por ele próprio estará presente na obra de Espinosa, Kant, Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Husserl e Heidegger, na medida em que se procurou vincular o ato de conhecimento a uma transformação no ser do sujeito. É possível atualmente encontrar um ressurgimento das estruturas de espiritualidade até mesmo nos modos de se fazer

²⁰³ Idem, p. 21.

²⁰⁴ Idem, p. 24.

²⁰⁵ Idem, p. 36.

ciência, não como uma nova forma de religiosidade, mas na maneira de se indagar sobre as condições de acesso à verdade. A preocupação com o que se passa no ser do sujeito, e que se constitui a problematização presente no escopo do marxismo e da psicanálise, envolve características de espiritualidade visto que remete à indagação sobre “o preço que o sujeito tem a pagar para dizer o verdadeiro e a questão do efeito que tem sobre o sujeito o fato de que ele disse, de que pode dizer e disse, a verdade sobre si próprio”.²⁰⁶

O cuidado de si é, portanto, um princípio que Sócrates vai usar em seu diálogo com Alcibíades que faz parte a uma tradição social, política e econômica, vinculada a um exercício de poder, a uma necessidade de saber e a um sentido de temporalidade e de urgência, que coloca a questão acerca do sujeito, quando indaga sobre que tipo de sujeito é preciso de se ocupar: “o que é este sujeito, que ponto é este em cuja direção deve orientar-se a atividade reflexiva, a atividade refletida, esta atividade que retorna do indivíduo para ele mesmo? O que é este eu?”²⁰⁷ Essa indagação remete a outra: de que modo o cuidado de si pode conduzir ao conhecimento das práticas para o governo de si e dos outros? O que está em jogo na questão do cuidado de si é a circularidade que vai do eu como objetivo de cuidado ao governo do outro.²⁰⁸ E é isso que estará implicado no pensamento antigo.

2.2.2

Origens do cuidado de si

O aparecimento da preocupação com o cuidado de si se dá num contexto político e social na antiguidade grega, como uma necessidade de análise crítica das condições de existência e como uma superação da ignorância. A relação entre filosofia e espiritualidade sob a forma de um “ocupar-se consigo” emerge da necessidade de aprendizagem como consequência de uma certa pedagogia e uma

²⁰⁶ Idem, p. 40.

²⁰⁷ Idem, p. 50.

²⁰⁸ “Ocupar-se consigo é um privilégio, é a marca de uma superioridade social, por oposição àqueles que devem se ocupar dos outros para servi-lo ou ainda se ocupar de um ofício para poder viver”. FOUCAULT, M. **Resumos dos Cursos do Collège de France (1970-1982)**. p. 121.

forma cultural compreendida como *paideia*, como uma cultura de si. O pressuposto é que a verdade só pode ser atingida a partir de certas práticas que transformam o modo de ser do sujeito, compreendidas como tecnologias de si. São exemplos dessas práticas: ritos de purificação, exercícios de concentração da alma, retiros e formas de resistência.²⁰⁹

Essas práticas foram absorvidas pelo movimento pitagórico e precedem ao modo como o cuidado de si é tratado no *Alcibiades* de Platão. Esse mesmo conjunto de técnicas serão encontradas no pensamento platônico em geral, bem como nos textos neoplatônicos, estoicos e epicuristas. “[...] a difusão destas técnicas de si no interior do pensamento platônico foi apenas o primeiro passo de todo um conjunto de deslocamentos, de reativações, de organização destas técnicas naquilo que viria ser a grande cultura de si na época helenística e romana.”²¹⁰

Nesse sentido, Foucault inicia sua investigação com o diálogo de Sócrates com Alcibiades, principalmente quando afirma a necessidade de “ocupar-se consigo mesmo”, o que desperta a dúvida a respeito do que significa ocupar-se de si. Duas perguntas são colocadas: “o que é este eu com que se deve ocupar-se? [...] no que deve consistir esta ocupação, este cuidado, esta *epiméleia*?”²¹¹ A primeira questão remete à noção de “sujeito na sua irredutibilidade”.²¹² Isso está para além de uma relação entre corpo e alma, como substâncias, mas está ligado a uma noção de “sujeito de ação instrumental, sujeito de relações com o outro, sujeito de comportamentos e de atitudes em geral, sujeito também de relação consigo mesmo”.²¹³ A segunda questão remete ao conhecimento de si: “o cuidado de si deve consistir no conhecimento de si”.

Dirá Foucault:

É para conhecer-se a si mesmo que é preciso dobrar-se sobre si; é para conhecer-se a si mesmo que é preciso desligar-se das sensações que nos iludem; é para conhecer-se a si mesmo que é preciso estabelecer a alma em uma fixidez imóvel que a desvincula de todos os acontecimentos exteriores.²¹⁴

²⁰⁹ Para Candiotti, a base para a compreensão do cuidado de si está relacionado a uma atitude em relação a si mesmo, com os outros e com o mundo, que orienta uma conversão do olhar. **Foucault e a crítica da verdade**. p. 128.

²¹⁰ FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. p. 63.

²¹¹ Idem, p. 65.

²¹² Idem, p. 69.

²¹³ Idem, p. 71.

²¹⁴ Idem, p. 86.

Conhecimento de si e cuidado de si são elementos que se sobrepõem no pensamento platônico. Esse conhecimento de si consiste em um exercício de reflexão, em que o sujeito vê a si mesmo a partir do olhar sobre o outro, como uma identidade de natureza, mas também a partir do olhar sobre alguém que é mais perfeito e mais puro: o elemento divino.

[...] para ocupar-se consigo é preciso conhecer-se a si mesmo; para conhecer-se, é preciso olhar-se em um elemento que seja igual a si; é preciso olhar-se em um elemento que seja o próprio princípio do saber e do conhecimento; este princípio do saber e do conhecimento é o elemento divino. Portanto, é preciso olhar-se no elemento divino para reconhecer-se: é preciso conhecer o divino para reconhecer a si mesmo.²¹⁵

O elemento divino é o que permite que o sujeito se conheça e se reconheça, é o elemento de identidade que reflete quem se é. Sendo assim, é possível alcançar sabedoria, o que permite a distinção entre bem e mal. É através dessa relação que Alcibíades se compromete a se ocupar com a justiça como preceito do ocupar-se consigo mesmo. Isso tem implicações políticas e pedagógicas. No aspecto político, dois fatores limitadores são observados quando se usa esse princípio como uma generalização: cuidar de si exige uma capacidade cultural, econômica e social; além disso, cuidar de si tem por consequência fazer do indivíduo parte de uma elite moral. No aspecto pedagógico, o cuidado de si é uma necessidade que envolve a vida toda.²¹⁶

Para Foucault, portanto, o que caracteriza o cuidado de si na tradição platônica é: (a) que o cuidado de si encontra sua realização no conhecimento de si, (b) que o conhecimento de si como expressão do cuidado de si é o que dá acesso à verdade e (c) que o acesso à verdade é o que permite reconhecer o que há de divino em si mesmo. Essa concepção platônica do cuidado de si serve de base para que movimentos de espiritualidade posteriores trabalhem a relação do conhecimento de si e do acesso à verdade a partir do reconhecimento do divino em si mesmo. E esse é o clima em que se desenvolveu o que pode ser chamado hoje de racionalidade.²¹⁷ A contribuição do platonismo foi a de tratar das “condições de espiritualidade que são necessárias ao acesso à verdade e, ao

²¹⁵ Idem, p. 89.

²¹⁶ “Vale ressaltar que esse cuidado de si não é uma atividade de interiorização, mas relacional. Não há cuidado de si sem relação com o outro.” CANDIOTTO, C. **Foucault e a crítica da verdade**. p. 130.

²¹⁷ Em lugar da afirmação da racionalidade autônoma própria da modernidade, a espiritualidade antiga era compreendida “como uma arte de viver a ser desenvolvida ao longo da existência”. CANDIOTTO, C. **Foucault e a crítica da verdade**. p. 130.

mesmo tempo, reabsorver a espiritualidade no movimento único do conhecimento, conhecimento de si, do divino, das essências”.²¹⁸

Embora o *Alcibiades* seja fundador da abordagem do cuidado de si no contexto da Filosofia, o período que Foucault chama de “idade de ouro da história do cuidado de si” são os séculos I e II de nossa era, que precede o aparecimento dos primeiros grandes pensadores do cristianismo, como Tertuliano e Clemente de Roma.²¹⁹ O texto do *Alcibiades* é marcado por: (a) um campo de interesse, que são os jovens da aristocracia grega, (b) um objetivo, que é o de fazê-los capazes de governar a cidade, e (c) uma técnica, que é o conhecimento de si. Essas marcas, entretanto, desapareceram no período analisado por Foucault, na medida em que o cuidado de si passou a ser um imperativo dado a todos, em todo o tempo e sem distinção.²²⁰ O cuidado de si deixa de ser centrado no eu e mediado pela cidade, para ser uma prática de si mesmo para consigo mesmo e não mais como uma forma de conhecimento de si. Não será mais tratado como uma atitude do espírito, mas um conjunto de práticas, formas de atividade.

Algumas dessas práticas, sem dúvida, remetem a um conhecimento como uma forma de atenção e de percepção de si mesmo, como um examinar de si mesmo. Porém, elas se referem também a “um movimento global da existência que é conduzida, convidada, a girar de certo modo em torno de si mesma e a dirigir-se ou voltar-se para si”.²²¹ A maneira como se dá essa generalização do cuidado de si começa com a formulação de uma arte de viver, como o momento da vida em que se deve ocupar-se consigo. “O cuidado de si é uma obrigação permanente que deve durar a vida toda”.²²² Ocupar-se da filosofia é uma maneira de cuidar de si na medida em que isso remete à felicidade. Cuidar de si, portanto,

²¹⁸ FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. p. 98.

²¹⁹ Para Foucault, o período que se inicia com o surgimento do texto do *Alcebiades* de Platão até Gregório de Nissa, no século IV, a noção de *epimeleîsthai heautoû* como cuidado de si não era empregado como uma atividade do espírito, mas sim uma forma de atividade. Somente no pensamento cristão que será usado com o sentido de exercícios de espiritualidade. Idem, p. 104.

²²⁰ Foucault reconhece que esse o cuidado de si é um privilégio de poucos, principalmente daqueles que, por sua riqueza, origem e formação, têm a possibilidade de ocupar-se consigo mesmo. Nesse caso, o cuidado de si está vinculado ao *otium*, que corresponde ao “tempo que se passa se ocupando de si mesmo”. **Resumos dos Cursos do Collège de France (1970-1982)**. p. 121.

²²¹ FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. p. 105.

²²² Idem, p. 108. Foucault deixa claro que “o cuidado de si torna-se coextensivo à vida” (p. 107). Nos resumos, dirá: “Ocupar-se de si não é, portanto, uma simples preparação momentânea para a vida; é uma forma de vida”. **Resumos dos Cursos do Collège de France (1970-1982)**. p. 123.

é cuidar de toda a vida durante a vida toda, cumprindo uma função crítica que tende a acentuar-se cada vez mais.²²³

O deslocamento do cuidado de si desde o platonismo até o período helenístico acarretará algumas consequências. A primeira delas é que o papel da crítica irá se acentuar. “A prática de si terá um papel corretivo tanto, ao menos, quanto formador. Ou ainda, a prática de si tornar-se-á cada vez mais uma atividade crítica em relação a si mesmo, ao seu mundo cultural, à vida dos outros.”²²⁴ A prática de si terá uma dupla função: a de se constituir uma forma de instrução bem como uma forma de terapia. A instrução não tinha por objetivo estabelecer um saber técnico, mas de possibilitar um mecanismo de segurança a fim de que se possa suportar de forma conveniente²²⁵ os infortúnios da vida. Ela atua sobre os erros de uma aprendizagem anterior, com o fim de corrigi-la e de atualizá-la a fim de que se torne o que nunca se foi e que poderia ter sido. Sêneca reconheceu que “a qualidade da alma só pode vir depois da imperfeição da alma”.²²⁶ Trata-se de uma atividade crítica que envolve a desaprendizagem do que se recebeu na infância.²²⁷

A segunda consequência é que a prática de si será concebida também como uma terapia da alma da mesma forma como os médicos cuidam do corpo, no sentido de que todo um sistema de analogias entre medicina e filosofia pode ser desenvolvido. A própria prática de si se constitui em uma operação médica, como uma terapia, de modo que, “cuidar-se, ser seu próprio servidor e prestar um culto a si mesmo”.²²⁸

A terceira consequência é o modo de tratar a velhice, como um “coroamento, a mais alta forma de cuidado de si, o momento de sua recompensa [...]”.²²⁹ O idoso é aquele que é capaz de satisfazer-se consigo mesmo, como alguém que já não espera outras formas de prazer e de alegria porque já atingiu a si mesmo, já se reencontrou, já tem para consigo uma relação acabada e completa,

²²³ Para Candiottto, o cuidado de si tem uma função terapêutica, como um saber que conjuga cuidado do corpo e da alma. Cf. CANDIOTTO, C. **Foucault e a crítica da verdade**.

²²⁴ FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. p. 114.

²²⁵ Para Candiottto, nas práticas de si o sujeito deve atuar como “médico de si próprio”. **Foucault e a crítica da verdade**. p. 131.

²²⁶ FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. p. 117.

²²⁷ Foucault cita um ditado dos cínicos: “aprender as virtudes é desaprender os vícios”. Idem, p. 117.

²²⁸ Idem, p. 120.

²²⁹ Idem, p. 134.

como alguém que já alcançou uma meta positiva de sua existência. “Devemos, por assim dizer, e nisto consiste o ponto central desta nova ética da velhice, nos colocar em relação à vida, em um estado tal que vivamos como se já a tivéssemos consumado”.²³⁰ Mesmo quando jovens, deve se consumir a vida antes da morte, atingir um estado de satisfação de si perfeito: “viver a vida como se fora o derradeiro dia”.²³¹

O cuidado de si é um princípio universal, que se impõe a todos, mas acaba se constituindo em um privilégio de uma elite, de quem pode pagar o preço por isso: um certo modo de vida particular. “O cuidado de si implica sempre uma escolha de modo de vida, isto é, uma separação entre aqueles que escolheram este modo de vida e os outros”.²³² Desse modo, o cuidado de si é um princípio que se articula de modo sectário, como um movimento – uma “moda” – apoiado por uma rede social de amizades que lhe dá suporte, do mesmo modo que nas sociedades culturais.

Assim, é preciso dizer que o cuidado de si sempre toma forma no interior de redes ou de grupos determinados e distintos uns dos outros, com combinações entre o cultural, o terapêutico – no sentido que expusemos – e o saber, a teoria, mas [trata-se de] relações variáveis conforme os grupos, os meios e conforme os casos. [...] Não se pode cuidar de si, por assim dizer, na ordem e na forma do universal. Não é como ser humano enquanto tal, não é simplesmente enquanto pertence à comunidade humana, mesmo se este pertencimento for muito importante [...] Somente no interior do grupo e na distinção do grupo, pode ele ser praticado.²³³

Embora na maioria dos grupos não haja distinções que impeçam que os indivíduos exerçam a prática de si, poucos se mostram efetivamente capazes de ocupar-se consigo. Daí surge a distinção entre alguns e os outros, os melhores e a multidão, uma vez que o apelo deve ser lançado a todos, mas que poucos atenderão a essa voz e somente alguns terão acesso à salvação. Esta é a forma que será encontrada no cerne da mensagem cristã e no pensamento ocidental, em que se põe em jogo a necessidade de um apelo universal que só pode ser ouvido por alguns e a raridade da salvação da qual ninguém, em princípio, está excluído, e “que estará no cerne da maioria dos problemas teológicos, espirituais, sociais, políticos do cristianismo”.²³⁴ Tudo conduz à temática da salvação como um

²³⁰ Idem, p. 137.

²³¹ Idem, p. 137.

²³² Idem, p. 139.

²³³ Idem, p. 145.

²³⁴ Idem, p. 148.

cuidado de si, que responde a um apelo universal, mas que de fato é reservada para alguns.

2.2.3

O objetivo das práticas de si

A prática de si assumiu, no período compreendido pelo curso (os séculos I e II de nossa era), as seguintes características: (a) uma imbricação com a fórmula geral de uma arte de viver; (b) um princípio incondicionado em que a regra geral é aplicada a todos, embora nem todos sejam capazes de si. O objetivo da prática de si é o eu. Isso implica uma forma de exclusão seja pela condição de pertencer ao grupo, seja pela capacidade de praticar o princípio do ócio como elemento cultural. Sendo assim, o cuidado de si passa a ser tratado como o objetivo da prática de si, como a meta de vida para todos e, ao mesmo tempo, uma forma rara de existência. Para Foucault, tem-se aí uma concepção vazia de salvação.²³⁵

Antes de investigar as contribuições da filosofia antiga para essa forma vazia de salvação, Foucault se ocupa com a questão relacionada ao outro como um elemento indispensável para a prática de si.²³⁶ No *Alcibiádes* já se apontava três tipos de relação com o outro como maestrias: (a) o outro como modelo de comportamento, (b) o outro como transmissor de conhecimentos, princípios e habilidades e (c) o outro como aquele que exerce o diálogo. Tratava-se de um jogo entre ignorância e memória em que aquele que precisa superar sua própria ignorância deve dispor de exemplos a serem observados. “Tem necessidade de adquirir as técnicas, as habilidades, os princípios, os conhecimentos que lhe permitirão viver como convém. Tem necessidade de saber [...] que não sabe e, ao mesmo tempo, que sabe mais do que não sabe”.²³⁷ A memória é o que permite superar a ignorância. Daí a necessidade do outro.

²³⁵ A ideia de uma salvação rara e, portanto, vazia de sentido, está no cerne da acusação que Foucault faz ao cristianismo. Nesse ponto do curso, Foucault reconhece que nem todos são capazes de si, embora a prática de si seja dirigida a todos.

²³⁶ Para Foucault, “a relação consigo é sempre considerada como devendo apoiar-se na relação com um mestre, um diretor ou, em todo caso, com um outro”. **Resumos dos Cursos do Collège de France (1970-1982)**. p. 125.

²³⁷ FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. p. 159.

Superar a ignorância, portanto, pressupõe a existência de um mestre, um operador da formação do indivíduo em sujeito. O estado de quem ainda não começou o percurso filosófico da prática de si é chamado por Sêneca de *stultitia*. “[...] o *stultus* é aquele que está assim a mercê de todos os ventos das representações exteriores e que, depois que elas entram em seu espírito, não é capaz de fazer separação, a *discriminatio* entre o conteúdo destas representações e os elementos que chamaríamos, por assim dizer, subjetivos, que acabam por misturar-se com ele”. A consequência disso é que esse indivíduo não é capaz de querer como convém, de ter uma vontade livre, tanto pelo fato de que o seu querer é determinado ao mesmo tempo pelo que vem do exterior e do seu interior, quanto por querer várias coisas que são contraditórias e por mudar sua vontade constantemente.

Querer livremente é querer o eu. Sair dessa *stultitia* é querer a si mesmo como único objeto e isso só pode ser feito por meio do outro: “o cuidado de si necessita da presença, da inserção, da intervenção do outro”.²³⁸ Foucault usa de um jogo gramatical que distingue entre *educare* e *educere*: não se trata de uma instrução, mas um modo de conduzir o outro, conduzir pela mão.

[...] é uma certa ação que será operada sobre o indivíduo, indivíduo ao qual se estenderá a mão e que se fará sair do estado, do status, do modo de vida, do modo de ser no qual se está [...] É uma espécie de operação que incide sobre o modo de ser do próprio sujeito, não simplesmente a transmissão de um saber que pudesse ocupar o lugar ou ser substituto da ignorância.²³⁹

Esse papel é desempenhado pelo filósofo, a quem compete cuidar da existência inteira dos indivíduos. “A filosofia é o conjunto de princípios e de práticas que se pode ter à própria disposição ou colocar à disposição dos outros, para tomar cuidados, como convém, de si mesmo ou dos outros”.²⁴⁰ E ela fará isso por meio da instituição escolar que, na cultura helênica, se fundava a partir de uma relação de amizade entre o diretor e os dirigidos,²⁴¹ que exigia um modo de dizer baseado na franqueza, uma ética da palavra chamada de *parrhesía*. Já na cultura romana, essa instituição será marcada pela atuação do filósofo como um

²³⁸ Idem, p. 165.

²³⁹ Idem, p. 165-166.

²⁴⁰ Idem, p. 167.

²⁴¹ A prática de si tem funções pedagógicas, que envolvem a crítica, o encorajamento para a vida como para um combate e a terapia das paixões da alma e das doenças do corpo. Cf. FOUCAULT, M. **Resumos dos Cursos do Collège de France (1970-1982)**.

profissional, um conselheiro de existência, que emite pareceres circunstanciais sobre questões e problemas que lhe são apresentados.²⁴²

A prática de si está relacionada, portanto, com a filosofia e a atuação dos filósofos. Na medida em que a filosofia se institucionaliza, a prática de si é inserida numa prática social, em que “a relação de si consigo mesmo vem manifestamente atrelar-se às relações de si com o Outro”.²⁴³ As relações sociais implicam ações e intervenções, em termos de serviços e de conselhos, que permitem ao outro conduzir-se como convém.

A prática de si, no período helenístico, envolvia o cuidado com o corpo, com a casa e com o amor, numa referência constante à relação com o outro.²⁴⁴ Esses domínios de cuidado, que envolvem o que Foucault denomina de dietética, econômica e erótica, são “ocasião, de certo modo, para o próprio eu experimentar-se, exercer-se, desenvolver a prática de si mesmo que é sua regra de existência e objeto. [...] aparecem como os domínios de aplicação da prática de si”.²⁴⁵

A prática de si se torna uma espécie de relação social em que o outro, com quem se tem relações afetivas, assume o papel de um diretor de consciência como alguém para quem se tem que prestar contas. Essa nova ética que se inaugura diz respeito a uma relação verbal com o outro, que corresponderá posteriormente ao mestre, ao inspetor, ao juiz, e que se baseia na necessidade de se falar com franqueza para o outro: que tem a ver com a noção de *parrhesía*.

2.2.4

Desenvolvimento da cultura de si

Foucault identifica que, em Platão, serão identificados os modos como o cuidado de si será concebido como um conhecimento de si: (a) o conhecimento de

²⁴² “Basta ao sujeito saber a respeito de suas relações com o mundo que o rodeia, de tal modo que aquilo normalmente constituído como verdade passe a ser escutado e lido, memorizado e vivido como preceito. Trata-se ainda de conhecimento que, uma vez adquirido, transforma o modo de ser do sujeito”. CANDIOTTO, C. **Foucault e a crítica da verdade**. p. 133.

²⁴³ FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. p. 192.

²⁴⁴ “O que é curioso nessa prática da alma é a multiplicidade das relações sociais que pode lhe servir de suporte”. FOUCAULT, M. **Resumos dos Cursos do Collège de France (1970-1982)**. p. 125.

²⁴⁵ FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. p. 200.

si será tratado como uma forma de cuidado de si; (b) o conhecimento de si introduz uma questão política; (c) o conhecimento de si introduz uma questão catártica. É nesse sentido que Alcibiades deveria ocupar-se consigo para poder ocupar-se com a justiça e, assim, tornar-se capaz de estar atento ao governo da cidade. O cuidado de si, portanto, possui um caráter instrumental em relação ao cuidado dos outros. Em Platão, o cuidado de si, a ocupação consigo tem a finalidade de proporcionar o saber de uma arte de governar o outro. Esse cuidado de si implica a salvação da cidade de uma forma recíproca: salvando a si mesmo, salva-se a cidade; salvando a cidade, salva-se a si mesmo. O cuidado de si permite que se descubra, a um só tempo, seu ser e seu saber.

Essa relação política e catártica, porém, não será mais percebida na tradição neoplatônica. O que se verá é um desprendimento, uma valorização do cuidado de si como um fim em si mesmo, sem que o cuidado do outro interfira na valorização do cuidado de si. O eu passa a ser o próprio objeto e finalidade do cuidado de si. “Centrada apenas em si mesma, é uma atividade que encontra seu desfecho, sua completude e sua satisfação, no sentido forte do termo, somente no eu, isto é, naquela atividade que é exercida sobre si”.²⁴⁶

Na medida em que o eu se torna objeto de um cuidado é estabelecida uma aproximação cada vez mais acentuada entre uma arte da existência, concebida como uma *tékhnē tou bíou*, e o cuidado de si. Isso corresponde ao fato de que a filosofia será assimilada como pensamento da verdade em que a espiritualidade será vista como o modo de transformação do modo de ser do sujeito por ele mesmo. Trata-se de um aprofundamento do tema catártico, que exige a conversão de si. A preocupação será com a afirmação de uma arte de viver que permita o acesso à verdade. Essa aproximação se desenvolveu de uma forma mais rigorosa no ascetismo e no monasticismo medievais, dominado pela ideia de uma conversão.

Essa passagem para um cuidado que tem o eu como elemento que organiza um campo teórico e de valores, como se vê no mundo helenístico, é o que Foucault chama de cultura de si. “[...] o acesso ao eu está associado a certas técnicas, práticas relativamente bem constituídas, relativamente bem refletidas e, de todo modo, associadas a um domínio teórico, a um conjunto de conceitos e

²⁴⁶ Idem, p. 218.

noções que o integram realmente a um modo de saber”.²⁴⁷ A história da subjetividade e das relações entre o sujeito e verdade se inscreve no contexto dessa cultura de si que sofrerá transformações ao longo da história do ocidente, incluindo-se no âmbito do cristianismo.

Essa cultura de si envolve a noção de salvação. Falar de salvação envolve sempre uma questão religiosa, mas que, no período helenístico, essa questão foi tratada no campo da filosofia. Salvar a si mesmo não quer dizer simplesmente livrar-se de um perigo, libertar a alma de sua prisão ou escapar do mundo mau. Foucault está preocupado em identificar significações positivas para a salvação. “Quem se salva é quem está em um estado de alerta, de resistência, de domínio e de soberania sobre si, que lhe permite repelir todos os ataques e todos os assaltos”.²⁴⁸ Para Foucault, salvação é o que remete à própria vida, a uma atividade que envolve toda a vida que é operacionalizada pelo próprio sujeito. Trata-se da salvação como um domínio de si, uma *ataraxia*, e como uma autossuficiência, em que o sujeito encontra recompensa por ter cuidado de si. “Salva-se para si, salva-se por si, salva-se para afluir a nada mais do que a si mesmo. [...] é o acesso a si que está assegurado pela salvação, um acesso a si indissociável, no tempo e no interior mesmo da vida, do trabalho que se opera sobre si mesmo”.²⁴⁹

Salvar-se é encontrar uma completude na relação consigo, mas isso não corresponde a uma exclusão do outro. A salvação do outro será tratada como um benefício por ocupar-se de si mesmo. “A salvação do outro é como uma recompensa suplementar à operação e à atividade de salvação que obstinadamente exercemos sobre nós mesmos”.²⁵⁰ Essa concepção será desenvolvida sob a forma de uma amizade em que nada se busca a não ser a própria felicidade, como uma maneira em que se dá o cuidado de si. Estará presente na concepção estoica do homem como um ser comunitário, em que buscar o próprio bem é também fazer bem aos outros. Cuidar de si mesmo não é ser antissocial, na medida em que é próprio dos homens se ocuparem consigo mesmo. Aquele que sabe ocupar-se de si como convém sabe o que deve fazer como participante da comunidade humana.

²⁴⁷ Idem, p. 221.

²⁴⁸ Idem, p. 226.

²⁴⁹ Idem, p. 227.

²⁵⁰ Idem, p. 237.

Estará presente também na maneira nobre de conduzir a própria vida, como um homem de bem, cujo esforço de cuidar de si resultará no cuidado dos outros.

2.2.5

Conversão de si

A prática de si é concebida como uma arte de viver envolvida em uma rede de relações sociais, que inclui uma diversidade de formas relacionais em que a maestria está implicada não mais como uma exigência pedagógica. É preciso ocupar-se consigo para si mesmo e é isso que possibilita a relação com os outros. Por essa razão, Foucault passa a analisar uma série de textos que vão abordar a necessidade de se desviar de tudo o que atrai a atenção para que se possa cuidar de si. “É preciso, durante toda a vida, voltar a atenção, os olhos, o espírito, o ser por inteiro enfim, na direção de nós mesmos”.²⁵¹ Esse voltar-se na direção de si mesmo, esse retorno a si é o que corresponde à conversão, tema que tem sido importante para a filosofia como uma tecnologia de si que remonta à antiguidade e que atravessa a história do pensamento.²⁵²

O tema da conversão encontra-se em Platão com a noção de *epistrophé*, que significa uma atitude que se baseia numa oposição entre dois mundos distintos, no desprendimento da alma em relação ao corpo e um conhecimento de si. “Conhecer-se é conhecer o verdadeiro. Conhecer o verdadeiro é liberar-se”. Já a *epistrophé* da prática de si helenística, trata-se de um retorno a si que se dá na imanência do mundo, no sentido de se promover um deslocamento do sujeito para aquilo que depende só dele. Isso não significa uma cisão do corpo, mas ajustes de si para consigo. Essa conversão corresponde ainda a um exercício, uma *áskesis*, como seu elemento principal.²⁵³

Isso se diferencia do tema da conversão que será tratado no cristianismo a partir do século III da nossa era. A conversão cristã, tratada como *metánoia*, é

²⁵¹ Idem, p. 254.

²⁵² “Um dos efeitos da conversão é a subjetivação da verdade, que se é realizada quando o indivíduo procura transformar sua maneira de ser”. CANDIOTTO, C. **Foucault e a crítica da verdade**. p. 133

²⁵³ “O objetivo final da conversão a si é estabelecer um certo número de relações consigo mesmo”. **Resumos dos Cursos do Collège de France (1970-1982)**. p. 123.

diferente da *epistrophé*, pois implica um processo de mudança súbita, única, que transforma o modo de ser do sujeito.²⁵⁴ Corresponde a uma passagem de uma situação de morte para vida, do reino das trevas para o reino da luz. Nesse sentido,

só pode haver conversão na medida em que, no interior do próprio sujeito, houver uma ruptura. O eu que se converte é um eu que renunciou a si mesmo. Renunciar a si mesmo, morrer para si, renascer em outro eu e sob uma nova forma que, de certo modo, nada tem a ver, nem no seu ser, nem no seu modo de ser, nem dos seus hábitos, nem do seu *êthos*, com aquele que o precedeu, é isto que constitui um dos elementos fundamentais da conversão cristã.²⁵⁵

Na cultura de si do período helenístico, a conversão não implica uma ruptura de si para consigo. Essa ruptura se dá em relação ao que cerca o eu no sentido de o liberar, em proveito de si. A conversão desse período implica também uma direção do olhar, que deve ser fixado em si mesmo. Ela implica ainda que se tenha o eu como meta, para que se volte por inteiro a si mesmo.

Vemos que a conversão que aqui está definida é um movimento que se dirige para o eu, que não tira os olhos dele, que o fixa de uma vez por todas como a um objetivo e que finalmente alcança-o e a ele retorna. [...] Não é uma maneira de introduzir-se no sujeito e nele marcar uma cisão essencial. A conversão é um processo longo e contínuo que, melhor do que a trans-subjetivação, eu chamaria de autossubjetivação. Fixando-se a si mesmo como objetivo, como estabelecer uma relação adequada e plena de si para consigo? É isto que está em jogo na conversão.²⁵⁶

A conversão como *metánoia*, no pensamento do período helenístico, tem o sentido de uma mudança de opinião, de um arrependimento ou mesmo de um remorso, como um valor negativo que precisa ser evitado. Porém, no período imediatamente posterior – os séculos III e IV –, *metánoia* terá um novo sentido, agora positivo, de mudança do ser do sujeito para que se tenha uma vida sem remorsos. “O cristão é o asceta de si mesmo enquanto que o estoico é o asceta do ‘acontecimento’.”²⁵⁷

Foucault vai procurar, então, examinar de outro modo a questão da conversão a si: vai tratar da questão que envolve voltar o olhar para si mesmo como um modo de conhecer a si, de maneira a não se interessar com o que se passa com os outros, mas concentrar-se no cuidado de si, ter a si mesmo como meta. Trata-se de uma vigilância, de pensar na “trajetória que nos separa daquilo a

²⁵⁴ Para Foucault, a ascese é o critério de diferenciação entre a espiritualidade antiga e a filosofia moderna.

²⁵⁵ FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. p. 260.

²⁵⁶ Idem, p. 263.

²⁵⁷ CANDIOTTO, C. **Foucault e a crítica da verdade**. p. 134.

que queremos nos dirigir ou daquilo que queremos atingir. É nesta trajetória de si para si, que devemos concentrar toda a nossa atenção”.²⁵⁸

Outra preocupação diz respeito ao conhecimento em relação à definição do que é o dizer verdadeiro e o governo de si e dos outros. O que torna um conhecimento inútil é a busca pelas causas das coisas que tangenciam a existência humana, como os fenômenos da natureza. Este tipo de conhecimento é ornamental, difere do que é útil, que é conhecer a relação entre as coisas e o modo de ser do sujeito: um conhecimento relacional. Trata-se de uma ética do saber e da verdade em que um modo de conhecimento é concebido de tal maneira que possibilite a formulação de prescrições, a fim de que elas modifiquem o estado do sujeito que conhece. Um conhecimento que possa fazer o *êthos*, aquilo que possa transformar o indivíduo em sujeito: o saber “etopoiético”. “O conhecimento útil, o conhecimento em que a existência humana está em questão, é um modo de conhecimento relacional, a um tempo assertivo e prescritivo, e capaz de produzir uma mudança no modo de ser do sujeito.”²⁵⁹

Entre os epicuristas, o saber “etopoiético” envolve a noção de *physiología*, que é o saber da natureza que remete a uma prática de si. Ela difere da *paideía*, que é um tipo de cultura geral cuja finalidade é exaltação do indivíduo. A *physiología*, por sua vez, equipa e prepara o sujeito para que enfrente as circunstâncias da vida. Ela visa tornar indivíduos que sejam dependentes deles mesmos e permite que os indivíduos se orgulhem dos próprios recursos de que dispõem.

Epicuro também se refere a um tipo de discurso em que se dá, ao mesmo tempo, o dizer verdadeiro e o que se deve fazer: “um discurso que desvela a verdade e que prescreve”.²⁶⁰ Isso envolve a noção de *parrhesía*, que é uma técnica que permite utilizar de forma conveniente o que se sabe para a transformação do modo de ser do sujeito. Não é simplesmente uma franqueza ou uma liberdade de dizer, mas uma qualidade, um modo de dizer que visa à modificação e à melhoria do sujeito. O saber válido, portanto, é aquele cuja verdade afeta o sujeito, e não aquele em que o sujeito se torna objeto de um discurso verdadeiro.²⁶¹

²⁵⁸ FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. p. 272-273.

²⁵⁹ Idem, p. 290.

²⁶⁰ Idem, p. 295.

²⁶¹ “Ora, de que precisamos para poder manter nosso domínio diante dos acontecimentos que podem se produzir? Precisamos de ‘discurso’: de *logoĩ*, entendidos como discursos verdadeiros e

Com a ênfase na conversão a si, o cuidado de si torna-se uma regra a ser aplicada à vida inteira. “É o ser inteiro do sujeito que, ao longo de toda a sua existência, deve cuidar de si e de si enquanto tal. [...] É preciso que o sujeito inteiro se volte para si e se consagre a si mesmo.”²⁶² Foucault identifica nos textos sobre a conversão de si tanto um deslocamento, em que o sujeito deve ir ao encontro de alguma coisa que é ele mesmo, quanto um retorno a si mesmo, dando uma ideia de circularidade, de uma trajetória que é explicada melhor pela metáfora da navegação.

A metáfora da navegação implica um deslocamento efetivo que vai de um lugar ao outro, de um estado ao outro. Implica uma meta de conduzir o sujeito ao lugar de salvação, ainda que seja confrontado a riscos, perigos e imprevisibilidades que ponham em risco a trajetória. Implica que o sujeito domine um saber, uma técnica, uma arte, que é muito próximo da pilotagem. Para Foucault, essa prática de retorno a si permite que o eu seja tratado como “a meta, o fim de uma trajetória incerta e eventualmente circular, que é a perigosa trajetória da vida”.²⁶³ Compreender a importância histórica desse retorno a si, tal como se encontra no período helenístico, ajuda a formular como o cristianismo empreendeu uma recusa desse modo de compreender a conversão, apesar da ambiguidade da maneira como o tratou.

O ascetismo cristão afinal tem como princípio fundamental que a renúncia a si constitui o momento essencial que nos permitirá aceder à outra vida, à luz, à verdade e à salvação. Só pode salvar-se quem renunciar a si. Ambiguidade, dificuldade sem dúvida [...], desta busca de salvação de si cuja condição fundamental é a renúncia de si. [...] Quanto à mística cristã, sabemos que também ela, se não inteiramente comandada, absorvida, é pelo menos atravessada pelo tema do eu que se aniquila em Deus, perdendo sua identidade, sua subjetividade em forma do eu, por uma relação privilegiada e imediata com Deus.²⁶⁴

O modo com que o retorno a si é tratado na antiguidade helenística difere inclusive da concepção moderna, marcada por tentativas diversas e fragmentadas de se reconstituir uma ética e uma estética do eu. Porém, Foucault entende que

é possível suspeitar que haja uma certa impossibilidade de constituir hoje uma ética do eu, quando talvez seja esta uma tarefa urgente, fundamental,

discursos racionais. [...] O equipamento que precisamos para fazer face ao futuro é um equipamento de discursos verdadeiros. São eles que nos permitem afrontar o real.” FOUCAULT, M. **Resumos dos Cursos do Collège de France (1970-1982)**. p. 127.

²⁶² FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. p. 301-392.

²⁶³ Idem, p. 304.

²⁶⁴ Idem, p. 304-305.

politicamente indispensável, se for verdade que, afinal, não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo.²⁶⁵

A noção de cuidado de si e a relação de si para consigo tal como é colocada na antiguidade helenística, ganhou uma nova perspectiva com a necessidade de conversão de si em que se coloca em questão a necessidade de se constituir a si mesmo como objeto de conhecimento e a constituição da verdade do sujeito, que difere do modo como é abordado no contexto do platonismo, que é anterior, e do cristianismo, logo em seguida. No modelo platônico, há uma aglutinação do conhecimento de si, do conhecimento da verdade, do cuidado de si e do retorno a si como um único movimento da alma, sob a forma de reminiscências. Já o modelo do cristianismo pode ser chamado de ascético-monástico.

[...] neste modelo o conhecimento de si está ligado, de modo complexo, ao conhecimento, ao conhecimento da verdade tal como é dada no Texto e pela Revelação; que este conhecimento de si é implicado, exigido pela necessidade de que o coração seja purificado para compreender a Palavra; que só pelo conhecimento de si ele pode ser purificado; que a Palavra precisa ser recebida a fim de que se possa empreender a purificação do coração e realizar o conhecimento de si. Portanto, relação circular entre conhecimento de si, conhecimento da verdade e cuidado de si.²⁶⁶

Para se ter acesso à salvação, é preciso acolher a verdade dada pela Revelação. Isso só pode ser feito sob a forma de um conhecimento purificador de si por si mesmo que se dá a partir de uma relação com a verdade revelada. Trata-se de uma circularidade que se realiza através de técnicas que têm como finalidade decifrar os processos e movimentos secretos da alma, como uma exegese de si. Não é, portanto, um retorno a si, mas uma renúncia de si como objetivo dessa prática.²⁶⁷ O modelo exegético desenvolvido pelo cristianismo tem por finalidade estabelecer uma distinção com a influência gnóstica bem como produzir uma espiritualidade que confere ao conhecimento de si a função de identificar, por meio de uma exegese, a natureza e a origem dos movimentos interiores da alma. Isso difere do modelo helenístico que teve por finalidade constituir o eu como objetivo a ser alcançado, como uma arte de si que produz paradoxalmente uma

²⁶⁵ Idem, p. 306.

²⁶⁶ Idem, p. 310.

²⁶⁷ “No ascetismo cristão, há o movimento de renúncia da vontade que resulta na objetivação do eu nas práticas de obediência; na ascese filosófica, pretende-se adquirir a subjetivação do discurso verdadeiro”. CANDIOTTO, C. **Foucault e a crítica da verdade**. p. 136.

certa moral “exigente, rigorosa, restritiva, austera”.²⁶⁸ A moral austera do modelo helenístico foi recepcionada pelo cristianismo, que a elaborou sob a forma do que se chama hoje de moral cristã, através das técnicas de si que foram definidas pela exegese e renúncia de si.

O modelo helenístico com o qual Foucault se ocupa procura estabelecer uma relação entre o conhecimento de si e a necessidade de uma conversão a si na medida em que todo o saber necessário deve ser direcionado a uma arte de viver, a uma *tékne tou bíou*. O sentido é de fazer a si mesmo objeto de contemplação, como um princípio do domínio de si, uma vez que a grandeza de alma é aceitar as adversidades com firmeza e serenidade e não buscar bens que são passageiros. “Significa que se deve encontrar o objetivo, a felicidade e o bem último em si mesmo, no próprio espírito, na qualidade da própria alma.”²⁶⁹ O que se chamava de *bona mens* envolve o critério pelo qual se adquire a plenitude da relação consigo e se está em condições de enfrentar a morte.

O objetivo de ocupar-se com o domínio de si é ser livre, no sentido de ser livre de uma servidão a si, de ser escravo de si mesmo. Embora esse tipo de servidão seja tão pesada e constante, cuja imposição não pode ser vencida, não se deve exigir muito de si mesmo e não se deve esperar recompensa de si para consigo, como se ficasse endividado a si mesmo. Foucault compreende que essa necessidade de liberação exige um exame de si que leve em consideração tanto uma perspectiva de si quanto uma visão do alto. Um exame de si, sob a forma de uma filosofia humana, é marcado pela própria ambiguidade da vida. Quando sob a forma de uma filosofia do alto, a partir de um ponto de vista divino, é possível ver com mais nitidez o percurso, a totalidade da vida.

O que Foucault identifica é um movimento real que o sujeito empreende, “movimento real da alma que assim se eleva acima do mundo e é arrancada das trevas, trevas que são este mundo aqui de baixo, [...] permanecendo porém um deslocamento do próprio sujeito”.²⁷⁰ Esse movimento se constitui num desprendimento dos defeitos e vícios, não como uma fuga deste mundo ou de aniquilação de si, mas em que a razão humana alcance a mesma função da razão divina: “o que a razão divina é para o mundo, a razão humana deve ser para o

²⁶⁸ FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. p. 313.

²⁶⁹ Idem, p. 322.

²⁷⁰ Idem, p. 335.

próprio homem.”²⁷¹ Assim, é possível elevar-se a um ponto mais de observação de si mesmo e do mundo. “Alcançamos o ponto mais alto de onde o próprio Deus vê o mundo e, sem jamais termos verdadeiramente nos desviado deste mundo, vemos o mundo a que pertencemos e, por conseguinte, podemos ver a nós mesmos neste mundo.”²⁷²

É essa visão do alto que nos permite ver a exata dimensão de nós mesmo e daquilo que julgamos como bem a fim de nos situarmos na natureza como um ponto. “[...] não se pode conhecer a si mesmo como convém senão sob a condição que se tenha sobre a natureza um ponto de vista, um conhecimento, um saber amplo e detalhado que nos permita precisamente conhecer não apenas sua organização global, mas até seus detalhes.”²⁷³ Dessa forma, conhecimento de si e conhecimento da natureza estão ligados de modo que se apreende que o sujeito nada mais é que um ponto, cuja interioridade não se constitui como um problema, tal como se verá posteriormente com a exegese de si.

Não se trata de um arrancar-se do mundo, mas de uma liberação para que se possa assumir uma contemplação de si, na qual “o objeto dessa contemplação seremos nós mesmos no interior do mundo, nós mesmos enquanto ligados, em nossa existência, a um conjunto de determinações e de necessidades cuja racionalidade compreendemos”.²⁷⁴ Isso implica um olhar sobre si mesmo e sobre o mundo como atividades que estão intimamente associadas que resultam desse distanciamento a fim de que se posicione mais próximo de Deus e tome parte da racionalidade divina.

Portanto, a alma virtuosa está em comunicação com todo o universo, está atenta à contemplação de tudo o que constitui seus acontecimentos, atos processos. [...] Inserir-se no mundo e não ser arrancado dele, explorar os segredos do mundo em vez de se voltar para os segredos interiores, é nisto que consiste a “virtude” da alma.²⁷⁵

Trata-se de um percurso que torna possível compreender a racionalidade do mundo sem perder de vista o que se é. Corresponde a apreender o mundo e a si mesmo em sua globalidade.

Trata-se antes de nos colocarmos em um ponto tal, ao mesmo tempo tão central e elevado que possamos ver abaixo de nós a ordem global do

²⁷¹ Idem, p. 336.

²⁷² Idem, p. 337.

²⁷³ Idem, p. 339.

²⁷⁴ Idem, p. 341.

²⁷⁵ Idem, p. 341.

mundo, ordem global da qual fazemos parte. [...] Visão do alto e de si sobre si que engloba o mundo de que se faz parte e que assegura assim a liberdade do sujeito nesse próprio mundo.²⁷⁶

Essa liberdade não dá ao sujeito o direito de escolha entre diferentes modos de vida, mas permite que compreenda que o mundo tal como é e com o qual se está ligado se constitui como única alternativa, que exige a deliberação de se viver ou não.

2.2.6

Exercícios de espiritualidade

O princípio do conhecimento de si que associa a conversão de si ao conhecimento do mundo possibilitou que se desenvolvesse uma espécie de espiritualização do saber. Além do deslocamento para um ponto em que o sujeito observa a si mesmo e o mundo, Foucault lembra outro movimento do olhar, agora para dentro de si mesmo. Isso se encontra num conjunto de práticas que os filósofos helenistas desenvolveram como exercícios espirituais por se relacionarem a princípios que o sujeito deve trazer consigo, no seu espírito, a saber: a noção do que seja o bem, a liberdade e o real.

Exercícios que envolvem a percepção, a representação, a memória, a decomposição foram comuns entre os estoicos e assimilados pelo cristianismo logo em seguida. Tal como na antiguidade helenística, os cristãos compreenderam logo de início que o espírito – como sopro, como *pneuma* – está sempre em movimento. A diferença é que a preocupação não estará relacionada à natureza do objeto representado, mas na pureza dessa representação como uma ideia ou imagem. “O problema consiste essencialmente em saber se a ideia está ou não misturada com concupiscência, se é mesmo a representação do mundo exterior ou uma simples ilusão”.²⁷⁷ Se a origem dessa ideia que se tem no espírito vem de Deus ou do diabo. Trata-se, portanto, de um modo de decifrar a interioridade, o

²⁷⁶ Idem, p. 344.

²⁷⁷ Idem, p. 363.

próprio pensamento, uma tarefa a ser empreendida pelo sujeito como uma exegese de si.

Para os helenísticos, os exercícios, como os de decomposição do tempo, visavam elaborar uma noção de temporalidade em que o presente é tomado como oportunidade de o indivíduo garantir sua liberdade em relação ao que o cerca. É preciso que se vejam as coisas em sua diversidade e descontinuidade, como uma dispersão, não em sua unidade. Esse princípio deve ser aplicado à vida toda, inclusiva a si mesmo, afinal o sujeito também possui um modo de ser marcado pela descontinuidade. O único elemento de fixação de identidade do sujeito é a virtude, que é vista como uma força de coesão da alma, como uma falsa unidade.

A única unidade de que somos capazes e que pode nos fundar naquilo que somos, a identidade de sujeito que podemos e devemos ser em relação a nós mesmos, é somente aquela que somos enquanto sujeito razoáveis, isto é, nada mais que a razão que preside o mundo. Consequentemente, se olharmos abaixo de nós, ou antes, se olharmos a nós mesmos de cima para baixo, nada mais somos que uma série de elementos distintos um dos outros: elementos materiais, instantes descontínuos. Mas se tentarmos nos apreender como princípio razoável e racional, perceberemos então que nada mais somos senão parte de algo que é a razão presidindo o mundo inteiro.²⁷⁸

Os exercícios espirituais tanto tinham como finalidade a dissolução da individualidade, quanto estabelecer a identidade do sujeito. O sentido era de aplicar o espírito a si mesmo e isso não significava estabelecer um saber sobre a interioridade do sujeito, mas proporcionar uma mobilização do saber que provocasse um deslocamento do sujeito até um ponto elevado em que pudesse perceber a si mesmo, que possibilitasse a esse sujeito apreender as coisas em sua realidade e valor, que possibilitasse ao sujeito apreender-se a si mesmo em sua própria realidade. “O sujeito deve perceber-se na verdade do seu ser.”²⁷⁹ Esse saber permite que o sujeito não só encontre a sua liberdade como também que, sendo livre, encontre a felicidade e a perfeição para as quais é capaz. Esse saber da espiritualidade é que foi sendo pouco a pouco apagado para dar lugar ao saber do conhecimento na modernidade. “Deste saber do conhecimento, o sujeito nada

²⁷⁸ Idem, p. 371-372.

²⁷⁹ Idem, p. 373.

pode esperar para a sua transfiguração.”²⁸⁰ Porém, esse saber da espiritualidade desaparecerá completamente com o Iluminismo.²⁸¹

Foucault também se concentra na análise da prática de si, na ação que está implicada nessa conversão de si da filosofia helenística, que tem a ver com aquisição da virtude. Essa ação está ligada a um saber prático, que é resultado de um esforço, de um treinamento, como uma arte de si: a *áskesis*. Trata-se de uma maneira de ligar o sujeito à verdade, como uma prática da verdade que possibilita descobrir “em que medida o fato de conhecer a verdade, de dizer a verdade, de praticar e de exercer a verdade, pode permitir ao sujeito não somente agir, mas ser como deve ser e como quer ser”.²⁸²

O que está envolvido na ascese helenística é: (a) a “constituição de um saber sobre o mundo como experiência espiritual do sujeito”²⁸³ e (b) a “constituição do sujeito como fim último para si mesmo através e pelo exercício da verdade”.²⁸⁴ Isso difere da proposta da modernidade que exige um saber objetivante que impõe ao sujeito um conhecimento e a sujeição do mesmo a uma ordem. A história da subjetividade comporta um processo de transformação lenta em que se deu essa passagem da espiritualidade do saber e da prática da verdade para o estado do domínio do conhecimento pelo sujeito e a sujeição a uma lei. A *áskesis* era, de início, essa espiritualidade do saber bem como essa prática e exercício da verdade.

Essa ascese (*áskese*) difere também da ascese cristã, baseada na renúncia a si, visto que estava voltada para uma “constituição de uma relação plena, acabada e completa de si para consigo”.²⁸⁵ Trata-se de dotar o sujeito do que ele não possui e de prepará-lo para os imprevistos do futuro. “Na espiritualidade antiga, sobretudo no estoicismo, a prática ascética e suas diferentes técnicas de si visam a subjetivação das enunciações verdadeiras por meio da transformação no modo de ser do sujeito ouvinte, escriturante e dirigido.”²⁸⁶ É possível traçar uma comparação entre o sábio e o atleta na medida em que ambos precisam estar preparados apenas para aquilo com que vão se deparar. No cristianismo, esse

²⁸⁰ Idem, p. 375.

²⁸¹ Segundo Foucault, o que faz com que o sujeito, no pensamento kantiano, tal como é, possa conhecer, é o que faz também com que ele não possa conhecer a si mesmo.

²⁸² FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. p. 385.

²⁸³ Idem, p. 385.

²⁸⁴ Idem, p. 385.

²⁸⁵ Idem, p. 386.

²⁸⁶ CANDIOTTO, C. **Foucault e a crítica da verdade**. p. 139.

preparo visa, no entanto, a uma trajetória progressiva em direção à santidade, a uma superação de si a ponto de renunciar a si.²⁸⁷ Como um atleta, o cristão tem um inimigo, que é ele mesmo, com quem terá que enfrentar perigos como o pecado, a sua natureza decaída e as investidas diabólicas, ao contrário da espiritualidade antiga, que envolvia também uma luta, mas contra os acontecimentos do mundo exterior. “O atleta antigo é um atleta do acontecimento. Já o cristão é um atleta de si mesmo.”²⁸⁸

Essa preparação do indivíduo – uma *paraskuê* – consiste, portanto, em: (a) uma aprendizagem de alguns movimentos necessários a uma arte de viver; (b) uma atividade discursiva que visa dotar o sujeito da capacidade do dizer verdadeiro a partir da aquisição de frases (*lógoi*) fundadas na razão, ou seja, princípios aceitáveis de comportamento como se essas frases falassem por ele; (c) a um modo de ser constituído por esse discurso persuasivo que se integra ao indivíduo e comanda sua ação. O que está implicado nessa preparação é a transformação dos discursos verdadeiros em princípios de comportamento, a transformação do *lógos* em *êthos*, de modo que a ascese seja compreendida como aquilo que faz com que o dizer verdadeiro se torne o modo de ser do sujeito. “Constituir-se a si mesmo por um exercício em que o dizer verdadeiro se torna o modo de ser do sujeito.”²⁸⁹

Foucault deixa claro que o objetivo da ascese filosófica do período helenístico é: (a) colocar o sujeito como fim último de sua própria existência; (b) equipar o sujeito para enfrentar os acontecimentos possíveis da vida, e (c) ligar o sujeito à verdade. Isso difere de tudo o que se tem hoje por ascese, principalmente pela influência do ascetismo cristão. Essa ascese filosófica pagã:

[...] é o que permite, de um lado, adquirir os discursos verdadeiros, dos quais se tem necessidade em todas as circunstâncias, acontecimentos e peripécias da vida, a fim de estabelecer uma relação adequada, plena e acabada consigo mesmo; de outro lado, e ao mesmo tempo, a ascese é o que permite fazer de si mesmo o sujeito destes discursos verdadeiros, é o que permite fazer de si mesmo o sujeito que diz a verdade e que, por esta

²⁸⁷ Em Gregório de Nissa, a ascese assume a forma de uma renúncia de si, como uma prática que conduz a uma obrigação de conhecer a si mesmo. “O ascetismo cristão, tal como a filosofia antiga, se coloca sob o signo do cuidado de si e faz da obrigação de ter de se conhecer um dos elementos dessa preocupação essencial”. FOUCAULT, M. **Resumos dos Cursos do Collège de France (1970-1982)**. p. 120.

²⁸⁸ FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. p. 389.

²⁸⁹ Idem, p. 395.

enunciação da verdade, encontra-se transfigurado, e transfigurado precisamente pelo fato de dizer a verdade.²⁹⁰

A ascese da prática de si tem for função o que Foucault chama de subjetivação do discurso verdadeiro, que faz com que o indivíduo se torne o sujeito do discurso verdadeiro. A ascese cristã, porém, propõe algo diferente disso, que é a renúncia de si, ao dar ênfase a um momento em que pode se ver uma objetivação de si em um discurso de verdade, que é o momento da confissão. Os procedimentos de subjetivação do discurso verdadeiro visam a que o sujeito apreenda os discursos que recebeu como verdades que são suas a ponto de tornar-se sujeito da enunciação do discurso verdadeiro. Envolvem práticas de escuta, de leitura, de escrita e de fala que oferecem o suporte para esse modo de ascese.

A escuta é o primeiro momento dessa prática de si em que a verdade é apreendida pelo sujeito e que se constitui assim como seu *êthos*. É um exercício que comporta uma ambiguidade visto que envolve o sentido da audição e a percepção do *lógos*, uma relação entre uma atitude passiva de recepção que não pode estar dissociada de uma atividade racionalmente articulada como a fala. “Portanto, ambiguidade fundamental da audição: *pathetikós* e *logikós*.”²⁹¹ Esse esquema ambíguo faz com que a escuta comporte riscos, uma vez que está sempre sujeita a equívocos e falta de atenção. Como a ascese da escuta é o que dá acesso à verdade, é preciso que se faça uso de uma certa arte, uma habilidade adquirida e uma prática assídua que possibilite a reflexão e a purificação da escuta.²⁹² É preciso que se observe o silêncio: é preciso primeiramente escutar sem intervir. É preciso que se desenvolva uma atenção fixa como uma imobilidade do corpo que possa garantir a qualidade da atenção. Essa imobilidade do corpo tem uma função moral de evidenciar um certo domínio de si. É preciso que se assuma um compromisso, uma manifestação de vontade de se sustentar o discurso verdadeiro. Trata-se, portanto, de uma ética da escuta que tem por objetivo fazer com que o sujeito apreenda o que ouviu, faça um exame de si e lance um olhar sobre si mesmo.

A alma que escuta deve vigiar a si mesma. Prestando atenção como deve àquilo que ouve, ela presta atenção, no que ouve, à significação, ao

²⁹⁰ Idem, p. 400.

²⁹¹ Idem, p. 404.

²⁹² “A escuta exige o olhar do sujeito sobre si mesmo de maneira que, ao memorizar o que acaba de ouvir, tais discursos sejam subjetivados.” CANDIOTTO, C. **Foucault e a crítica da verdade**. p. 136

prâgma. Também presta atenção a si mesma a fim de que esta coisa verdadeira venha a tornar-se aos poucos, por sua escuta e sua memória, no discurso que ela mesma sustenta.²⁹³

O segundo momento dessa prática tem a ver com uma ética da palavra. Foucault argumenta que o modo como a leitura e a escrita são tratadas como uma prática na antiguidade helenística retoma um conselho tirado da tradição filosófica.²⁹⁴ A prática da leitura está relacionada a uma escrita que evidencie a assimilação de uma doutrina de tal modo que o sujeito se aproprie dela em sua própria fala. Consiste em fazer resumos, coletâneas e citações cujo objetivo é proporcionar uma ocasião de meditação. A leitura não visa conhecer a obra de um autor ou de aprofundar a sua doutrina, mas de proporcionar o jogo da meditação. Trata-se de um exercício de apropriação de um pensamento em que se acredite em sua veracidade a ponto de orientar a ação e se exercite a coisa que se pensa. O sujeito se põe, pelo pensamento, diante de uma determinada situação fictícia que lhe permita elaborar proposições que sejam, ao mesmo tempo, parte de um discurso verdadeiro e preceitos de comportamento.

O exercício de leitura se prolonga no exercício da escrita como uma atividade de assimilação da verdade. Escreve-se para que se possa reler para si mesmo a fim de que se tome posse do discurso verdadeiro. Um uso para si, mas que também serve para orientar o outro como atividade de lembrança e de memória. É o que se encontra nas anotações para si, nas correspondências, nos tratados, nos diários de bordo que se “constituem como uma atividade do cuidado de si e dos outros”.²⁹⁵

Para Foucault, no cristianismo, principalmente em Santo Agostinho, se desenvolverá uma ascese preocupada com o modo como o sujeito é capaz de dizer a verdade sobre si mesmo, notadamente na espiritualidade e na pastoral cristã. Isso se dá, de um lado, com a palavra do mestre, que está fundada na Revelação, no texto escriturístico revelado, e, de outro, na possibilidade de que o dirigido tem algo a dizer. Quanto à palavra do mestre, há a obrigação de se ensinar a verdade, de se estabelecer os preceitos e a direção de consciência, feitos através dos atos de

²⁹³ FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. p. 422.

²⁹⁴ “A escritura constitui a técnica de si imprescindível da ascese. Ela objetiva a transformação dos discursos recebidos e reconhecidos como verdadeiros em princípios racionais de ação”. CANDIOTTO, C. **Foucault e a crítica da verdade**. p. 136.

²⁹⁵ FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. p. 435.

confissão, de ensino e de pregação. Quanto ao que é dirigido, que é conduzido à verdade e à salvação, tem a obrigação de dizer a verdade sobre si mesmo.

Creio que o momento em que a tarefa do dizer-verdadeiro sobre si mesmo foi inscrita no procedimento indispensável à salvação, quando esta obrigação do dizer-verdadeiro sobre si mesmo foi inscrita nas técnicas de elaboração, de transformação do sujeito por si mesmo, quando esta obrigação foi inscrita nas instituições pastorais – pois bem, creio que este constitui um momento absolutamente fundamental na história da subjetividade no Ocidente, ou na história das relações entre sujeito e verdade. [...] penso ser preciso considerar como um acontecimento de grande importância, nas relações entre sujeito e verdade, o momento em que o dizer-verdadeiro sobre si mesmo tornou-se uma condição para a salvação, um princípio fundamental na relação do sujeito consigo mesmo e um elemento necessário ao pertencimento do indivíduo a uma comunidade.²⁹⁶

Na antiguidade helenística, aquele que é conduzido à verdade não tem obrigação de dizer a verdade, muito menos a verdade sobre si mesmo. Conquanto sejam encontrados alguns procedimentos que obrigam a uma franqueza do dizer, essas obrigações são instrumentais, sem valor espiritual. “O sujeito deve tornar-se sujeito de verdade. Deve ocupar-se com discursos verdadeiros. [...] É preciso, pois, que ele se torne sujeito de verdade, que ele próprio possa dizer o verdadeiro, que possa dizer a si mesmo o verdadeiro.”²⁹⁷ Trata-se de um modo de colocar o sujeito à prova como aquele que diz a verdade a fim de ter consciência de como está em relação à subjetivação do discurso verdadeiro, a sua capacidade de dizer o verdadeiro, que é o que se encontra no discurso do mestre, a verdade.²⁹⁸

O mestre é aquele que deve ter um discurso que se pauta no princípio da *parrhesía*, que “é a abertura que faz com que se diga [...] o que se tem a dizer, com que se diga o que se tem vontade de dizer, com que se diga o que se pensa deve dizer porque é necessário, porque é útil, porque é verdadeiro”.²⁹⁹ Esse modo de dizer verdadeiro, que é a *parrhesía*, possui um sentido moral, pois corresponde a uma qualidade que se requer do sujeito que fala e que assume uma função técnica no âmbito da prática de si em relação ao papel da linguagem e da palavra nessa ascese filosófica. Trata-se de uma forma em que se dá o discurso filosófico, que exige uma maneira de dizer e que orienta a escolha das palavras que vão

²⁹⁶ Idem, p. 437.

²⁹⁷ Idem, p. 439.

²⁹⁸ “A escritura a releitura e a meditação de tais discursos possibilitam implantá-los na alma como parte do próprio sujeito. Não se trata somente de apropriação de discursos de verdade para torná-los seus, mas da constituição de um eu por intermédio deles”. CANDIOTTO, C. **Foucault e a crítica da verdade**. p. 136-137.

²⁹⁹ FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. p. 440.

produzir os efeitos desejados.³⁰⁰ Envolve, ao mesmo tempo, uma técnica e uma ética, uma arte e uma moral. “É preciso que seja um discurso tal que a subjetividade do discípulo possa dele apropriar-se e que, apropriando-se dele, o discípulo possa alcançar o objetivo que é o seu, a saber, ele próprio.” A verdade não incide sobre o discurso, mas sobre a maneira pela qual o discurso está formulado.

2.2.7

Formulação do discurso de verdade

Foucault procurou demonstrar que os exercícios de subjetivação do discurso verdadeiro passam por uma ética do silêncio, que envolve uma ética e uma técnica da escuta, e por uma ética da palavra, que envolve uma ética e uma técnica da leitura e da escrita.³⁰¹ E isso se dá em torno do discurso do mestre, que tem que liberar a palavra verdadeira sob determinadas regras, condições e princípios. Para ele, a *parrhesía* como esse dizer verdadeiro refere-se a uma qualidade moral, a um *êthos*, e a um procedimento, uma *téchne*, “indispensáveis para transmitir o discurso verdadeiro a quem dele precisa para a constituição de si mesmo como sujeito de soberania sobre si mesmo e sujeito de veridicção para si mesmo”.³⁰²

Na *parrhesía*, o que está fundamentalmente em questão é o que assim poderíamos chamar, de uma maneira um pouco impressionista: a franqueza, a liberdade, a abertura, que fazem com que se diga o que se tem a dizer, da maneira como se tem vontade de dizer, quando se tem vontade de dizer e segundo a forma que se crê ser necessário dizer.³⁰³

A *parrhesía*, portanto, é uma atitude de quem fala que corresponde a uma liberdade de falar. O discurso da *parrhesía* é próprio do discurso filosófico. Isso

³⁰⁰ Uma pessoa somente pode ser considerada como mestre da verdade “quando assume uma atitude ascética, quando faz uso daquilo que os gregos denomina *parrhesía*.” CANDIOTTO, C. **Foucault e a crítica da verdade**. p. 141.

³⁰¹ “[...] Os discursos verdadeiros de que precisamos não dizem respeito àquilo que somos, a não ser na nossa relação com o mundo, no nosso lugar na ordem da natureza, na nossa dependência ou independência em relação aos acontecimentos que se produzem. Não são, de forma alguma, uma decifração de nossos pensamentos, de nossas representações, de nossos desejos”. FOUCAULT, M. **Resumos dos Cursos do Collège de France (1970-1982)**. p. 127.

³⁰² FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. p. 450.

³⁰³ Idem, p. 450.

envolve dois riscos: a lisonja, que afeta moralmente ao que fala, e a retórica, que tem a ver com a técnica, com a sedução com que se fala. Esses riscos estão inter-relacionados visto que “o fundo moral da retórica é sempre a lisonja, e o instrumento privilegiado da lisonja é, bem entendido, a técnica, e eventualmente as astúcias da retórica”.³⁰⁴

A lisonja procura direcionar a fala para promover um vínculo, uma dependência daquele a quem se dirige a fala com quem fala; a *parrhesía*, porém, procura fazer com que aquele a quem se dirige a fala não necessite mais do discurso do outro em função desse discurso ser verdadeiro. A verdade é o que garante a autonomia do sujeito que recebe a palavra, em relação àquele que a pronuncia. A lisonja tem a ver com uma prática de direção da conduta, de aconselhamento, mas envolve também um problema político, principalmente quando se trata de uma ética de quem está no poder – a ética do príncipe –, pois deve-se orientar a conduta a partir de uma concepção ética que funciona como uma regra interna à qual deve se submeter.

Quanto à retórica, a diferença fundamental com a *parrhesía* é que se trata de uma técnica que não tem por finalidade estabelecer uma verdade, mas que se constitui como uma arte da persuasão. A retórica refere-se à verdade tal como ela é conhecida por aquele que fala. Na *parrhesía*, no entanto, a verdade é uma exigência, pois é por meio do falar francamente que se constitui o discurso verdadeiro. A retórica é uma arte, um modo de dizer que é modulado pelo assunto tratado, o referente, sob a forma de uma narração, com suas regras discursivas, com o fim de defender uma causa. O que define a *parrhesía*, no entanto, é a ocasião do discurso, a situação em que os indivíduos se encontram, o momento oportuno de se dizer a verdade. O dizer verdadeiro se dá em função do outro, daquele a quem o discurso se dirige, no momento em que a ele se dirige. Enquanto a retórica tem por objetivo conduzir a conduta do outro para proveito de quem fala, a *parrhesía* tem por objetivo fazer com que o outro constitua em si mesmo e consigo mesmo uma relação autônoma e soberana. Para que se alcance esse objetivo, é bem possível que o discurso filosófico faça uso de procedimentos que são próprios da retórica, mas com o sentido de que seja direcionado para o cuidado de si.

³⁰⁴ Idem, p. 451.

A *parrhesía* é, por assim dizer, uma arte conjectural, voltada para atingir a verdade por meios de argumentos verdadeiros e plausíveis. Difere de uma arte metódica, que implica que se alcance a verdade por percorrer um determinado e único caminho. Por essa razão, esse falar com franqueza envolve escolher o momento oportuno. Essa arte possui também uma função terapêutica visto que permite cuidar do outro como convém. A *parrhesía*, portanto, põe em jogo a relação entre o mestre e o aprendiz, de modo que a fala livre do mestre sirva como estímulo para que seus alunos falem livremente entre si. O jogo da *parrhesía* envolve, então, uma circularidade: parte do mestre, que tem o direito e o dever do falar verdadeiro, e se volta para os discípulos como uma prática e um modo de relação entre si, em que se permite falar o que pensam, o que sentem, as faltas que cometeram e as fraquezas que ainda não superaram. Essa circularidade é, segundo Foucault, a primeira forma de uma prática de confissão, ainda que diferente do que se verá com o cristianismo. Como prática de confissão, trata-se de:

[...] uma prática verbal, explícita, desenvolvida e regrada pela qual o discípulo deve responder a esta parrésia da verdade do mestre com uma certa parrésia, uma certa abertura de coração que é a abertura de sua própria alma colocada em comunicação com a dos outros, operando assim, por meio disto, o que é necessário para que ele realize sua própria salvação, mas incitando também os outros a terem em relação a ele uma atitude não de recusa, de rejeição e de censura, mas de *eúnoia* (benevolência), e, por meio disto, incitando todos os membros do grupo, todos os personagens do grupo a realizarem sua salvação.³⁰⁵

Essa condição servirá de base para a obrigação do dizer verdadeiro da confissão cristã, na qual o que está em questão é uma palavra de verdade que salva o indivíduo e o incita a que elabore um discurso verdadeiro que expõe ao outro a verdade sobre sua própria alma.

Outro modo de entender a *parrhesía* vem da medicina do período helenístico, cuja concepção se baseia na ideia de “nunca se pode curar sem saber do que se deve curar”.³⁰⁶ Nesse sentido, a *parrhesía* é uma prática em que se requer um diretor, alguém que possa ser testado e escolhido como tendo dado prova de que é capaz do dizer verdadeiro. Requer que a relação com esse diretor permita que se exerça um olhar neutro e a partir do exterior, que coloca o outro como objeto desse olhar. Requer também que o discurso tenha uma relação com a

³⁰⁵ Idem, p. 471.

³⁰⁶ Idem, p. 480.

verdade, ou seja: eloquente, transparente e ordenado, que diga o que deve ser dito sem qualquer tipo de falseamento, de modo que dê lugar à verdade.

O fundamento da *parrhesía* tem a ver com a relação com o outro, para quem ela é útil, de modo que a verdade que se diz seja marcada pela conduta e pelo modo de vida daquele que diz, daquele que atua como diretor. Trata-se de uma adequação entre o sujeito da enunciação com o sujeito da conduta. Na *parrhesía*, o sujeito que fala se compromete a fazer o que diz, como num pacto, em que o sujeito da enunciação se coloca como exemplo. “Não pode haver ensinamento da verdade sem que aquele que diz a verdade dê o exemplo desta verdade.”³⁰⁷

Essa relação em que o modo de ser do sujeito é modificado de aptidões é chamada por Foucault de “psicagogia”. Ela difere da pedagogia, que tem por finalidade transmitir e dotar o sujeito de aptidões que não possuía anteriormente. São os procedimentos psicagógicos que serão modificados na passagem da antiguidade helenística para o cristianismo. No período helenístico, a psicagogia estará muito próxima da pedagogia com uma ênfase sobre a figura do mestre, mas na psicagogia cristã a ênfase será sobre a figura daquele que é guiado como aquele que tem o dever do dizer verdadeiro.

O cristianismo, por sua vez, irá desvincular a psicagogia da pedagogia, solicitando à alma – à alma que é psicagogizada, que é conduzida – que diga uma verdade; verdade que somente ela pode dizer, que somente ela detém e que não constitui o único, mas é um dos elementos fundamentais da operação pela qual seu modo de ser será modificado.³⁰⁸

Na espiritualidade cristã, o sujeito da enunciação está presente no interior do seu próprio discurso, como objeto do seu discurso verdadeiro. Ele é o referente do seu próprio enunciado. Esse é o aspecto principal que envolve a confissão. Na ascese filosófica do período helenístico, porém, o sujeito do enunciado não se define pelo que ele diz que é, mas por afirmar que a verdade que ele diz pode ser encontrada nele mesmo como uma conduta, como um modo de ser. A verdade é assimilada de modo a que tome parte do modo de ser do sujeito, como um princípio interior que orienta a ação. Nessa prática, “não se encontra uma verdade

³⁰⁷ Idem, p. 492.

³⁰⁸ Idem, p. 494.

escondida no fundo de si mesma, pelo movimento da reminiscência; as verdades recebidas são interiorizadas por uma apropriação cada vez mais acentuada”.³⁰⁹

2.2.8

Ascética como formação do discurso verdadeiro

Outro modo de ascese com que Foucault se ocupa tem a ver com a prática dos discursos verdadeiros, com a maneira como a verdade é transformada em *êthos*. Ele identifica um conjunto de exercícios voltados para uma atividade do sujeito em que se coloca em prática os discursos verdadeiros, em que se torna o sujeito ativo dos discursos verdadeiros. Por se tratar de um conjunto mais ordenado de exercícios disponíveis aos indivíduos dentro de um sistema moral, filosófico e religioso, voltado para que se alcance um objetivo espiritual, Foucault passa a se referir a isso como uma “ascética”. Por “objetivo espiritual”, ele entende como uma certa transfiguração do sujeito enquanto sujeito de ação dos discursos verdadeiros.

De início, Foucault cita uma discussão teórica que envolve argumentos sobre a origem dos exercícios espirituais praticados na Grécia antiga.³¹⁰ Porém, ele adota uma análise desses exercícios a partir de suas implicações históricas e filosóficas. No período helenístico, o conjunto dos exercícios – a ascética – estará desvinculado da exigência do conhecimento de si e do reconhecimento de si como participante da razão divina, diferentemente do que aconteceu no pensamento platônico. Embora tais abordagens possam ser encontradas nos textos analisados, elas não constituem seu eixo central. São estes exercícios que serão incorporados no cristianismo, no contexto do surgimento das instituições monásticas, tendo em vista a elaboração de uma espiritualidade antignóstica. “Esta ascética filosófica,

³⁰⁹ FOUCAULT, M. **Resumos dos Cursos do Collège de France (1970-1982)**. p. 129.

³¹⁰ Essa discussão teórica envolve a investigação realizada por E. R. Dodds, retomada por J. P. Vermont e H. Joly, e criticada por P. Hadot, que leva em consideração a hipótese de que os exercícios espirituais da filosofia grega têm origem e são uma continuidade de práticas xamânicas. Cf. FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. p. 506 e nota 4 (p. 526).

ou de origem filosófica, era de certo modo para o cristianismo a garantia técnica de não cair na espiritualidade gnóstica.”³¹¹

Tratava-se, portanto, de exercícios que não visavam ao conhecimento e que lançavam uma inquietação a respeito de si mesmo.³¹² Esses exercícios encontram no cristianismo um ambiente que permite sua sobrevivência e seu desenvolvimento, com uma depuração desses exercícios de uma forma tal que, ao final do século XVI e começo do século XVII, uma pessoa piedosa será sinônimo de alguém que praticava esses exercícios conforme as prescrições e recomendações constantes nos manuais, nos momentos da vida para os quais era recomendado e seguindo os graus de progresso na prática desses exercícios.

Enquanto no cristianismo, essa ascética se baseia na ideia de que a vida deve ser regrada, para a filosofia do período helenista corresponde a uma livre escolha por parte do sujeito no sentido de se constituir enquanto arte de viver. Nesse caso, obedece a uma forma que se deve conferir à própria vida, um estilo de vida que não obedece necessariamente a uma regularidade, a uma trama que se perpetua ao longo da vida. Essa ascética se dá em duas dimensões: uma de meditação, como *meletân*, e outra como uma prática, uma ginástica de preparação, como *gymnázēin*. Abrange tanto um trabalho do pensamento sobre ele mesmo que visa preparar o indivíduo para os exercícios quanto uma prática organizada em que se põe à prova as próprias ações em situações com as quais se depara na própria vida.

Na dimensão dos exercícios de preparação, Foucault analisa as práticas de abstinências e os regimes de provas como os conjuntos de exercícios voltados para a constituição de um estilo de vida em que o pensamento é colocado em questão. O que se pretende é preparar o indivíduo para que tenha uma atitude que convém diante dos infortúnios da vida de modo que se ponha em jogo a própria existência. Desse modo, na filosofia do período helenístico, o cuidado de si está associado a uma técnica de vida cujo objetivo é a formação do eu. Possui o sentido de se elaborar uma relação de si para consigo como uma recompensa de se viver a vida como uma prova.³¹³

³¹¹ Idem, p. 510-511.

³¹² “Tem-se aí, portanto, todo um conjunto de técnicas com o objetivo de vincular a verdade ao sujeito”. FOUCAULT, M. **Resumos dos Cursos do Collège de France (1970-1982)**. p. 130.

³¹³ “Ainda estamos muito longe do que seria uma hermenêutica do sujeito. trata-se, ao contrário, de armar o sujeito de uma verdade que não conhecia e que não residia nele; trata-se de fazer dessa

Na dimensão dos exercícios do pensamento sobre o pensamento, Foucault identifica que aquilo que faz com que a pessoa perceba a necessidade de cuidar de si mesmo, no período helenístico, é a faculdade da razão. É o que permite uma duplicação interior visto que a razão estabelece uma posição de controle e de liberdade no uso das demais faculdades humanas. A razão, em seu livre exercício, apreende os movimentos do próprio pensamento, as representações, os juízos, as opiniões e as paixões. É o que estabelece também uma relação de parentesco com o divino, pois é o que permite ao homem cuidar de si mesmo. Tal como Zeus, o homem é o que “está perpetuamente consigo mesmo”.³¹⁴

Para Foucault, o ocidente conheceu três formas³¹⁵ em que o pensamento é colocado em questão como uma reflexividade, como um movimento que dominou sucessivamente a prática filosófica, começando em Platão e indo até Santo Agostinho e Descartes, marcado pela passagem em que se dão exercícios de memória, de meditação e de método, respectivamente. Nas práticas voltadas para a meditação, que marcaram o período helenístico, o que se coloca em questão é se o sujeito ético é o sujeito de verdade, do discurso verdadeiro. Foucault, então, analisa os exercícios de premeditação dos males, o exercício da morte e o exame de consciência.

O que está em jogo nesses exercícios é a formação de uma consciência histórica, no sentido de que ocupar-se consigo mesmo é ocupar-se com o presente. Foucault afirmou que a meditação sobre a morte “tende a fazer com que se viva cada dia como sendo o último”.³¹⁶ A finalidade é de equipar o indivíduo de discursos verdadeiros aos quais poderá recorrer sempre que precisar. Trata-se de uma tomada de consciência sobre si, um olhar sobre si a partir de um determinado ponto de vista – como a morte, por exemplo – que organiza o momento vivido a fim de que se faça um exame de si, um corte para que se apreenda o valor do

verdade aprendida, memorizada, progressivamente aplicada, um quase-sujeito que reina soberano em nós mesmos”. FOUCAULT, M. **Resumos dos Cursos do Collège de France (1970-1982)**. p. 130.

³¹⁴ FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. p. 557.

³¹⁵ Foucault compreende que a Filosofia como exercício do pensamento no Ocidente passou por sucessivos deslocamentos que vão desde as práticas de memória do pensamento platônico até as práticas de meditação do pensamento agostiniano, e desde a meditação que dá sentido à memória até o pensamento cartesiano que se firma no método.

³¹⁶ FOUCAULT, M. **Resumos dos Cursos do Collège de France (1970-1982)**. p. 133.

presente. “[...] viver a longa duração da vida como se fosse tão curta quanto um dia e em viver cada dia como se a vida inteira coubesse nela”.³¹⁷

O objetivo é, portanto, examinar se a pessoa foi capaz de constituir a si mesmo como sujeito ético da verdade. O cuidado de si ocupa o sentido de uma arte de viver em que a vida é colocada como objeto de prova, em que o mundo real se torna correlato a uma arte, em que o sujeito da experiência de si se oferece como lugar de prova. Nesse contexto, a objetividade e a subjetividade estão postas em questão e é o que constitui o cerne do problema filosófico ocidental.

2.3

Implicações do cuidado de si

Foucault está preocupado com o acesso do sujeito à verdade. Isso tem implicações filosóficas e éticas, mas interpela também a teologia. Charles Taylor,³¹⁸ acertadamente, afirma que o pensamento de Foucault é desconcertante. Principalmente em função da análise histórica que faz e do seu pensamento crítico que oferece, de uma forma muito original, uma investigação do que aconteceu e em que nos tornamos com o fim de possibilitar o resgate daquilo que ficou de alguma forma oculto ou reprimido na história. Embora Foucault não concorde com essa ideia, é possível traçar uma linha de ação voltada para uma esperança, se ainda houver alguma, a partir dessa análise que faz. Ao levantar os problemas, Foucault deixa em aberto a questão de uma saída que se dá de forma paradoxal: ao mesmo tempo em que ele defende um distanciamento, a própria negação ou superação do problema promove um bem.

É nesse sentido que Foucault entende a relevância da abordagem do acesso à verdade na antiguidade, uma vez que isso dependia diretamente de um movimento de mudança no ser do sujeito que provocasse em si mesmo uma mudança ética. Isso difere da proposta da modernidade, segundo a qual o sujeito que é esclarecido pela verdade pode promover uma mudança de sua conduta, a

³¹⁷ Idem, p. 134.

³¹⁸ Cf. TAYLOR, Charles. Foucault on Freedom and True. In: **Political Theory**, vol. 12, N° 2, May 2004, p. 152-183.

partir de uma inversão de subordinação entre cuidado de si e conhecimento de si. Neste ponto, procura-se fazer uma abordagem sobre as implicações desse modo de compreensão para a filosofia, para a ética e para a teologia.

2.3.1

Implicações filosóficas

Para a antiguidade helenística, o sujeito do cuidado de si é aquele que é capaz de agir corretamente, mais do que é capaz de discursos verdadeiros. Para Foucault, o dizer verdadeiro é constituído por práticas que permitam ao indivíduo voltar o olhar para si mesmo e constituir a si mesmo como objeto de uma relação de si para consigo, em que o outro também está implicado. A tentativa é de lançar um olhar histórico sobre as práticas e processos que possibilitaram ao sujeito uma transformação, a fim de se elaborar uma filosofia crítica que procura determinar as possibilidades de transformação do sujeito e não das condições do conhecimento do objeto.

Para Frédéric Gros, “o curso de 1982 envolve uma história do próprio sujeito, na historicidade de suas constituições filosóficas”.³¹⁹ Para ele, Foucault se ocupa com o cuidado de si na medida em que este faz do mundo um lugar de emergência de uma subjetividade que põe em jogo o conhecimento e a transformação de si. Por essa razão, Foucault faz uma referência, no final da última aula do curso, ao pensamento de Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, em que se procura articular o pensamento do mundo e do real como objetividade e como lugar de experiência de si como subjetividade. E é nos textos helenísticos que Foucault vai encontrar um momento importante que se insere na história da filosofia ocidental.

Foucault procurou demonstrar que o acesso à verdade não corresponde à aquisição de um saber sobre o mundo ou sobre si mesmo, mas a uma atividade de assimilação dos discursos verdadeiros que possam preparar o indivíduo para enfrentar os acontecimentos de forma conveniente. “O saber requerido não é o que

³¹⁹ Situação do curso. In. Idem, p. 634.

nos permite conhecer-nos bem, mas o que nos ajuda a agir corretamente em face das circunstâncias”, diz Gros.³²⁰ A verdade não está de forma explícita no discurso, mas ela se atualiza na existência como um *lógos* e se coloca como uma prova, em que se assume o risco de pôr em jogo a própria existência. O que se pretende é fazer com que o discurso que é recebido como verdadeiro seja transformado em princípio ativo que é assimilado de forma espontânea na ação do sujeito.

Para Foucault, o cuidado de si corresponde, desde a antiguidade, ao cerne da filosofia ocidental na medida em que se estabelece uma relação entre ações e pensamento. Foi Pierre Hadot quem procurou compreender a filosofia como modo de vida, a partir das práticas ou das tecnologias de si.³²¹ Para Hadot, o dizer verdadeiro caracteriza a filosofia na medida em que se vincula não a um conhecimento, mas a uma pragmática, um exercício na ordem do si e do ser. A filosofia deve ser vista como um exercício espiritual, termo que será empregado por Foucault em sua última fase, que resulta em um aprendizado “que exige vigilância, energia, tensão de alma, consiste essencialmente em exercícios espirituais”.³²² Os exercícios espirituais têm, portanto, a finalidade de promover uma aprendizagem, uma transformação de si, que coloca o indivíduo numa relação consigo mesmo e com o outro.

O conceito de exercícios espirituais, em Hadot, está relacionado à ideia de que o pensamento é uma matéria que pode ser modificada. A filosofia se vincula a uma prática que envolva a conversão do sujeito, que transforma a vida inteira como uma mudança que permite a passagem de um estilo de vida obscurecido para um modo de vida autêntico, marcado por uma tomada de consciência de si que permite uma visão de mundo, uma realização pessoal e de liberdade interior. Os chamados exercícios espirituais se referem a práticas físicas, biológicas e corporais, com o sentido de uma terapêutica. A filosofia é vista por Hadot como uma terapêutica das paixões ligada a uma transformação profunda no modo de ver e de ser do sujeito que vai sendo operada, pouco a pouco, através dos exercícios espirituais. A filosofia, portanto, não se limita a um trabalho teórico e abstrato,

³²⁰ Idem, p. 639.

³²¹ Cf. HADOT, Pierre. **Exercices spirituels et philosophie antique**. Paris: Albin Michel, 2002.

³²² Idem, p. 33.

mas se constitui em um modo de formação tendo em vista a construção de um estilo de vida, um esforço de transformação de si.

Martha Nussbaum³²³ identificou nos trabalhos de Hadot e Foucault uma importante contribuição para se elaborar uma reconstrução filosófica do pensamento helenístico. Entretanto, Nussbaum entende que Foucault não trata as relações das práticas de si como uma atividade filosófica, mas que também está inserida na cultura, nos movimentos religiosos e místicos e que fornece uma certa arte de viver. Ela percebe que os filósofos do período helenístico tratam a filosofia como uma arte de vida fundada em práticas de argumentação.³²⁴ Para ela, há na tradição helenística uma preocupação terapêutica do desejo que busca desenvolver uma argumentação que confere critérios de validade lógica, de coerência e de verdade como meio de proporcionar a liberdade e a felicidade. Nesse sentido, o uso filosófico da razão, que envolve o conteúdo, as práticas e a função social da argumentação, se constitui numa técnica por meio da qual é possível se conquistar a liberdade e a felicidade.

2.3.2

Implicações éticas

A ideia de que a contemporaneidade se configura a partir de uma crise de valores só se justifica, de acordo com o pensamento foucaultiano, a partir de uma perspectiva moral construída no âmbito da modernidade, uma moral burguesa que se fundamenta na concepção de bem e de mal como valores eternos que se contrapõem. No entanto, Foucault se ocupa com o sujeito em suas dimensões éticas, em que as relações de poder não são pensadas como uma lei, mas como uma estratégia, em que a moral é vista como uma possibilidade entre outras de realização histórica desse sujeito ético. Ele vê no cuidado de si do período helenístico o modo como o sujeito está envolvido em práticas de si e técnicas de

³²³ Cf. NUSSBAUM, Martha. **The therapy of desire: theory and practice in hellenistic ethics**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009.

³²⁴ Idem, p. 5.

existência como uma elaboração ética de si, que faz da própria existência “o lugar para construção de uma ordem que se mantém por sua coerência interna”.³²⁵

Foucault não propõe, com isso, um individualismo ou um relativismo moral, mas compreende que a ética da antiguidade pressupõe uma imanência que inscreve uma ordem no sujeito que não é mantida por fatores transcendentais ao sujeito. Trata-se de uma ética que exige exercícios e práticas que não se constituem em uma coerção, uma lei civil ou uma prescrição religiosa, mas que é uma escolha pessoal de existência. Trata-se de um longo e penoso trabalho de si sobre si que visa estabelecer uma relação de si para consigo estável, harmônica e completa que possa ser refletida, pensada, concebida como uma posse de si mesmo. A salvação de si se constitui nessa afirmação da relação de si para consigo que exige uma conversão do sujeito a si mesmo visando uma relação acabada consigo mesmo.

Não se trata, portanto de uma cisão do sujeito nem mesmo de uma busca narcísica de uma verdade sobre si, mas de uma relação tensa e vigilante do eu que cuida para não seja tomado de surpresa pelas paixões ou pelos sofrimentos. Essa vigilância envolve uma experiência na qual o sujeito suspeita de suas próprias afecções, que faz com que desconfie constantemente de si mesmo, reforçando a ideia de uma hermenêutica de si que se baseia numa leitura que coloca a existência à prova.

O cuidado de si inscreve o sujeito numa prática social em que o outro está implicado, como alguém que funciona como um diretor de existência, com quem se deve intensificar as relações. Não significa, portanto, separar-se do mundo, mas preparar-se em função dos acontecimentos como sujeito racional da ação. O cuidado de si é o que chama o sujeito à ação a que se constitua como o sujeito verdadeiro dos seus atos. Ao mesmo tempo em que exige do sujeito um distanciamento, uma limitação, uma ação que faça com que o sujeito possa agir como, onde e quando convém, o cuidado de si funciona como um princípio regulador dessa ação e da relação do sujeito com o mundo, com os outros e consigo mesmo.

³²⁵ GROS, *op. cit.*, p. 643.

2.3.3

Implicações teológicas

Foucault compreende que essas implicações filosóficas e éticas serviram como terreno proveitoso para a consolidação do cristianismo, que se apropriou e atualizou as mesmas nas práticas de espiritualidade e no conjunto de sua mensagem. Por diversas vezes, no curso de 1982, ele faz referências a essa passagem que obedece a uma sucessão de ideias e que constitui a história do pensamento ocidental. O projeto de elaborar uma história crítica possibilita uma nova leitura da história do cristianismo com indicativos de áreas novas de abordagem, como o modo com que se elabora o discurso de si, a relação política do acesso à verdade, a compreensão ideológica da crença, a abertura ou não para o diálogo, e a noção de corporeidade.

Contudo, é na crítica ao conhecimento na modernidade que o pensamento foucaultiano oferece maior interesse para a teologia. Dito de outro modo, Foucault ajuda o teólogo a pensar e, com isso, a encontrar novas possibilidades para o fazer teológico. James Bernauer e Jeremy Carrete reconhecem que Foucault “oferece à teologia o aparato crítico para encontrar novas inserções e formas não dualistas de vida; ele oferece a possibilidade de imaginar modos de repensar a teologia, mais como prática do que como crença”.³²⁶

A crítica de Foucault é um instrumento para examinar todas as formas de conhecimento e não simplesmente algo contrário ao conhecimento teológico. Foucault certamente auxilia no desenvolvimento de uma reflexão crítica do conhecimento teológico, mas também oferece uma crítica do conhecimento positivista do homem e das ciências humanas. Essa crítica do homem antropológico, inadvertidamente, abre espaço para que a teologia se habilite contra as pretensões do racionalismo humanista.³²⁷

De um modo geral, Thomas R. Flinn³²⁸ afirma que o pensamento de Foucault desperta para a elaboração de uma genealogia das práticas religiosas,

³²⁶ BERNAUER, James William; CARRETTE, Jeremy. **Michel Foucault and Theology: The Politics of Religious Experience**. Burlington: Ashgate, 2004. p. 4

³²⁷ Idem, *loc. cit.*

³²⁸ Cf. FLINN, Thomas R. Partially desacralized spaces: the religious availability of Foucault's thought. In: Idem.

para a identificação de espaços que ainda não foram dessacralizados na cultura ocidental, a importância da experiência mística, a investigação de uma ética fundada na concepção da ausência de Deus e a consequente elaboração de uma moral secularizada. Além disso, David Galston³²⁹ entende que Foucault oferece novas possibilidades de se problematizar o estudo das religiões, uma vez que em seu pensamento prevalece uma preocupação hermenêutica crítica que aponta aproximações com uma abordagem filosófica da teologia.

Henrique Pinto³³⁰ verifica que, na passagem da antiguidade para o cristianismo, a ética do cuidado de si se mantém como um ponto de aproximação, embora tenha sofrido ajustes, passando de um modo ético de ser para se tornar um modo de obediência a uma regra. Sendo assim, é possível identificar, no curso de 1982, as críticas que Foucault desenvolve em relação a essa passagem da antiguidade helenística para o cristianismo e que serviram de base para a formação do paradigma que se estabeleceu na modernidade, em que o cuidado de si é dominado pelo conhecimento de si.

A título de levantamento das provocações de Foucault, seguem alguns pontos que deverão ser aprofundados nessa pesquisa a respeito da elaboração de uma teologia que possa emergir de uma preocupação maior com o cuidado de si do que com o conhecimento de si, o que significa dizer de uma teologia que esteja mais voltada para a subjetividade do que para a objetividade:

- a) O divórcio entre teologia e espiritualidade, empreendido ao longo do escolasticismo e que chega ao seu ápice com a modernidade.
- b) A questão relativa ao apelo universal da salvação, apelo esse que só pode ser ouvido por alguns e que põe em questão a ideia de uma salvação rara.
- c) O sentido da obra da salvação, na medida em que precisa ser esclarecido a respeito do que se é salvo e para que se é salvo.
- d) A preocupação com o tema da conversão como uma negação do eu, uma renúncia de si.
- e) A relação entre o conhecimento de si e a necessidade da revelação como forma de se elaborar uma exegese de si.

³²⁹ Cf. GALSTON, David. *Archives and event of God: the impact of Michel Foucault on philosophical theology*. Montreal: McGill Queen's University press, 2011.

³³⁰ Cf. PINTO, Henrique. **Foucault, Christianity and Interfaith Dialogue**. London: Routledge, 2003.

- f) A concepção de uma moral cristã e seu equívoco de origem, uma vez que se baseia nos exercícios espirituais da antiguidade helenística.
- g) A prática dos exercícios espirituais como uma dissecação da interioridade do sujeito tendo em vista descobrir a origem dos pensamentos e elaboração de uma santidade como meta.

Essas provocações demandam uma reflexão e apontam caminhos para que se possa repensar o fazer teológico. Trata-se de um fazer teológico que esteja mais voltado para uma pastoral e para a busca de um modo de vida que possa fazer sentido hoje. O que se tem em mente não é fazer uma teologia a partir do pensamento de Foucault, mas apontar caminhos para que a teologia encontre sua relevância no contexto de uma sociedade secularizada que aprendeu a viver sem Deus como hipótese de pensamento, como argumentou Dietrich Bonhoeffer em uma de suas cartas da prisão: “O ser humano aprendeu a dar conta de si mesmo em todas as questões importantes sem apelar para a ‘hipótese de trabalho Deus’”.³³¹

2.4

Conclusão preliminar

O itinerário seguido por Foucault em sua última fase indica um caminho de diálogo que o aproxima da teologia. Sua forma crítica de apontar os pontos de atrito da teologia com a pós-modernidade e de fazer uma análise genealógica das origens dos mesmos oferecem à teologia uma abertura para o diálogo e para uma nova necessidade de estabelecimento do discurso teológico.

A análise sobre as relações do sujeito consigo mesmo, baseadas na obra *A hermenêutica do sujeito*, principalmente, e das obras sobre o cuidado de si, apontam para a compreensão do conhecimento de si e do cuidado de si como um tema pertinente à temática do acesso à verdade. A questão ética envolve a compreensão do sujeito que constitui a si próprio como sujeito das práticas

³³¹ BONHOEFFER, Dietrich. **Resistência e submissão**: cartas e anotações escritas na prisão. Trad. Nelio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2003. p. 434. Editado por Christian Gremmels, Eberhard Bethge, Renate Bethge.

sociais. A ética é vista por Foucault como uma forma de conhecimento de si e de cuidado de si que aponta para os modos de construção de si como resultado dos processos de poder, de saberes e de verdade em meio aos quais nos constituímos social e culturalmente.

A ideia de uma hermenêutica de si é tirada do contexto da espiritualidade cristã medieval, que se apropria das práticas ascéticas e da moralidade greco-romana, mas aplicando-lhe o viés de uma investigação do interior do sujeito a fim de que este possa identificar a verdade que há em relação àquilo que está em desacordo com o saber revelado. Isso se contrapõe à tradição platônica, onde Foucault tenta encontrar as origens das práticas de espiritualidade em que o sujeito é orientado, não a uma busca interior, mas a um cuidado com a vida de modo que faça de sua própria vida uma obra de arte. As palestras ministradas durante o ano de 1982 demonstram um ponto de ruptura de uma prática voltada para o cuidado de si e que resultou, na modernidade, com a preocupação com o conhecimento de si. Para Foucault, o percurso que o pensamento ocidental faz desde a preocupação com meditação na antiguidade até o estabelecimento da preocupação com o método na modernidade, está vinculado à problematização das diferentes técnicas de si que atuam no processo de subjetivação da verdade como uma prática de espiritualidade.

Isso, para a teologia e o cristianismo, desperta a necessidade de uma revisão crítica dos modos de se fazer teologia e de promover uma ação pastoral diante de um mundo que colocou em suspensão todos os saberes construídos. Por essa razão, já não há como tratar das questões emergentes da condição humana e da fragilidade das pessoas neste tempo sem que se coloque no centro do debate os temas que foram apontados por Foucault como aspectos fundamentais com as quais a teologia e o cristianismo são confrontados.

Capítulo 3

Como fazer teologia depois de Foucault?

“Dirijo-me à cristandade para apresentar propostas de ação no horizonte da esperança. Esta ética se refere ao etos em face da vida em perigo, da terra ameaçada e da justiça ansiada. Ela não discute princípios gerais e atemporais, mas aquilo que, em face dos perigos, importa fazer hoje e amanhã com a coragem da esperança.” Jürgen Moltmann.³³²

Diante das críticas empreendidas por Michel Foucault ao cristianismo, surge a indagação a respeito do modo como a teologia pode desenvolver uma análise crítica de seu processo de desenvolvimento e empreender um caminho que leve em consideração o tema da subjetividade. Neste ponto da pesquisa, a preocupação estará voltada para a seguinte questão: como fazer teologia depois de Foucault? Melhor dizendo: como é possível elaborar uma teologia num tempo em que o sujeito fragmentado é posto em questão, principalmente quando se denuncia que, nesse processo, o papel da teologia foi fundamental?

Pensar uma teologia para hoje pode significar retomar a discussão sobre o método, que foi a marca predominante do começo da modernidade. Foucault, como crítico das formas com que a modernidade se constituiu, apontou as dificuldades que esse modo de fazer teologia produziu no que diz respeito às relações poder-saber. Tomado por base essa constatação de Foucault, Jean Delumeau percebeu, ao investigar o modo como a religião no ocidente consolidou o poder pastoral, um crescente processo de culpabilização e medo, que envolve práticas ascéticas, de confissão e de reflexão sobre a vida e a morte.³³³

³³² **Ética da esperança.** Trad. Vilmar Schneider. Petrópolis: Vozes, 2012.

³³³ Cf. DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente 1300-1800:** uma cidade sitiada. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. Essa pesquisa tem continuidade nos dois volumes elaborados pelo mesmo autor: **O pecado e o medo:** a culpabilização no ocidente (séculos 13-18). Trad. Álvaro Lorencini. Bauru: Edusc, 2003. Delumeau assegura que o tema do medo e do pecado são ambíguos: eles comportam tanto a possibilidade de uma atitude transformadora, como também desencorajadora. O problema é que o discurso do medo no ocidente foi construído sobre a interpretação equivocada de textos mal compreendidos. Alguns aspectos são

A teologia tem apresentado esforços no sentido de se afirmar diante de um tempo em que os modelos de civilização erigidos pela humanidade entraram em colapso. Cada vez mais se percebe que o pensamento teológico não consegue dar conta de apresentar a sua mensagem diante de uma subjetividade que se mostra vulnerável e aberta ao transcendente. Um dos exemplos desse modo de fazer teológico é a própria Teologia da Libertação latino-americana que tem encontrado oportunidades de diálogo frente as condições históricas de vulnerabilidade.

Para delinear o caminho da resposta a essas questões, serão investigados elementos de teologia fundamental dentro do pensamento teológico do final do século XX e começo do século XXI. Nesse campo, ainda serão investigadas as contribuições de Jürgen Moltmann para um fazer teológico que dê conta das questões que emergem neste tempo e que possam apontar para as provocações do pensamento de Foucault.

3.1

O caminho da subjetividade

A discussão em torno da teologia hoje desperta uma preocupação com a elaboração de um novo paradigma, distinto do que foi adotado pela modernidade: que se fundamenta no dualismo entre subjetividade e objetividade. Andrés Torres Queiruga³³⁴ argumenta que essa preocupação demanda uma nova relação com o objeto da teologia bem como uma nova consciência dessa relação, o que resulta na necessidade de se elaborar a teologia no contexto de um novo paradigma.

Não resta a menor dúvida de que a crise que configurou o início da modernidade envolve uma participação significativa do pensamento cristão que, a partir do século XII, apresenta uma ruptura entre teologia e espiritualidade. Foi

de destaque: esse discurso faz parte de uma ética monástica que acabou por ser direcionado para as multidões; foi na Renascença que se deu essa tendência, o que demonstra que o Humanismo pode não ter sido tão otimista quanto parece; o medo esteve mais presente nas elites e os mais santos. Essa preocupação revelou uma teologia que falou mais do pecado que da graça, mais de um Deus juiz e condenador do que de misericórdia e compaixão. A questão final levantada por Delumeau é pertinente: não seria essa a razão da descristianização do ocidente?

³³⁴ Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. **Fim do cristianismo pré-moderno**: desafios para um novo horizonte. Trad. Afonso Maria Ligorio Soares. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2011.

com Santo Agostinho que o pensamento cristão inicia uma abordagem aproximada com a subjetividade grega, de origem platônica.

Agostinho é o mestre da vida interior, com o que abre as portas para a autorreflexão do homem sobre si mesmo, sobre o mundo (que está em função do homem) e sobre Deus, a que busca chegar desde as próprias estruturas da subjetividade. Trata-se de um movimento de redobrar sobre si, no que combina a ascese, a relativização dos sentidos e do mundo sensorial (submetido a um processo de negativização e de subordinação do espiritual) e a autoafirmação da consciência reflexiva, que tem como horizonte o mundo, e ao mesmo tempo o transcendente.³³⁵

Nessa perspectiva, o “conhecimento de si” tem uma certa prevalência sobre o “cuidado de si”, no sentido de uma espiritualidade que valoriza a interiorização, uma vez que a condição humana é marcada pela intencionalidade e pelo risco de uma dispersão de si. A ênfase no conhecimento de si se baseia numa volta a si mesmo visando a uma reconciliação com Deus. Trata-se de uma abordagem antropológica fundada na perspectiva da relação com o transcendente.

O conhecimento de si está correlacionando ao conhecimento de Deus, uma vez que é ele quem dá a conhecer como um dom. Na perspectiva agostiniana, a conversão de si é um processo através do qual o sujeito descobre o transcendente em sua própria vivência e, com isso, descobre a si mesmo. Dessa forma, configura-se uma hermenêutica cristã em que a busca da verdade se identifica com a busca por Deus, o que diferencia o seu pensamento da tradição platônica e grega. “Este legado agostiniano implica um aprofundamento, sem semelhança na antiguidade, da subjetividade humana e uma lúcida conscientização da contingência humana, tanto em nível ontológico como epistemológico e experiencial.”³³⁶

Santo Anselmo de Cantuária se baseia nessa concepção agostiniana para elaborar o seu argumento ontológico, que compreende o homem como ser racional, cuja razão deve ser colocada a disposição de uma experiência e de uma relação com Deus. Esse horizonte de uma razão que se dobra e que desperta uma hermenêutica do sujeito foi decisivo para a consolidação do paradigma engendrado pela Modernidade, em que Descartes se torna o protagonista. A proposta moderna de concepção do sujeito tem seu ponto culminante com o iluminismo kantiano e o pensamento de Hegel. Esse roteiro será interrompido

³³⁵ ESTRADA DIAZ, Juan Antonio. **Deus nas tradições filosóficas, volume 2:** Da morte de Deus à crise do sujeito. Trad. Maria A. Diaz. São Paulo: Paulus, 2003. p. 45.

³³⁶ Idem, p. 57.

pelos pensadores denominados por Paul Ricoeur de “filósofos da suspeita”, com destaque especial para Nietzsche, com sua célebre afirmação da “morte de Deus”.

A racionalização no pensamento ocidental moderno é desencadeadora de uma tendência de superação do que pode ser considerado como formador do erro e da ignorância, a partir da rejeição de tudo o que se baseia na crença. A própria afirmação cartesiana da dúvida metódica é uma evidência de que, com a modernidade, passou-se a um processo de dessacralização das relações que envolvem o sujeito, para a afirmação da ciência e da técnica como condição para o progresso humano. A afirmação da autonomia do sujeito tem a ver com o processo de secularização, que é a emancipação do homem em busca de sua maturidade, cuja liberdade está vinculada à rejeição às formas religiosas e de crença, bem como com o reconhecimento das forças da natureza, da realização história e da realidade mundana.

Entretanto, conforme atesta Charles Taylor,³³⁷ secularização não significa abandono do sagrado e da espiritualidade. Ao contrário, como afirma Carlos Mendoza-Alvarez,³³⁸ o que se dá com a chegada do século XXI é a retomada do religioso e da espiritualidade diante do quadro histórico em que a humanidade se encontra: pela primeira vez, a humanidade se encontra diante do risco eminente de aniquilamento, o que exige uma atitude de aponte para a esperança.

3.1.1

A emergência da espiritualidade

A abordagem empreendida pela modernidade para tratar da razão resulta na compreensão de que ela não é suficiente para lidar com as contradições humanas. E o motivo é claro: a razão tem um *a priori* que é a própria vida. A modernidade ocidental, porém, construiu uma ideia de racionalização, envolvendo a religião, a política e o conhecimento, que fez a humanidade acreditar que o progresso é possível, desejável, inevitável e até irreversível.

³³⁷ Cf. TAYLOR, Charles. **Uma era secular**. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

³³⁸ Cf. MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos. **El Dios escondido de la posmodernidad**: deseo, memoria e imaginación escatológica; ensaio de teologia fundamental posmoderna. Mexico: Sistema Universitario Jesuita, 2010.

Com a valorização do conhecimento objetivo em detrimento da subjetividade, chegou-se a desenvolver a crença de que a racionalidade, que valoriza a técnica e a ciência, é capaz de criar o mundo idealizado, de superação de nossas próprias limitações. Essa tendência é o que desperta um otimismo exagerado a respeito de si mesmo e sufoca a esperança ao que transcende o real. A razão moderna acabou por promover o divórcio entre o homem e a natureza. Na verdade, essa razão moderna é ingênua, reducionista e desumanizante. Ao afirmar essa onipotência da razão, a própria modernidade fez uma declaração de seu próprio fracasso. Como denunciou Heidegger, o dualismo – calcado na relação sujeito e objeto – é uma tentativa fracassada de explicação do ser.

Gaston Bachelard³³⁹ percebe que, nessa relação entre objetividade e subjetividade, as linhas demarcatórias são mal delineadas e irregulares, de modo que se constitui um equívoco supor uma relação de subordinação entre uma e outra. Para ele, é “difícil conhecer-se como sujeito puro e distinto, assim como isolar os centros absolutos de objetivação. Nada nos é plena e definitivamente dado, nem mesmo nós mesmos a nós mesmos”. Essa maneira do compreender o sujeito é base para a sua epistemologia que se baseia na necessidade do erro, uma vez que a relação entre objetividade e subjetividade segue um ritmo oscilante, em que se faz necessário “pensar e se ver pensar”. Isso é o que leva a admitir que toda objetividade comporta uma subjetividade e que toda a subjetividade implica uma objetividade.

O cristianismo tem sido, ao mesmo tempo, vítima e mentor dessa configuração ocidental. Ao colocar a racionalidade em questão, ele também é posto sob suspeita. A relação dualista tende a transformar tudo o que não é sujeito em objeto, inclusive Deus. Com isso, exclui a subjetividade do processo de conhecimento a título de uma máxima especialização, dominada pela objetividade, que não conduz à compreensão da realidade e do todo.

A crise que tem afetado a cultura e o mundo alcança também a igreja, o crente, as relações que nos cercam. As mudanças que acontecem no contexto atual estabelecem exigências de diálogo com as novas possibilidades de conhecimento e de afirmação de si. Aqueles que se prendem a uma atitude conservadora tendem a se fechar ao diálogo, elegendo um momento histórico, absolutizando-o e

³³⁹ Cf. BACHELARD, Gaston. Idealismo discursivo. Trad. Marly Bulcão. Apostila.

divinizando-o. De tal maneira que a compreensão integral do ser humano não comporta mais a concepção engendrada pela modernidade.

O que se faz necessário hoje não é rejeitar a modernidade, mas reconhecer que o projeto de se abarcar a totalidade por meio de uma razão analítica, onipotente e instrumental fracassou. As conquistas estão aí para mostrar os avanços que essa maneira de pensar proporcionou. Ninguém quer voltar à pré-modernidade, a um contexto medieval. A razão esclarecida e científica continua encontrando ressonância na política, na educação e até na maneira de se construir as condições de bem-estar e de felicidade. Porém, a humanidade está distante de ter o almejado controle sobre a natureza. As guerras mundiais, os totalitarismos, os fundamentalismos, o individualismo, a ganância, a intolerância e o preconceito trazem de volta a barbárie, que está na base das crises atuais: ecológica, econômica, moral e religiosa, bem como as injustiças, a desigualdade e a violência.

O racionalismo impediu a humanidade de se sensibilizar com o transcendente, com o inefável, com aquilo que desperta o cuidado com o outro. Ao trazer o divórcio entre natureza e cultura, fez também o divórcio entre a razão e a ética. Gaston Bachelard disse: “eu sou o resultado de minhas ilusões perdidas”.³⁴⁰ A mentalidade moderna e ocidental construiu uma noção de mundo em duas esferas, uma do bem e outra do mal, um agora e um além, uma física e outra espiritual, uma natural e outra racional.

Para André Comte-Sponville, a espiritualidade não é privilégio daqueles que creem.³⁴¹ Uma vez que todo ser humano, sendo finito, possui uma abertura para a eternidade e para o absoluto, a espiritualidade se constitui numa atitude do espírito que se abre para o que está além de si mesmo, como acesso ao que é universal, ao que pode conferir sabedoria. Trata-se de um estado de consciência pessoal, uma atitude imanente, que conduz à superação da banalidade, do já pensado e do já dito e se abre para o mistério do novo, como experiência de liberdade, uma vez que tudo já está dado aí e é o que nos envolve. Para J. B. Libanio, trata-se de uma abordagem singular em que “exploram-se as

³⁴⁰ Idem.

³⁴¹ Cf. **O espírito do ateísmo**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

potencialidades humanas sem necessidade de nenhuma realidade que nos transcenda aboslutamente”.³⁴²

Dietrich Bonhoeffer compreendeu a importância da razão para a espiritualidade e para a fé em sua *Ética*. Ele disse: “A razão não é um princípio divino de saber e ordem, superior ao natural, existente no ser humano; ela própria é parte dessa forma de vida preservada, a saber, aquela parte apta a trazer à consciência, a ‘perceber’ como uma unidade o todo e geral existente no real.”³⁴³ Dito de outro modo, toda a fundamentação da natureza e do real está na espontaneidade subjetiva da razão. E isso também é espiritualidade.

Bruno Forte procurou apontar alguns caminhos a serem percorridos a fim de que a teologia possa se situar de forma responsável diante dos apelos da pós-modernidade, entre eles a reaproximação entre teologia e a espiritualidade. Para ele, “a via da teologia e da espiritualidade corresponde ao primado da fé na existência cristã”.³⁴⁴ Sua preocupação está voltada para a necessidade de se produzir um discurso que seja ao mesmo tempo global e inserido na realidade local e cultural da expressão da fé, sem sucumbir ao risco ideológico. Para isso, “deverá se referir continuamente à singularidade do verdadeiro oferecida pela revelação e à consistência da experiência cristã, testemunhada na vivência e transmitida na tradição viva da fé eclesial”.³⁴⁵

A única maneira de escapar às pretensões totalizadoras da razão moderna é confessar uma alteridade que rompa o domínio compreensivo do sujeito e se ofereça como origem sem origem e fim sem fim, o Totalmente Outro, não dedutível de tudo o que é disponível e que não se resolve no que é conhecido.³⁴⁶

A teologia precisa ser capaz de evocar o indizível e inefável e, ao mesmo tempo, envolver-se com as situações ainda não acabadas e as expectativas resultantes da razão moderna e a condição de fragmentação desse tempo. Uma teologia que se afirma no contexto da razão moderna corre o risco constante de “celebrar a glória de Deus à custa da morte do homem ou o de celebrar a glória do homem à custa da morte de Deus”. O que se faz necessário é que a teologia não tenha a pretensão de ter todas as respostas, nem que seja segura de suas convicções, mas que seja ao mesmo tempo significativa e libertadora. Deus

³⁴² **Caminhos da existência.** p. 86.

³⁴³ BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. p. 84.

³⁴⁴ **Para onde vai o cristianismo?** p. 50.

³⁴⁵ Idem, p. 51.

³⁴⁶ Idem, p. 90.

reivindica para si o ser humano livre visto que “nada separa o homem tão profundamente de Deus quanto uma presunçosa segurança de si”.³⁴⁷

A espiritualidade deve levar em conta que as pessoas acostumadas à autonomia da razão têm dificuldade de acolher o encontro como o totalmente Outro como possibilidade de abertura para o transcendente e para a pergunta pelo sentido da vida. Paul Tillich se refere à situação-limite como aquela circunstância marcada pela angústia e pelo desespero resultantes do exercício da própria liberdade do ser humano.³⁴⁸ A condição diante da situação-limite da vida é o que impede a aceitação da heteronomia, as imposições vindas das circunstâncias culturais, morais e religiosas como valores absolutos.

Para Paul Tillich, a situação-limite da vida ou aquilo que se constitui ameaça final à existência caracterizou o cerne da pregação empreendida pelo protestantismo como “protesto contra todas as tentativas, mediante expedientes religiosos, de evadi-la, mesmo quando por meio da riqueza, da profundidade e da amplitude da piedade mística e sacramental”.³⁴⁹ Entende-se como situação-limite a possibilidade de ameaça da existência diante do desespero que envolve o ser humano em todas as suas dimensões para a afirmação da vida.

O ser humano é capaz de se dar conta de que sua existência vital se dá como exercício de liberdade, segundo a qual pode aceitar a sua realidade ou negá-la. As decisões humanas acontecem como exercício de liberdade por meio da qual a própria existência é ameaçada. Vida com liberdade significa que acolher a verdade e fazer o bem são exigências incondicionais e inevitáveis de modo que a existência é sempre ameaçada pelo não-ser.

Perceber a existência a partir da situação-limite é a condição para se compreender que a segurança desejada não será alcançada por meio de atividades intelectuais, sacramentos, práticas místicas e ascéticas ou por doutrinas que se configurem como formas de espiritualidade, inseridas na cultura como religiosidade. Não se trata de uma atitude orgulhosa de autoafirmação ou de autocompreensão, mas “é a independência de quem se encontra na situação de

³⁴⁷ Idem, p. 97.

³⁴⁸ Cf. **A era protestante**.

³⁴⁹ Idem, p. 212.

participar no destino dos seres humanos, sujeitos à suprema ameaça do não-ser”.³⁵⁰

3.1.2

Por uma hermenêutica do crer

Uma questão que precisa ser levantada é a seguinte: como falar de Deus a uma sociedade que aprendeu a viver sem Deus? Para orientar a compreensão a respeito dessa questão, faz-se necessário primeiramente lançar luz para entender esse tempo, chamado por muitos de pós-moderno, marcado pela fragmentação, pela relativização, pelo fim das utopias e pela perda de confiança nas instituições.

Essa necessidade desperta outra pergunta: como definir a pós-modernidade? É possível falar de uma nova ordem mundial ou numa afirmação da lógica engendrada pela modernidade? O conceito de pós-moderno ainda não foi claramente definido. Para uns, a humanidade encontra-se de fato num tempo em que uma nova lógica tem se estabelecido como paradigma para interpretar a realidade. Para outros, trata-se de uma modernidade tardia, um desdobramento do paradigma estabelecido na modernidade.³⁵¹

Quando se fala de pós-moderno, diz respeito a algo que tem a ver com o que vem depois da modernidade. Os postulados que orientaram a modernidade tiveram início nas afirmações de Descartes, no século XVII, que trouxeram a crença de que a ciência é o modo pelo qual conseguimos chegar à verdade. Essa crença se baseia na ideia de que a verdade pode ser alcançada pelo sujeito a partir de meios próprios, pelo exercício livre e autônomo de sua própria razão. Em função disso, só é possível conhecer aquilo que aparece à consciência, numa relação de espaço e tempo.

A modernidade se desenvolveu a partir de uma crise, entre subjetividade e objetividade. A tentativa de solução dessa crise chegou ao seu auge com o

³⁵⁰ Idem, p. 215.

³⁵¹ Esse é o critério usado por Habermas em **O discurso filosófico da modernidade**. Trad. Luiz Sérgio Repa; Rodney Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002. Váttimo se refere como o fim da modernidade em **O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

Iluminismo (século XVIII) quando se afirmou a autonomia da razão e da vontade para se conhecer aquilo que aparece à consciência, que pode ser compreendido a partir das categorias de tempo e de espaço. O conhecimento de Deus passa a ser uma impossibilidade porque não se enquadra nessas categorias. Vátimo afirma que essa crise se configurou como rejeição à metafísica, como negação do ser como fundamento, mas também como afirmação de um objetivismo tecnológico que fundamenta o totalitarismo.³⁵²

Do ponto de vista teológico, a modernidade pode ser vista como uma das consequências das feridas provocadas pelo orgulho humano.³⁵³ As narrativas bíblicas apontam para as origens desse problema a partir de textos como os da queda e da torre de Babel, que funcionam como metáforas dessa angústia por superação de sua finitude e de suas limitações. O desejo de autonomia e de alcançar o conhecimento verdadeiro sempre foi o ideal humano. Na sua fase mítica, todas as civilizações acreditaram que a verdade plena é um saber oculto aos homens, mas acessível à divindade. O desejo de superação das circunstâncias que nos privam da verdade orientaram as descobertas humanas desde sempre.

É curioso fazer a descoberta de que Jesus também se preocupou com essa questão em seu tempo. No discurso contra os fariseus e doutores da lei, registrado em Lucas 11.37-52, Jesus relata uma série de ações que estão ligadas à maneira de interpretar a realidade, principalmente no que diz respeito à aplicação das Escrituras à vida. Os problemas vividos também estavam ligados a questões éticas – confundidas com moral – e estavam exatamente nas formações discursivas.

Jesus acusou os fariseus de serem dualistas, de serem literalistas e de basearem suas interpretações em aparência. Ou seja, eles estavam seduzidos pela mesma lógica e mentalidade ocidental, representada pelo pensamento grego, deixando de lado a essência do pensamento hebreu. Para os gregos, a verdade é uma evidência, que precisa ser percebida objetivamente e compreendida logicamente. Os hebreus tinham como herança a compreensão de que a verdade jamais será alcançada plenamente por um ser humano, uma vez que é percurso, relação, envolve caráter e a afirmação como sujeitos.

³⁵² Cf. **Depois da cristandade**.

³⁵³ Perspectiva já apontada por D. Bonhoeffer no livro **Ética**. Ele afirma que, “em lugar de Deus, o ser humano enxerga a si mesmo” (p. 17).

O dualismo foi uma forma de compreender o mundo em duas esferas: uma material e outra espiritual, uma que aprisiona e deteriora a alma que busca se emancipar e alcançar aquilo que só pertence de direito ao divino. O dualismo funda uma concepção de mundo entre sagrado e profano que leva a um desprezo do corpo, ao vê-lo como mau e como instrumento para que o sujeito possa manipulá-lo para elevar a alma. Essa compreensão não é bíblica. É grega e ocidental. Para Queiruga, a superação do dualismo na teologia se constitui em uma tendência atual, partindo da realidade vivencial, “vendo a fé como resposta a partir da realidade à luz da revelação”.³⁵⁴

A interpretação literalista também é uma construção fruto dessa necessidade de se ter evidências. O saber precisa ser linear, explícito, dotado de gramaticalidade, que pode ser dissecado e aperfeiçoado para ser conhecido. Isso leva a um distanciamento das relações fundamentais e ao equívoco de que a verdade corresponde ao conhecimento explícito em forma de texto, de lei ou de retórica.

O conhecimento a partir da aparência também está na base do pensamento grego. Eles diziam que só se pode conhecer aquilo que aparece – o ser é aparência –, que se manifesta à consciência como fenômeno. O *logos* é dispersivo, está para a consciência como devir. Esse tipo de compreensão tanto leva à absolutização quanto à relativização, tanto ao todo quanto à parte, numa lógica dedutiva de construir o raciocínio e assim se chegar às ideias verdadeiras.³⁵⁵

Jesus afirma que essa maneira de compreender e de construir o entendimento é como um fermento e como uma hipocrisia. As duas metáforas podem significar a maneira como os saberes são construídos e disseminados na vida social, mas também a maneira como que o conhecimento precisa ser buscado além daquilo que é evidente ou da aparência.

A metáfora do fermento está ligada à figura que o judaísmo sempre atribuiu à disseminação de ideias que tendem a orientar a um tipo de comportamento e de pensamento que determinam a vida social para atender a fins que têm a ver com interesses que distanciam as pessoas das suas relações mais fundamentais: com Deus, com a natureza, com o outro e consigo mesmo. A

³⁵⁴ **Fim do cristianismo pré-moderno.** *Op. cit.*, p. 57.

³⁵⁵ Sobre a influência do pensamento dualista grego na reflexão teológica cristã, ver RUBIO, A. G. **Unidade na pluralidade:** o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2001. p. 97-101.

metáfora do hipócrita tem a ver com as formas de representação dessa mesma compreensão. Hipócrita era o nome dado ao ator das tragédias. É aquele que vive das representações.

Em Lucas 12.1-3, após esse pesado discurso aos fariseus, Jesus chamou seus discípulos a vencerem a tendência farisaica de interpretação da realidade. Da mesma forma, creio que Jesus nos chama ainda hoje a vencermos essa mesma tendência, que vai se atualizando no contexto atual.

A teologia hoje precisa se configurar como uma construção que rompe com as formas de pensar engendradas pela modernidade e que atualmente a humanidade começa a se dar conta. Como tem se dado essa tendência? Ela se debate entre o niilismo e o fundamentalismo. Para Bruno Forte, “a teologia tende a se oferecer, afinal, como reserva de sentido e como proposta de motivação e de esperança diante da crise do fundamento e da renúncia niilista de grande parte da cultura europeia pós-moderna”.³⁵⁶ Tanto o niilismo quanto o fundamentalismo são consequências da mentalidade fundada na racionalidade, sobretudo com o Iluminismo, que tanto ajudou a formar um arcabouço teológico tão vasto, mas que também ajudou a fundar as bases do cientificismo que domina a busca do conhecimento.³⁵⁷

Tendo em vista que somente o próprio Deus pode ter uma concepção verdadeira a respeito de si, Karl Barth reconhece que a teologia não pode se envergonhar nem deixar de levar em consideração o fato de ser um conhecimento condicionado.³⁵⁸ Tudo o que se pode saber sobre Deus não passa de conhecimento carente de objetividade, em que nenhum objeto se iguala a Deus. O Deus da revelação é o Deus de quem se ouviu falar, o que desperta toda a ordem de

³⁵⁶ **Para onde vai o cristianismo?** p. 19.

³⁵⁷ Paul Veyne indaga se o Ocidente tem raízes cristãs. A resposta é sim e não. A explicação está na conceituação de individualismo e universalismo. Nesse sentido, o cristianismo é uma religião de individualidade que está aberto ao universo. Por ser uma religião proselitista, o cristianismo foi engendrado a partir de uma paixão de seus primeiros seguidores e apóstolos pela pessoa de Jesus, de origem judaica, o que criou uma religião que deixou de ser étnica. O cristianismo não se constitui como um sistema político ou social, mas um modo de se compreender o sentido da vida que ainda subsiste numa Europa secularizada sob a forma de uma identidade cultural. As origens dessa mentalidade ocidental (e europeia) contemporânea estão muito mais no surgimento da modernidade (séculos XVII e XVIII) – com Espinosa e Kant – do que nas ideias de generosidade e benevolência trazidas pelo cristianismo. Na verdade, a religião cristã preparou o terreno para um mundo que foi secularizado, no qual a religião se constitui um dos fatores que interferem nas mudanças. Como diz o autor, não foi fruto de um germe, mas o resultado de uma epigênese. Cf. **Quando nosso mundo se tornou cristão (312-394)**. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

³⁵⁸ Cf. **Fé em busca de compreensão**.

incerteza e que depende apenas da confiança naquele que diz. A crença é mediada pela Escritura. A tarefa da teologia é buscar um entendimento, não como palavra final, mas como carente de melhor compreensão.³⁵⁹

Para Vattimo, a concepção de Deus que emerge na pós-modernidade já não se vincula ao conceito metafísico de uma ilusão que possa ser provada, mas é o Deus das Escrituras que existe no contexto do anúncio salvífico realizado pela comunidade de fé ao longo da história de forma variada e sempre reinterpretada.³⁶⁰ O Deus da Bíblia não é um fundamento, mas um evento que muda a vida daqueles que acolhem em fé o seu anúncio. Só assim, o pensamento pós-moderno pode se libertar da objetividade e do cientificismo, que influenciou a teologia na modernidade, e “passa a ser capaz de corresponder à experiência da pluralidade das culturas e da historicidade contingente do existir”.³⁶¹

3.1.3.

Sintomas da subjetividade pós-moderna

A modernidade surge com a ideia do sujeito autônomo, dotado de vontade e livre. Esse paradigma é fundamentado pela valorização do conhecimento técnico e científico, pela formação do estado liberal e pela necessidade do progresso. A marca característica dessa nova concepção será a secularização, caracterizada por um crescente processo de racionalização que favoreceu o que Max Weber chamou de desencantamento do mundo. Nesse processo de afirmação da modernidade, pode se perceber duas etapas historicamente marcadas: uma que vai do renascimento ao Iluminismo, que afirma a autonomia do sujeito e sua capacidade de conhecer; outra que vai da crítica que o romantismo empreendeu ao projeto iluminista até o período que compreende à crítica da racionalidade feita pelos

³⁵⁹ O sentido de *intelligere* no pensamento de Anselmo, segundo K. Barth, se refere a uma prova que a fé exige, como um esforço do desejo humano de participação no modo de ser de Deus. Cf. *idem*.

³⁶⁰ Cf. **Depois da cristandade**.

³⁶¹ *Idem*, p. 14.

chamados filósofos da suspeita,³⁶² cuja marca é a busca pelo progresso e pela compreensão de mundo orientada por uma perspectiva histórica.

Na concepção de Theodor W. Adorno e Max Horkheimer, o projeto iluminista – ou do esclarecimento – era de instaurar “um processo contra a pretensão de verdade dos universais, acusando-a de superstição. [...] O que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento”.³⁶³ Nesse sentido, o iluminismo se constitui no projeto totalitário.

No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal. O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber.³⁶⁴

O fenômeno da secularização, portanto, é resultado da compreensão da religião na modernidade ocidental. Segundo Danièle Hervieu-Léger, não significa a ausência do religioso nas sociedades modernas, mas uma nova maneira de reorientar a religião na dinâmica da vida social e na cultura.³⁶⁵ O movimento de emancipação em relação aos sistemas religiosos tradicionais se dá de forma paradoxal ao interesse pela espiritualidade. Para Hervieu-Léger, a sociedade secularizada:

combina, de maneira complexa, a perda da influência dos grandes sistemas religiosos sobre uma sociedade que reivindica sua plena capacidade de orientar ela mesma seu destino, e a recomposição, sob uma forma nova, das representações religiosas que permitiram a esta sociedade pensar a si mesma como autônoma.³⁶⁶

Nessa sociedade secularizada,³⁶⁷ o humanismo fechado³⁶⁸ e ingênuo reduz a necessidade de realização e de felicidade a uma cultura de consumo. Essa felicidade é ideologicamente compreendida pelo mito da igualdade, para usar a

³⁶² Modo como Paul Ricouer se refere a Karl Marx, Sigmund Freud e Friederich Nietzsche, também considerados como os principais críticos da racionalidade moderna por suspeitarem da ilusão da razão suficiente e da consciência autônoma.

³⁶³ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. p. 21.

³⁶⁴ Idem, p. 19.

³⁶⁵ Cf. HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Trad. João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2008.

³⁶⁶ Idem, p. 37.

³⁶⁷ Para uma compreensão do processo de secularização, ver BERGER, Peter L. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. Trad. José Carlos Barcellos. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1985. O capítulo 5 é dedicado a esse tema.

³⁶⁸ A noção de humanismo fechado corresponde à ideia do ser humano isento de preocupações com o sobrenatural e com aspectos ligados à espiritualidade.

expressão de Jean Baudrillard.³⁶⁹ Para que todos sejam igualmente felizes, é preciso que essa felicidade seja medida pela quantidade de objetos que sejam símbolos de conforto e do bem-estar desejados. O sentido de felicidade como uma fruição interior é excluído e substituído por uma dimensão individualista que coincide com a instalação de um processo de alienação. Para Baudrillard:

Generalizou-se a lógica da mercadoria, que regula hoje não só os processos de trabalho e os produtos materiais, mas a cultura inteira, a sexualidade, as relações humanas e os próprios fantasmas e pulsões individuais. Tudo foi reassumido por essa lógica, não apenas no sentido de que todas as funções, todas as necessidades se encontram objetivadas e manipuladas em termos de lucro, mas ainda no sentido mais profundo de que tudo é *espetacularizado*, quer dizer, evocado, orquestrado em imagens, em signos, em modelos consumíveis.³⁷⁰

Nessa lógica do consumo e da mercadoria, já não há mais transcendência, “deixa de haver alma, sobra, duplo e imagem, no sentido especular. Já não existe contradição do ser, nem problemática do ser e da aparência.”³⁷¹ O que impera é a relação com o signo do consumo, bem como a ausência de reflexão e de perspectiva de si. A marca é de um mundo de pseudossignificados em que o objeto se impõe ao sujeito e estabelece uma dominação social em que o sujeito é visto como consumidor. Ou, para usar uma expressão de Adorno e Horkheimer, uma sociedade alienada de si mesma como característica principal da indústria cultural, uma vez que a racionalidade da técnica se constitui na racionalidade da própria dominação.³⁷²

Foi Jean-François Lyotard quem identificou a pós-modernidade como o estado em que se encontra a cultura contemporânea.³⁷³ Para ele, não significa necessariamente o que vem após a modernidade, mas um estado marcado pela crise dos discursos unificadores, pela fragmentação dos saberes, pelo fim das metanarrativas, pela crise das utopias e pelo esvaziamento do conceito de verdade.³⁷⁴ O que chama a atenção nessa condição cultural, que afeta as artes, a

³⁶⁹ Cf. BAUDRILLARD, Jean. **A sociedade de consumo**.

³⁷⁰ Idem, p. 261.

³⁷¹ Idem, *loc. cit.*

³⁷² Cf. ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Op. cit.*

³⁷³ Cf. LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. 9. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

³⁷⁴ Para uma melhor compreensão do conceito de pós-modernidade, veja-se as seguintes abordagens: BAUMAN, Zygmunt. **O mal estar da pós-modernidade**. Trad. Mauro Gama; Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998; HARVEY, David. **Condição pós-moderna**: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. Trad. Adail Ubirajara Sobral; Maria Stela Gonçalves. 15. ed. São Paulo: Loyola, 2006.

literatura e ciência é o fato de que aquilo que serviu de fundamento na modernidade – os relatos de legitimação – já não tinha a mesma característica e que isso demandaria uma nova atitude diante do futuro. Isso tem a ver com as relações nas sociedades industriais avançadas.

Para Gilles Lipovetsky, a noção de pós-moderno não é clara, pois se define como um prolongamento e uma generalização da tendência moderna de personalização e pela redução do processo disciplinar.³⁷⁵ Dito de outro modo, “é o registro e a manifestação do processo de personalização que, incompatível com todas as formas de exclusão e de dirigismo, substitui a autoridade das obrigações pré-traçadas pela livre escolha e rigidez da ‘linha certa’ pelo coquetel fantasioso”.³⁷⁶ A condição pós-moderna anseia por liberdade individual e o ideal da autonomia continua orientando as ações.

[...] o pós-modernismo tende a afirmar o equilíbrio, a escala humana, o retorno a si mesmo, apesar de ser verdade que ele coexiste com os movimentos duros e extremistas (drogas, terrorismo, pornografia, *punk*). O pós-modernismo é sincrético, ao mesmo tempo *cool* e *hard*, convívio e vazio, *psi* e *maximalista*.³⁷⁷

Um dos aspectos que evidenciam essa condição do sujeito na pós-modernidade é o retorno do sagrado, com uma valorização da sabedoria encontrada nas religiões orientais, as práticas esotéricas, o interesse por textos sagrados e a multiplicação das seitas. Para Lipovetsky, “trata-se de um fenômeno muito pós-moderno em ruptura declarada com o iluminismo, com o culto à razão e ao progresso”.³⁷⁸ Esse entusiasmo com o sagrado, no entanto, é marcado por esse processo de personalização, com a afirmação de uma espiritualidade multifacetada e marcada pela cultura do *self-service*. Isso não é resultado de uma ausência de sentido ou de resistência ao tecnológico, mas de uma forma de afirmação do individualismo pós-moderno.

A atração do religioso é inseparável da dessubstancialização narcísica, do indivíduo flexível em busca de si mesmo, sem balizagem nem certeza, nem que fosse no poder da ciência. Essa atração não é diferente dos entusiasmos efêmeros, porém poderosos graças a tal ou tal técnica relacional, dietética ou esportiva. Necessidade de se reencontrar ou de se aniquilar como sujeito, exaltação dos relacionamentos interpessoais ou da meditação pessoal, extrema tolerância e fragilidade capazes de consentir

³⁷⁵ Cf. LIPOVETSKY, Gilles. **A Era do Vazio**: ensaios sobre o individualismo contemporâneo. Trad. Therezinha Monteiro Deutsch. Barueri: Manole, 2005.

³⁷⁶ Idem, p. 98-99.

³⁷⁷ Idem, p. 94.

³⁷⁸ Idem, p. 94.

aos imperativos mais drásticos, o neomisticismo participa da transformação do sentido, da verdade e do narcisismo psi em *gadget* personalizado, seja qual for a referência ao Absoluto subentendida.³⁷⁹

Mendoza-Alvarez entende que a pós-modernidade propõe uma abordagem niilista em relação ao sentido da condição do sujeito autônomo dotado de razão suficiente,³⁸⁰ em função da ameaça de sobrevivência da espécie humana como consequência dos avanços tecnológicos e científicos do século XX e dos traumas provocados pelas guerras mundiais e dos grandes acidentes nucleares. São o que ele chama de aspectos perversos da razão moderna e seus pesadelos. Os sujeitos frágeis da pós-modernidade são formuladores de uma crítica a toda forma totalitarismos e de pretensão de onipotência, e estão abertos a uma perspectiva mais relacional e de alteridade. “[...] o sujeito frágil designa em seu sentido específico o processo de construção histórica da intersubjetividade que acontece no interior dos dinamismos da vontade e da razão crítica, sempre a partir do reconhecimento das diferenças.”³⁸¹

Para Váttimo, o elemento niilista se encontra na circularidade que envolve a compreensão e a interpretação, o que constitui a ideia heideggeriana de ser-aí como ser-no-mundo.³⁸² “De fato, ser-no-mundo não significa estar efetivamente em contato com todas as coisas que constituem o mundo, mas sim estar sempre familiarizado com uma totalidade de significados, com um contexto referencial.”³⁸³ Sendo assim, só é possível pensar a relação entre sujeito e objeto a partir de um projeto segundo o qual as coisas pertencem a um contexto como instrumentos. O conhecimento se constitui, então, como “uma articulação, como uma interpretação dessa familiaridade preliminar com o mundo”.³⁸⁴

Assim como é possível falar de um humanismo fechado e aberto, pode se falar também de uma subjetividade fechada e aberta. Alfonso García Rubio propõe um caminho, diante dos apelos do presente, para o desenvolvimento de uma subjetividade aberta.³⁸⁵ Segundo Jürgen Moltmann, “o homem é um processo

³⁷⁹ Idem, p. 95.

³⁸⁰ Cf. MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos. *Op. cit.*

³⁸¹ Idem, p. 87.

³⁸² Cf. **O fim da modernidade**. *Op. cit.*

³⁸³ Idem, p. 112.

³⁸⁴ Idem, p. 112.

³⁸⁵ RUBIO, A. G. **Elementos de antropologia teológica**: salvação cristã, salvos do quê e para quê. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 147-159.

aberto”.³⁸⁶ Para García Rubio, uma subjetividade fechada é aquela em que o outro é negado, em que a ênfase recai sobre o eu solipista. Na realidade, o outro só é aceito na medida em que corresponde à minha expectativa. Tomada por uma subjetividade fechada, o que se tem é a afirmação de relações de dominação e de instrumentalização do outro, o que resulta em desumanização, em aniquilamento do outro – inclusive de Deus como um Outro – e em desprezo pela natureza e o meio ambiente. Na subjetividade aberta, o outro é aceito, acolhido, respeitado e valorizado como pessoa. Mais ainda, é ajudado a ser outro, fiel à própria vocação pessoal. Trata-se de uma atitude de abertura e de acolhimento que nos questiona, nos desinstala e nos enriquece. García Rubio entende que a visão da teologia cristã acerca do ser humano aponta para uma subjetividade aberta. Para ele, é o tipo de subjetividade vivida, de maneira coerente e profunda, por Jesus de Nazaré. E é o tipo de subjetividade que interpela o fazer teológico e a prática cristã no mundo.

3.2

O caminho da espiritualidade

É um equívoco relegar a espiritualidade a um plano meramente religioso, conquanto a religião seja uma expressão humana de relacionamento com aquilo que atribuímos o valor de sagrado. Religião é uma atitude de encontro de fé com a divindade e seu projeto regenerador. Ela se manifesta sob a forma de conhecimento e ética e atribui sentido à existência. O que se pode chamar de espiritualidade cristã diz respeito ao modo de viver como ser humano ao atender o chamado de Jesus para segui-lo. Essa vida que acontece em fé é o que motiva a prosseguir e nutre convicções. Nesse sentido, firmado na fé em Jesus Cristo e seu projeto de vida, a espiritualidade cristã possibilita um conjunto de valores que dão novo entendimento e nova perspectiva para a organização da vida humana.

Nesta parte da pesquisa, procura-se compreender espiritualidade a partir da experiência mística, principalmente buscando estabelecer uma relação entre mística e transcendência como experiência humana de percepção e de busca de

³⁸⁶ **El hombre:** antropologia cristiana en los conflictos del presente. Trad. José M. Mauleón. Salamanca: Sigueme, 1976. p. 13.

sentido, para, ao final, esclarecer como a experiência cristã de Deus pode se tornar significativa e relevante. Para isso, será feita uma análise da dimensão cognitiva da experiência humana. Em seguida, procura-se lançar um olhar antropológico da experiência de Deus.

3.2.1

Fé e experiência mística

Com a crítica ao racionalismo, surge para a teologia um campo de investigação que ficara deixada para trás, que é a reflexão sobre a fé, que esteja relacionada à espiritualidade e que, ao mesmo tempo, se direcione a uma vivência. A esse campo da vivência da fé deve-se vincular um outro: o da experiência mística. Embora não seja estranha à abordagem teológica essa aproximação, o que se viu no desenvolvimento teológico ocidental foi uma separação dicotômica entre essas duas perspectivas: a teologia compreendida como um saber racional e a experiência de fé como fundadora de um saber teológico.

Para Alfonso García Rubio, “esta separação levou consigo o divórcio entre espiritualidade e teologia com consequências negativas para ambas”.³⁸⁷ Esse divórcio é que aponta para uma separação entre razão e fé, vida eclesial e existência cristã. Embora sejam realidades distintas, elas não são contraditórias entre si nem tampouco há uma oposição entre elas nem mesmo comporta uma relação de exclusão. Antes, devem ser compreendidas dentro de uma perspectiva integradora, uma teologia voltada para a espiritualidade e uma espiritualidade que possa ser pensada teologicamente.

Søren Kierkegaard afirmou que “o homem é uma síntese de infinito e de finito, de temporal e de eterno, de liberdade e de necessidade.”³⁸⁸ Se buscarmos compreender essa frase à luz da proposta de Velasco, poderíamos afirmar que Kierkegaard se refere ao fenômeno que envolve a mística. Para Velasco, a mística

³⁸⁷ RUBIO, Afonso García. Prática da teologia em novos paradigmas: adequação aos tempos atuais. In: FABRI DOS ANJOS, M. (Org.). **Teologia aberta ao futuro**.

³⁸⁸ KIERKEGAARD, Søren. O desespero humano. In: **Diário de um sedutor; Temor e tremor; o desespero humano**. Trad. Carlos Grifo; Maria José Marinho; Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

é a “experiência no mais íntimo da pessoa de uma realidade sobre-humana”.³⁸⁹ Ou seja, vai além do que se percebe na vida comum e que se faz presente através de uma série de manifestações que a convertem em fato histórico e humano. Isso tem a ver com transcendência.

A frase de Kierkegaard aponta para o fato de que há uma angustia humana pela busca de algo que está para além de nós mesmos. É o que se chama de transcendência. Não importa, neste momento, se está busca tem a ver com o divino. O que é relevante pensar é que a transcendência é um fenômeno humano que engloba um campo de percepção. A ideia da transcendência começou com a teologia medieval que a utilizou em contraposição à ideia de imanência, referindo-se às categorias do conhecimento formuladas pelo aristotelismo. Tem a ver com outras categorias, mais abrangentes e mais gerais que as categorias aristotélicas, como a noção de existência, do verdadeiro, do bem e do belo. Posteriormente, com Kant, transcendental passou a designar o conhecimento que podemos ter das condições de possibilidade do próprio conhecimento, a faculdade que se tem de conhecer como os objetos são possíveis *a priori*. Envolve uma habilidade de estar autoconsciente e de experimentar o mundo das coisas. Mas foi a fenomenologia que melhor trabalhou essa noção na Filosofia ao afirmar que a transcendência é tudo aquilo que está para além de nossa consciência, além da possibilidade da experiência, que é exterior ao mundo da experiência.

Santo Agostinho apresenta uma fórmula: Deus é para mim o mais íntimo que o meu íntimo, para apontar que o caminho mais penoso que se tem a trilhar não é para um fora-de-si, que pode se tornar alienante e ilusório, mas um para-dentro-de-si, para o que é mais íntimo e profundo, que de tão íntimo parece tão distante. Isso lembra a proposta mística do mestre Eckhart, que denominou essa atitude de um “deixar ser”. Não uma mera renúncia de si, mas de um aceitar a transformação, “tendo de reformar-se sempre, o homem deve transformar-se para não se deformar”.³⁹⁰

A reflexão sobre a subjetividade remete à noção de a fé é um fenômeno humano universal. É o que Roger Haight afirma, ao conceber a fé como uma necessidade em relação à experiência de liberdade da condição humana que se

³⁸⁹ **El fenómeno místico.** p. 34.

³⁹⁰ CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. A mística de Eckhart em Eckhart. In: BINGEMER, Maria Clara Luchetti; PINHEIRO, Marcus Reis (Org.). **Mística e Filosofia.** p. 13.

atualiza e busca se realizar constantemente.³⁹¹ Como ser espiritual, o homem possui abertura para o infinito. Sendo assim, a fé é experiência subjetiva que possui uma objetividade própria, que é está vinculada ao compromisso com a liberdade.

A fé só pode ser compreendida em relação à realidade existencial como reação e resposta humana a essa realidade. O elemento objetivo da fé diz respeito ao transcendente, ao que está além da finitude, ao que dá sentido à realidade do mundo. Nesse sentido, a fé não é mero conhecimento, pois conhecer está relacionado ao que se situa no tempo e no espaço, com a realidade finita. Haight reconhece que “a fé é assentimento ou denegação por meio de um compromisso com alguma coisa que transcende a evidência intramundana”.³⁹² Por essa razão, a fé possui sempre um sentido escatológico. Não é resultado do esforço humano, algo que se conquiste por algum exercício ou mérito humano, mas acontece sempre como dádiva e, por isso mesmo, “o que é dado não é passível de controle, mas permanece revelado como mistério absoluto em sua transcendência”.³⁹³

Entretanto, a fé interage com o conhecimento como formas humanas de compreensão visto que se realiza através da imaginação, das formas de interpretação, e da ideologia. Por isso, é necessário fazer a distinção entre fé e crença, sendo que esta pode ser considerada como expressão da fé, que a caracteriza objetivamente por meio das representações simbólicas de tal modo que a fé não pode existir sem a crença, assim como a validade da crença depende da fé.

Em face da distinção entre fé e crença, é possível falar num pluralismo de expressões de fé em relação ao mesmo objeto de fé que se atualiza e se diversifica em representações que são, a um só tempo, precárias, relativas, limitadas e inadequadas, que exigem da teologia uma tarefa interpretativa mais dinâmica. A fé portanto, é uma atitude essencialmente existencial, que se manifesta com o engajamento integral da pessoa na ação de tal modo que o seu agir é norteado pelo objeto da fé. Continua Haight: “a fé é tão profundamente incrustada na ação humana que, com frequência, só pode ser trazida à consciência manifesta

³⁹¹ Cf. HAIGHT, R. **Dinâmica da teologia**.

³⁹² Idem, p. 43.

³⁹³ Idem, p. 43.

mediante uma extensa análise reflexiva da razão”.³⁹⁴ Isso é o que cria uma relação íntima entre teologia e ética em que ambas disciplinas estão imbricadas na reflexão teológica.

3.2.2

Experiência cristã de Deus

A experiência humana é um fenômeno relacionado ao campo cognitivo. Para Schillebeeckx, toda experiência pressupõe um quadro de interpretação que determina o que é experienciado. O que se depreende disso é que nunca se pode falar de uma consciência pura, visto que a experiência não se esgota naquilo que o sujeito realiza. Toda experiência de algo se dá dentro de um quadro prévio interpretativo, que dá significado à experiência particular. É o que faz com que se torne uma experiência significativa. A consciência que faz a experiência não é como a tabula rasa de John Locke. Ela é sempre marcada pela ideologia, presente na forma simbólica da linguagem. Experimentar é, em primeira mão, a capacidade de levar à linguagem algo que se experimenta.

Sendo assim, Schillebeeckx vê a experiência em sua dimensão dialética, que só é “abalizada com a experiência refletida; [...] é mais que mera vivência”.³⁹⁵ A experiência é sempre refletida e interpretada dentro de um contexto. O pensamento retorna continuamente a experiências vividas. O que Schillebeeckx chamou de autoridade de experiências é uma competência baseada em experiências anteriores para novas experiências. Todo aquele que fez uma experiência torna-se testemunha. Abre-se para uma nova possibilidade de vivência, põe algo em movimento.

Schillebeeckx define a mística como “uma forma intensiva da experiência de Deus na fé”.³⁹⁶ Mística é vida de fé. Ele não inclui nessa experiência os elementos não essenciais para uma vida de fé, tais como os fenômenos extraordinários ou mesmo as disposições psicossomáticas, vistos apenas como

³⁹⁴ Idem, p. 50.

³⁹⁵ SCHILLEBEECKX, Edward. **História humana: revelação de Deus**. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 2004. p. 40.

³⁹⁶ Idem, p. 98.

fenômenos colaterais. Embora a mística não se reduza à ética, ela se realiza sob o *ethos*, embora sua natureza seja metaética, dentro de uma dimensão teologal. Em outras palavras, a mística ultrapassa a ética por não se limitar a um comprometimento por um mundo melhor, por exemplo. “A vida de fé tem ao lado da dimensão ética, inter-humana, ecológica e sociopolítica, também uma dimensão mística, ou seja, um aspecto de união cognitiva com Deus.”³⁹⁷

Não se pode deixar de levar em consideração que o ser próprio de Deus supera toda a capacidade humana de racionalização, que, por isso mesmo, toda representação de Deus torna-se sem sentido e toda tentativa de uma definição categórica de Deus tornou-se historicamente ineficaz. Mas ao mesmo tempo a forma com que Deus se revela e se doa aniquila todas as formas de representação e se mostra tão próximo. É partir desse paradoxo que se pode falar que a experiência mística tem sempre algo que pode se chamar de uma “noite escura”. Schillebeeckx entende que essa proximidade de Deus é imediata, mas sua imediatez é sempre mediada por nossas estruturas humanas de percepção e de linguagem. Ele elabora o conceito de “imediatividade mediada” para descrever o problema da experiência mística.

Martin Buber trata da questão da experiência mística de união com Deus a partir de um princípio dialógico, como experiência de encontro. Tal como na experiência do amor humano, a união mística com Deus não elimina a individualidade, mas fortalece na sua profundidade. O que vivencia a experiência mística se sente seduzido, de tal modo que tudo, inclusive ele mesmo, fica em segundo plano, esquecido, como um “nada”, embora isso o fortaleça.³⁹⁸ Talvez a expressão de Teresa de Lisieux possa resumir bem essa experiência: “Se você é nada, não deve esquecer que Jesus é tudo. Por isso você deve perder o seu pequeno nada no tudo infinito dele e pensar apenas neste único tudo que merece ser amado.”³⁹⁹

Maria Clara L. Bingemer vê que o que se pode compreender como mística passa pelo caminho da experiência, que é fundamentalmente uma experiência de relação. E é nesse sentido que se pode falar do campo cognitivo que propôs Schillebeeckx.

³⁹⁷ Idem. p. 99.

³⁹⁸ Cf. SUDBRACK, Josef. **Mística**: a busca do sentido e a experiência do absoluto. São Paulo: Loyola, 2007.

³⁹⁹ Idem. p. 28.

A mística é, portanto, sim, um conhecimento; porém, um conhecimento que advém da experiência e no qual a inteligência e o intelecto apenas entram no sentido de compreender não a experiência abstratamente falando, mas o que sente o sujeito concreto que está no centro do ato de experimentar. E este sentir é um sentir que implica uma alteridade e uma relação.⁴⁰⁰

Nessa experiência de encontro e de relação que se constitui o evento místico, encontra-se o sujeito que conhece e o Outro, um alguém que se dirige para o sujeito da experiência, que fala com ele e para quem o sujeito responde. Um Outro que também é um sujeito que se revela e se mostra. Um Outro que se relaciona e que por sua essencialidade transforma radicalmente a vida do sujeito da experiência, não lhe restando nada mais do que o desejo.

Podemos associar esse campo em que se dá a experiência mística como do sagrado, conforme a categoria definida por Rudolf Otto como um elemento ou momento que foge ao racional, sendo algo impronunciável, indizível ou mesmo inefável, na medida em que foge completamente de uma compreensão conceitual, a que chama de “numinoso”.⁴⁰¹ Numa nota de rodapé, Otto reconhece que Calvino já falava de uma percepção da divindade como uma dimensão santa, uma categoria de interpretação e de valoração que possa abranger esse algo mais e suas derivações.⁴⁰² Mircea Eliade reconheceu que o cristianismo das sociedades industriais perdeu muito da sensibilidade em relação a uma dimensão de santidade que envolva o Cosmos, a Deus e ao próprio homem em sua experiência de fé, desenvolvendo uma espiritualidade fechada, voltada para o que é privado.⁴⁰³

Embora a experiência mística possa se dar em diferentes contextos, Velasco se dedica a compreender aquilo que se chama de experiência de fé, dotada de um sentido subjetivo, que tem a fé por objeto. “Por ser uma atitude teologal, que tem Deus como seu fim, a experiência de fé é – sempre no interior da fé e nunca como alternativa à mesma – experiência de Deus.”⁴⁰⁴ A experiência de fé não se dá por atalhos, não se restringe a uma fórmula ou a um enunciado, mas mergulha no interior do mistério divino e desperta a linguagem que se expressa como testemunho. Por isso, a linguagem mística é sempre transgressora,

⁴⁰⁰ Mística e filosofia: a propósito de Simone Weil. In: BINGEMER; PINHEIRO, *op.cit.* p. 37.

⁴⁰¹ Cf. OTTO, Rudolf. **O sagrado**: os aspectos irracionais do divino e sua relação com o racional. Trad. Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007. p. 37.

⁴⁰² Idem. p. 38.

⁴⁰³ Cf. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo, Martins fontes, 2010.

⁴⁰⁴ VELASCO, *op. cit.* p. 286.

como uma “metáfora viva”,⁴⁰⁵ muito mais que uma figura de linguagem, que comporta uma inovação semântica, que se realiza como um discurso. Tem a ver com o paradoxo que constitui a linguagem religiosa, que rompe o nível do pensamento para despertar uma nova forma de conhecimento que corresponde a uma realidade inefável.

3.2.3

O sujeito da experiência

Como se viu até aqui, não se pode deixar de mencionar o fato de que o humano é o lugar de acontecimento da experiência. De fato, toda experiência humana envolve recepção, criação, acolhimento e espontaneidade, visto que é condição de presença e de constituição da consciência de si, que não é perfeita, pois se realiza na alteridade. Padre Vaz procurou situar o lugar antropológico da experiência mística “no espaço intencional onde se dá a passagem dialética das categorias de *estrutura* para as categorias de relação, ou do sujeito no seu *ser-em-si* ao sujeito no seu *ser-para-o-outro*”.⁴⁰⁶

Nessa perspectiva antropológica o ser humano é o ser que se abre, no nível relacional, para o mundo, para o outro e para o Absoluto. Isso envolve relações de objetividade, de intersubjetividade e de transcendência. O ser humano é sempre um ser-para. Padre Vaz entende que a relação com a transcendência suprassume as relações de objetividade e de intersubjetividade, razão pela qual o sujeito, em sua reflexão, se dirige ao Absoluto. É no curso do movimento de ser-para-si e ser-para-o-outro que se dá o espaço antropológico da experiência mística.⁴⁰⁷

Em razão disso, a experiência mística deve ser reconhecida como um fato antropológico singular, de modo que não é possível compreendê-la pelo viés metodológico das ciências humanas. É necessário recorrer a pressupostos filosóficos visto que sua realização se dá no campo da transcendência.

⁴⁰⁵ Expressão usada por Paul Ricouer citada por Idem, p. 53.

⁴⁰⁶ VAZ, Henrique C. de Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. 2. ed. São Paulo; Loyola, 2009. p. 26.

⁴⁰⁷ Cf. idem.

Padre Vaz identifica três formas através das quais a mística se configurou na tradição ocidental: a mística especulativa; a mística mistérica e a mística profética. A mística especulativa evolve o conhecimento e a contemplação, está relacionada à tradição filosófica grega. A mística mistérica está relacionada à vida, à divinização, muito presente nas religiões de mistério. A mística cristã herdou muitos aspectos relacionados a essas formas, oriundas da cultura grega e da tradição judaico-semita. Uma especial atenção é dedicada à mística profética, considerada a que está mais relacionada com a mística cristã, por se constituir em torna da Palavra de Revelação. Envolve aspectos relacionados à fé e ao amor.

No sentido antropológico-existencial, a mística pode ser vista como uma experiência em que a pessoa se põe diante de um mistério desafiador para si mesma e para os outros. Leonardo Boff afirma que “somente sabemos o que cada um revela de si mesmo ao largo da vida e pode ser captado pelas várias formas de apreensão que temos desenvolvido. Mas, apesar de toda a diligência, cada um permanece um mistério vivo e pessoal.”⁴⁰⁸ O que se entende por mistério não é aquilo que se opõe ao conhecimento, uma vez que pertence ao mistério ser conhecido, assim como é próprio do mistério continuar sendo mistério do conhecimento como um paradoxo. A razão humana jamais esgota sua capacidade de conhecer a realidade.

A maneira como o mistério pode ser percebido tem a ver com aquilo que Pascal chamou de *espírito de finura*, uma capacidade humana de perceber os outros em sua situação concreta e de se perceber como vulnerável. Uma atitude que se opõe ao *espírito de geometria*, que tem a ver com o cálculo, a objetividade e a vontade de potência.⁴⁰⁹ Leonardo Boff vê, a partir disso, que a mística é “uma dimensão da vida humana, à qual todos têm acesso quando descem a um nível mais profundo de si mesmos”.⁴¹⁰

Outro aspecto da dimensão antropológica pode ser encontrado em Leonardo Boff: o sentido sociopolítico da mística. Este sentido está ligado ao “conjunto de convicções profundas, as visões grandiosas e as paixões fortes que mobilizam pessoas e movimentos na vontade de mudanças, inspiram práticas

⁴⁰⁸ BETTO, Frei; BOFF, Leonardo. **Mística e espiritualidade**. 6. ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2008. p. 35.

⁴⁰⁹ Cf. § 1º de PASCAL, B. **Pensamentos**. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Coleção Os Pensadores.

⁴¹⁰ BETTO, Frei; BOFF, Leonardo. **Mística e espiritualidade**. p. 39

capazes de afrontar quaisquer dificuldades ou sustentam a esperança face aos fracassos históricos”.⁴¹¹ Nesse aspecto da mística, o que determina a ação e a capacidade de projetar novos sonhos e modelos alternativos à realidade concreta vivenciada historicamente é a utopia. É o que mantém a sociedade em movimento, a partir da ação de visionários que se recusam a aceitar uma situação dada. Uma mística assim é geradora de energia, formadora de uma força que se opõe ao poder dominante.

A mística é, pois, o motor secreto de todo compromisso, aquele entusiasmo que anima permanentemente o militante, aquele fogo interior que alenta as pessoas na monotonia das tarefas cotidianas e, por fim, permite manter a soberania e a serenidade nos equívocos e nos fracassos.⁴¹²

Bingemer afirma que a experiência de Deus representa uma possibilidade para que o ser humano vivencie a dimensão antropológica do que chama de gratuidade, uma atitude em que a pessoa constata que Aquele para quem o seu coração aponta como um desejo não se entrega ao imediato de suas aspirações e necessidades, como um objeto a ser consumido ou para suprir certos estados psicológicos e emocionais. “A experiência de Deus, acontecendo ao nível do desejo, não pode senão produzir-se gratuitamente, deixando aquele ou aquela que a experimentou tomado pelo desejo sempre não saciado e, portanto, sempre capaz de desejar e, por conseguinte, de experimentar.”⁴¹³

Bingemer ressalta ainda que a mística se fundamenta em um dado antropológico, em que a pessoa se abre para o transcendente e orienta a totalidade de sua vida para a relação com o outro. Trata-se de um exercício intencional e dialético em que o sujeito como ser-em-si se constitui como um ser-para-o-outro, num duplo movimento que envolve intersubjetividade e alteridade.

O ser humano se abre ao mundo, num primeiro momento relacional, expresso pela categoria da objetividade, e pode abrir-se ao outro e à história, num segundo nível relacional, que se exprime pela categoria da intersubjetividade; finalmente, pode abrir-se ao Absoluto, num terceiro e mais elevado nível relacional, que se exprime pela categoria da Transcendência. O verdadeiro místico é aquele que vive em profundo contato com todos os níveis relacionais do ser humano.⁴¹⁴

⁴¹¹ Idem. p. 49.

⁴¹² Idem. p. 50.

⁴¹³ BINGEMER, Maria Clara Luchetti. **Um rosto para Deus?** p. 28.

⁴¹⁴ BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. **O mistério e o mundo: paixão por Deus em tempo de descrença.** p. 25

Isso significa que a experiência cristã de Deus consiste em abrir “espaço para aquilo que Deus possa desejar no ser humano e de permitir, a partir daí, ao ser humano não desejar senão Deus, identificando mais e mais seu desejo com o desejo divino”.⁴¹⁵ Esta é a razão por que a experiência de Deus se produz enquanto mistério. Diante de um mundo que se apresenta cada vez mais com sede de significados e que os imperativos éticos são colocados à prova, faz-se cada vez mais presente a exigência de se refletir a ação de Deus à luz do agir humano. Como afirma Karl Rhaner:

Quando ensaiamos diariamente nossa morte e intencionamos viver como desejaríamos morrer; tranquilos e em paz, [...] ali está Deus e sua graça libertadora, ali conhecemos a quem nós, cristãos, chamamos Espírito Santo de Deus, ali se faz uma experiência que não pode ignorar na vida, ainda que às vezes esteja reprimida, porque se oferece a nossa liberdade com o dilema de se queremos aceitá-la ou se, pelo contrário, nos defender dela em um inferno de liberdade ao qual nos condenamos a nós mesmos.⁴¹⁶

Foi o próprio Karl Rahner que constatou que o futuro do cristão encontra-se na possibilidade de situar a mística no contexto da experiência religiosa. Ele faz a mesma indagação de Inácio de Loyola: se chegará o tempo em que os homens já não tenham ouvidos para Deus, que consigam impedir ao Mistério estar ao seu lado, esse Mistério que lateja em sua existência como Uno e Totalizante, como Abismo que é origem e fim que polariza o seu ser.⁴¹⁷ O que se pode constatar neste tempo é um deslocamento em que a religião como instância legitimadora última tem sido substituída por um *ethos*, como o sentido de valores e ideias de uma cultura, e que, por ser capaz de fundar e dar sentido e valor a outras áreas da vida social e pessoal, tem sido denominado de *ethos* sagrado.

Velasco concorda com a afirmação de Karl Rahner de que o cristão do futuro é um místico, mas propõe um caminho diferente da onda de misticismo presente na religiosidade atual, que deve ser levado em consideração na abertura para o diálogo inter-religioso. Essa preocupação se justifica em função do desmoronamento dos sistemas religiosos tradicionais como elementos fundadores de cultura, de estruturação da vida social e da vida pessoal.⁴¹⁸ Deve-se levar em conta que essa tendência envolve o deslocamento do sagrado e se dá como uma

⁴¹⁵ Idem. p. 29

⁴¹⁶ RAHNER, Karl. **Experiência del Espíritu**. p. 52-53. Tradução livre do autor.

⁴¹⁷ Cf. VELASCO, *op. cit.* p. 475.

⁴¹⁸ Idem.

extensão da ideia de autonomia do sujeito engendrada pela modernidade, que se radicaliza no contexto pós-moderno, com a defesa e garantia de direitos, liberdade e dignidade individuais que visam a sua emancipação de toda tradição. Essa emancipação da vida social e individual é resultado de um processo de secularização que se dá de forma cada vez mais ampla.

Essa constatação da realidade vivida no contexto atual exige que a experiência mística, especificamente a cristã, seja verdadeiramente mística, como uma experiência que se relaciona com o Mistério. O núcleo da experiência mística autêntica, que é a relação com o Mistério, não sucumbe diante das exigências de uma vida limitada pelo imediato, pelo instrumental e pelo funcional. Na experiência do Mistério, enquanto realidade invisível, que não se deixa abarcar pelo pensamento, que não pode ser dominada pelas sensações, que não se deixa possuir pelo desejo humano, mas que, por esses mesmos aspectos, se encontra mais próxima do ser humano que sua própria intimidade, espera-se que o homem se faça lugar de acontecimento pelo desprendimento do todo e de si a fim de que Aquele que é Mistério seja percebido como o incompreensível, inconfundível com qualquer outra realidade.

A dimensão antropológica da experiência mística comporta a ideia de João da Cruz de que “o homem é Deus por participação”.⁴¹⁹ É por esse mesmo motivo que Cardenal compreende a vida permeada pelo amor, que os homens amam de fato mesmo que não o saibam.⁴²⁰ Se os homens enfrentam conflitos entre si e com Deus não é porque não amem, mas porque não entendem nem aceitam o fato de que são capazes de amar. A psicanálise tem ensinado que o ódio não passa de amor frustrado, que se perdeu de sua verdadeira natureza e se afastou do seu objeto. Thomas Merton afirma que “o primeiro passo para alcançar a verdade e pureza do amor é reconhecer em nós esse amor que não é ainda puro, mas que sem dúvida é amor, e que aspira por sua mesma natureza a ser puro”.⁴²¹

⁴¹⁹ *Apud* idem. p. 267.

⁴²⁰ Cf. **Vida en el amor**.

⁴²¹ Prólogo. In: Idem. p. 15-16.

3.3

Elementos para a teologia fundamental

O campo da teologia fundamental é o da fé e do que pode estabelecer os fundamentos do ato de crer. Diz respeito às formas de se apresentar “a razão da esperança” que há naquele que crê. O documento do Vaticano *Fides et ratio* afirma que a relação entre a fé a razão tem conduzido a humanidade a uma confrontação com a verdade sob a égide do princípio délfico “conhece a ti mesmo”. Diz o documento que: “É um caminho que se realizou — nem podia ser de outro modo — no âmbito da autoconsciência pessoal: quanto mais o homem conhece a realidade e o mundo, tanto mais se conhece a si mesmo na sua unicidade, ao mesmo tempo que nele se torna cada vez mais premente a questão do sentido das coisas e da sua própria existência”.⁴²²

A teologia fundamental exerce um papel importante como uma atitude apologética num tempo em que o cristianismo procura formas de afirmação de sua identidade. A questão que é levantada nesta parte da pesquisa é como a teologia pode dialogar com a contemporaneidade e em que medida o pensamento de Moltmann, em face de sua proposta de uma teologia a partir do crucificado, pode se dar como fundamento para a fé e para a vida de seguimento de Jesus.

3.3.1

Relevância da teologia

Zygmunt Bauman percebe que a mentalidade que se constrói na pós-modernidade em relação à religiosidade é mais tolerante do que na modernidade, uma vez que admite que há coisas que não se tem como falar delas, como, por

⁴²² “Não há motivo para existir concorrência entre a razão e a fé: uma implica a outra, e cada qual tem o seu espaço próprio de realização.” *Fides et ratio*. Carta encíclica elaborada pelo Papa João Paulo II em 14 de setembro de 1998. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_15101998_fides-et-ratio_po.html Acesso em 30 nov 2013.

exemplo, a questão do inefável.⁴²³ “O espírito pós-moderno é bastante humilde para proibir e bastante fraco para banir os excessos da ambição do espírito moderno”.⁴²⁴ Tomando por base a crítica empreendida por Michel Foucault, o que se pode descobrir que a religião serviu como um aparato para estabelecer modos de funcionamento dos mecanismos sociais. Para Bauman, a religiosidade tem a ver com “a intuição dos limites até os quais os seres humanos, sendo humanos, podem agir e compreender”.⁴²⁵

A proposta de Bauman é de rejeição da ideia de que todas as formas de organização da vida humana são marcadas pelo religioso. A fórmula que a modernidade apresentou sobre a vida humana é de que os “seres humanos estão sozinhos para tratar das coisas humanas e, por isso, *as únicas coisas que importam aos seres humanos são as coisas de que os seres humanos podem tratar*” (grifos no original).⁴²⁶ A concepção moderna rejeita a inquietação em relação aos limites da vida humana e elabora uma forma de organização da vida que deixa de fora a preocupação, com o inefável, a finitude e a transcendência. Sendo assim:

A ideia da autossuficiência humana minou o domínio da religião institucionalizada não prometendo um caminho alternativo para a vida eterna, mas chamando a atenção humana para longe desse ponto; concentrando-se, em vez disso, em tarefas que os seres humanos podem executar e cujas consequências eles podem experimentar enquanto ainda “seres que experimentam” – e isso significa aqui, nesta vida.⁴²⁷

Karl Rahner afirma que “para o cristão, a existência cristã é em última análise a totalidade de sua existência”.⁴²⁸ Em função disso, a experiência cristã será sempre de incompletude em função dos abismos existenciais que se abrem para aquele que passa pela experiência da fé. Por essa razão, em sua proposta de elaborar uma teologia fundamental, Rahner se depara com a questão sobre como é possível vivenciar a existência cristã nos dias atuais sem abrir mão de uma abordagem intelectual. Para ele, a teologia encontra-se diante do desafio hodierno

⁴²³ Cf. BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Trad. Mauro Gama; Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

⁴²⁴ Idem, p. 205.

⁴²⁵ Idem, p. 208.

⁴²⁶ Idem, p. 212.

⁴²⁷ Idem, p. 213.

⁴²⁸ RAHNER, Karl. **Curso Fundamental da Fé**. Trad. Alberto Costa. 4. ed. São Paulo: Paulos, 2008. p. 12.

da fé, “uma fé que hoje deve ser sempre conquistada de novo, sempre no processo de se constituir”.⁴²⁹

Para dar conta dessa situação de crise em que a fé se encontra, Rahner constata que as formulações que emergem da teologia encontram-se muito dispersas e fragmentadas de modo que são insuficientes para dar conta para as questões levantadas hoje. Para Rahner, “a teologia de fato se fragmentou” assim como a filosofia “se espatifou hoje em um pluralismo de filosofias”.⁴³⁰ Somadas a isso, a teologia também tem que se deparar com outras expressões que não são mediadas pela filosofia ou pela ciência, como a arte, a poesia e a própria dinâmica da vida social. A tese inicial de Rahner é de que a teologia não é necessária como um pressuposto de fé. Há um nível de reflexão que deve estar separado do nível de reflexão científico que marcou a teologia tradicional, nível esse exigido pela vida e pela existência humana.

Para Wolfhart Pannenberg, o nível de reflexão teológica se distingue do nível de afirmação de fé pelo fato de que os questionamentos a respeito dos “enunciados da fé bem como das sentenças teológicas e da realidade nelas afirmada, em primeiro lugar a própria realidade de Deus, pode e também deve ser incluída na reflexão”.⁴³¹ A teologia deve levar em conta o fato de que a realidade de Deus faz parte da realidade do mundo e da história, de modo que a “essência de Deus neste mundo deve ser compreendida como fundamentada no próprio Deus, se é que não deve ser considerada como expressão de sua impotência e com isso, em última análise, inclusive como objeção da existência de Deus”.⁴³² Nesse sentido, Deus é o único tema que engloba tanto a teologia quanto a fé. Quando se trata de teologia fundamental, Deus e sua autorrevelação em Jesus Cristo é o único fundamento.

Na exposição sistemática da doutrina cristã, recorre-se a mundo, ser humano e história como expressão e testemunho da deidade de Deus. Nisso, a história do ser humano e do mundo constitui a mediação de oposição a Deus e a transição de sua transformação em testemunho a favor da deidade. Essa é a significância da história como história salvífica da doutrina cristã.

⁴²⁹ Idem, p. 15

⁴³⁰ Idem, p. 17-18

⁴³¹ PANNENBERG, Wolfhart. **Teologia sistemática** – Volume I. Trad. Ilson Kayser. Santo André; São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2009. p. 95.

⁴³² Idem, p. 95.

Olegário Gonzalez de Cardedal argumenta que o critério de plausibilidade tem se tornado uma exigência essencial à fé.⁴³³ A teologia, diante da ciência, “oferece à consciência comum as razões que permitem ao cristão existir não só à margem da razão e experiência históricas comuns, mas como quem tem fontes específicas de conhecimento de orientação, de sentido e de futuro”.⁴³⁴ O critério de plausibilidade consiste no fato de que a verdade deve suscitar uma ação, palavra e vida que a testemunhem historicamente, tornando-a aceitável, amável e visível. Isso quer dizer que a teologia precisa “mostrar a conexão e interação recíproca entre a verdade e a plausibilidade da fé”.⁴³⁵

Para Cardedal, teologia fundamental e teologia sistemática são inseparáveis. Para que a teologia se concentre em sua própria verdade ou no dogma, precisa realizar-se através do diálogo que dá através de uma linguagem prévia, uma razão histórica e um ouvinte real como um sujeito ativo no processo enunciativo. Por ser um sujeito histórico, esse ouvinte pode reconhecê-la e acolhê-la em fé. O valor do fazer teológico está na sua capacidade de produzir sentido, esperança e possibilidades de compreensão de si mesmo aos seus contemporâneos. Isso é o mesmo que dizer que a teologia deve “dar razão histórica de si mesma na medida em que afirma a universalidade, racionalidade e eficácia humanizadora do cristianismo dentro de qualquer cultura e em qualquer geração. [...] O cristianismo não é uma ideia, um desejo uma promessa ou uma utopia. O cristianismo é uma fé”.⁴³⁶ Ele tem história – e por isso, uma memória –, tem uma tradição e uma interpretação de origem que não pode ser apagada.

Já Moltmann argumenta que a relevância da teologia para a contemporaneidade reside na identidade com o Cristo crucificado como seu núcleo, através do qual é possível dialogar com a sociedade na qual os cristãos estão inseridos.⁴³⁷ “O próprio Cristo crucificado é o desafio da teologia cristã e da igreja que ousa tomar o seu nome sobre si.”⁴³⁸ Dentro do âmbito da teologia fundamental, Moltmann procurou definir o caminho da teologia da cruz, que precisa ser afirmar como ciência, ao argumentar sobre a fé de forma pública e

⁴³³ Cf. CARDEDAL, Olegário González de. **Dios**.

⁴³⁴ Idem, p. 247.

⁴³⁵ Idem, p. 248.

⁴³⁶ Idem, p. 250.

⁴³⁷ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. **O Deus crucificado**: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã. Trad. Juliano Borges de Melo. Santo André: Academia Cristã, 2011.

⁴³⁸ Idem, p. 19.

utilizando todas as formas de saber da contemporaneidade. Uma teologia que possibilita à fé a percepção do discurso de Deus como sujeito de sua própria palavra.

A modernidade procurou estabelecer um critério de positividade para a teologia de tal modo que ela deixou de ser uma atitude filosófica que envolve a reflexão sobre a relação com Deus, como se deu o período medieval, para se tornar uma teoria, com necessidades de afirmação de um método e de evidências. A teologia, então, precisa ser construída a partir do que provoca estranhamento e contradição, e isso só é possível por meio da figura do crucificado. Como abandonado de Deus. “Assim, a teologia da cruz, no que diz respeito a seu sujeito até seu método e prática, só pode ser uma teoria polêmica, dialética, antitética e crítica.”⁴³⁹

Para Moltmann, fazer teologia na perspectiva da cruz é o que pode proporcionar uma práxis que confronte a humanidade em sua vanglória e a conduza à libertação das formas de dominação e alienação. Uma teologia crítica, por assim dizer, visto que gera “um conflito de interesses entre o Deus que se fez homem e o homem que quer ser deus [...] leva o ‘ser desumano’ à humanidade”.⁴⁴⁰ Trata-se, portanto, de uma prática crítico-libertadora de afirmação da vida.

3.3.2

A teologia que emerge na contemporaneidade

A reflexão teológica que emerge do pensamento de Moltmann aponta caminhos que podem trazer esperança para um mundo marcado por tanta diversidade. O espaço para isso se dá em meio de afirmações diante da angústia vivida pelo homem contemporâneo e o dilema ecológico que se vivencia. Isso desperta a necessidade da liberdade para se produzir uma teologia que seja fruto de uma reflexão profunda das circunstâncias concretas da nossa vida cotidiana, ao mesmo tempo em que se dá uma reprodução de modelos e a formação de um

⁴³⁹ Idem, p. 100.

⁴⁴⁰ Idem, p. 102.

discurso que reafirma uma ideologia do interesse pelo imediato e aparente. Para Moltmann:

A teologia surge da paixão pelo Reino de Deus e sua justiça e esta paixão surge da comunhão com Cristo. Nesta paixão, a teologia transforma-se na fantasia em prol do Reino de Deus no mundo e em prol do mundo no Reino de Deus. Como teologia do Reino de Deus, ela é obrigatoriamente teologia missionária, que liga a igreja à sociedade e o povo de Deus aos povos da Terra.⁴⁴¹

A teologia possui, portanto, um legado construído ao longo de sua história que se insere no contexto de um diálogo em aberto com a condição pós-moderna de retorno do religioso e da concepção niilista e secularizada. Para se chegar à diversidade e complexidade do pensamento teológico tal qual se configura hoje, a teologia precisou passar pelo nebuloso caminho da formação da cristandade e da interferência dos ideais iluministas.

A teologia que foi transmitida como legado para a contemporaneidade exige uma mudança de atitude tendo em vista a abertura para o diálogo inter-religioso. Ela oferece uma imagem distorcida de Deus, como que pertencente a uma determinada cultura e como sendo domínio de um determinado povo, tendo em vista o atendimento a determinados interesses e necessidades de grupos, mesmo que sob a forma de uma aparente piedade religiosa.

Além da questão da compreensão de Deus, a tradição cristã acabou por formular uma teologia da salvação, por exemplo, voltada tão somente para a vida futura, sendo a igreja detentora da obra da redenção. A missão cristã acabou resultando em uma mensagem que promove uma noção de Deus equivocada, bem como na proclamação de uma relação entre Deus e a humanidade distante da ideia do Deus amoroso e justo que afirmamos.

Para Juan Luís Segundo, o arcabouço da tradição cristã consiste no dogma como expressão de valores e dados transcendentais, que se afirma como busca da verdade humanizadora em processo.⁴⁴² O dogma é, por assim dizer, uma tentativa de expressar conceitualmente a experiência humana da revelação que deve estar vinculada à linguagem simbólica, a serviço de um processo de aprendizagem em que a formulação histórica de uma verdade não impeça a busca pela verdade.

⁴⁴¹ MOLTSMANN, Jürgen. **Experiências de reflexão teológica**: caminhos e formas da teologia cristã. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

⁴⁴² Cf. **O dogma que liberta**: fé, revelação e magistério dogmático.

É preciso que a teologia se torne pública, solidária com o sofrimento das pessoas e que aponte esperança para este tempo. Porém, uma teologia que seja comum a crentes de todas as culturas e a todos os contextos socioeconômicos ainda é um ideal distante. A modernidade deixou um legado que envolve tanto uma tendência ao teísmo quanto ao ateísmo. A teologia para a pós-modernidade, no entanto, deve reafirmar o fato de que ela só é cristã por causa de Cristo.

O cristianismo contemporâneo deve aceitar a sua condição de minoria em meio ao pluralismo religioso e à diversidade da experiência religiosa. Isso pode significar encontrar novas formas de expressão em meio a uma cultura marcada pela decadência, pós-industrial e pós-cristã. Isso implica acolher novas formas de espiritualidade e abrir-se para novas possibilidades de diálogo. Angel Castiñeira reconhece que “na experiência de Deus o homem não perde, em absoluto, a categoria de sujeito, mas que o é plenamente, em sua total plenitude pessoal”.⁴⁴³ A experiência com o sagrado vem a completar a relação intersubjetiva na qual o homem está implicado.

A reformulação da abordagem teológica tendo em vista o diálogo inter-religioso passa pela necessidade de se assumir que a mente humana não pode compreender Deus em sua totalidade, a não ser a partir das relações concretas observadas na vida daqueles que professam a fé nesse Deus. O que se é urgente repensar tem a ver com a necessidade de resgatar o núcleo central da mensagem de Jesus que é fundamentada totalmente em Deus, com ênfase no amor na relação com Deus como “Abba” e na dinâmica do Reino de Deus. Isso levaria a teologia a reafirmar a necessidade de tratar a conversão como autêntica mudança de vida e não como adesão, tendo em vista o resgate da dignidade humana e a busca de realização como pessoa.

O que se vê é que estamos diante de novas implicações para o fazer teológico. Isso também tem a ver com o modo pelo qual a missão cristã deve ser realizada a partir de uma atitude aberta e de diálogo com as outras religiões e os movimentos humanos. E isso definirá os rumos do cristianismo e da teologia cristã. O cristão do futuro deverá ser alguém que dialoga mais do que nunca em

⁴⁴³ CASTIÑEIRA, Ángel. **A experiência de Deus na pós-modernidade**. Trad. Ralfy Mendes de Oliveira. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 179.

toda a história. Para Karl Rahner, o cristão do futuro “viverá como membro do pequeno rebanho em um mundo imensuravelmente vasto de não cristãos”.⁴⁴⁴

Entretanto, isso não significa abrir mão do arcabouço de saberes construídos ao longo da história nem daquilo que caracteriza a identidade cristã como essência. A pressuposição é que o caminho está na renovação de uma espiritualidade no sentido de levar mais a sério a mensagem de amor de Deus, tendo em vista as necessidades vividas pelas pessoas em suas próprias circunstâncias. Isso implica considerar também o cristão como pessoa inserida no mesmo contexto das demais, o que exige uma ação e um discurso de respeito, tolerância, de solidariedade e de busca do bem comum, ainda que isso resulte em confrontação com o sistema vigente e a rejeição radical de valores que até aqui têm sido considerados como superiores.

3.3.3

Teologia para um tempo de incertezas

Se vivemos de fato um tempo de incertezas, isso não quer dizer necessariamente uma coisa ruim. O problema é que precisamos de mudanças de paradigmas para entender e produzir um saber que atenda às demandas deste tempo. Entendemos como paradigma a noção desenvolvida por Thomas Kuhn,⁴⁴⁵ que é o conjunto das realizações científicas que acabam por estabelecer modelos que orientam as pesquisas científicas, por um período longo e de forma clara, tendo em vista a busca de solução para os problemas suscitados pela própria ciência, ou seja, “aquilo que os membros de uma comunidade partilham e, inversamente, uma comunidade científica consiste em homens que partilham um paradigma.”

Não resta a menor dúvida de que a teologia é uma ciência e, como tal, segue padrões epistemológicos próprios. Desde Karl Popper, de fato, é possível verificar que a ciência segue uma lógica que não dá conta do conhecimento da

⁴⁴⁴ **O cristão do futuro.** p. 81.

⁴⁴⁵ Cf. KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas.** Trad. Beatriz Viana Boeira; Nelson Boeira. 9. ed. São Paulo: perspectiva, 2005.

totalidade, o que demanda um processo que envolve falseamento e refutação constante. A teologia tem também um paradigma segundo o qual o saber teológico se desenvolve. Visto de um modo geral, esse paradigma segue o mesmo princípio sobre o qual está construído todo o pensamento ocidental, baseado no dualismo psicofísico, primeiramente platônico – caracterizado pelo pensamento agostiniano – e posteriormente da modernidade – envolvendo a crise que acompanhou o surgimento da teologia liberal.

Nesse sentido, é possível traçar um paralelo entre as mudanças de paradigma propostas por Thomas Kuhn e a teologia. Em primeiro lugar porque há na teologia uma fundamentação teórica subjacente, histórica e consolidada, com seus mestres clássicos e os manuais, que fornecem o arcabouço de conhecimento e apontam as questões ainda em aberto. Isso implica tanto a necessidade de ruptura com o já existente quanto uma resistência ao novo e à possibilidade de supressão desse modelo hermenêutico.

Tomando por base as considerações de Hans Küng, é possível traçar um paralelo entre mudança de paradigma na ciência e na teologia.⁴⁴⁶ O que se vê, no entanto, é a tomada de consciência de que há uma crise e que isso se constitui o ponto de partida para a mudança. Afinal, é evidente que a teologia tem encontrado dificuldades de responder aos questionamentos contemporâneos. Um novo modelo se faz necessário, uma nova forma de entender as relações humanas que envolvem a fé suas expressões num contexto totalmente novo e pós-moderno. Para Mendoza-Alvarez, “já não parece possível para o pensamento teológico no tempo presente afirmar a revelação divina fora do marco da subjetividade frágil que se abre à transcendência como experiência de gratuidade”.⁴⁴⁷

As mudanças que se fazem necessárias na teologia não acontecerão sem resistência, haja vista, por exemplo, a reação à afirmação de uma neo-ortodoxia frente à teologia liberal (influenciada pela mentalidade iluminista), no começo do século XX, ou mesmo o surgimento da Teologia da Libertação na América Latina, quando da aproximação do final desse mesmo século. É, inclusive, difícil prever em que dimensões um novo paradigma poderá ser aceito. É certo, porém, que,

⁴⁴⁶ Cf. KÜNG, Hans. **Teologia a caminho**: fundamentação para o diálogo ecumênico. São Paulo: Paulinas, 1998.

⁴⁴⁷ **El Dios escondido de la posmodernidad**. *Op. cit.*, p. 296.

uma vez aceito, um novo modelo hermenêutico servirá como base para a fundação de uma nova tradição.

A diferença essencial entre ciência e teologia é que esta tem na mensagem cristã seu objeto fundamental, cujo testemunho são as Escrituras Sagradas e sua transmissão pela igreja ao longo dos séculos. Esse testemunho é também a base para a fé cristã que é firmada na pessoa histórica de Jesus de Nazaré, apresentado no Novo Testamento como princípio de fé para todo o tempo. Isso significa que o grande desafio para a teologia é realizar uma mudança de paradigma que não seja contra o Evangelho, de encontrar o caminho para uma mudança que não seja só ruptura, mas também continuidade e permanência da mensagem cristã. As afirmações teológicas que foram verificadas na história não aconteceram sem o risco de rejeições e condenações, de heresia e de oposição. Essa possibilidade precisa ser sempre levada em consideração. Contudo, o caminho há que ser perseguido.

Há muitos teóricos que preferem rotular esse tempo como de incertezas. O problema é que as “certezas” engendradas pela modernidade foram todas colocadas sob suspeita. O processo de mudança de paradigma e a crise, sem precedentes por que passa a humanidade é um desafio ao fazer teológico. Exatamente porque, como campo de conhecimento, a teologia também passa por esse mesmo processo de mudança e por essa mesma crise. Quando Fritjof Capra⁴⁴⁸ alerta para “a real ameaça da extinção da raça humana e toda a vida no planeta”, isso afeta diretamente o fazer teológico por dois motivos. O primeiro tem a ver com o fato de que a teologia foi tremendamente afetada pelo pensamento linear e racional engendrado pela modernidade. O segundo se refere à realidade de que a teologia é uma ciência que se propõe a buscar significados para as questões humanas e suas relações com o sagrado.

Olhando de outro modo, essa crise é da teologia na medida em que ela se dirige a esse contexto em processo de mudança. Se observarmos bem, os fenômenos que podem ser assinalados que indicam um grave momento da história humana afetam diretamente não só as dimensões morais e intelectuais, mas também a espiritualidade. Quando nos referimos ao aumento da capacidade de autodestruição, dos conflitos sociais, das doenças sem controle, dos problemas de

⁴⁴⁸ CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação.**

ordem emocional, estamos tratando de questões para as quais a teologia também precisa se oferecer como caminho para a busca de respostas.

A falta de capacidade de compreensão dessa situação por parte de intelectuais afeta também a teologia, ainda mais considerando-se o fato de que esta tem sido uma ciência que vem trabalhando a reboque dos grandes movimentos e descobertas decorrentes do racionalismo. E, ao ter tal atitude, a maioria dos teólogos também faz uso de “modelos conceituais obsoletos e variáveis irrelevantes”, para usar as palavras de Capra.

É impressionante notar que a perda da flexibilidade, característica apontada por Capra para esse tempo de mudança de paradigma e de crise, também afeta a instituição religiosa, reduzindo a capacidade de reflexão crítica e de busca de novos caminhos. Três modos de transição estão bem delineados na fase em que se encontra o cristianismo, naquilo que chamamos de declínio da cristandade. Primeiramente, verificamos uma crise de autoridade, semelhante ao que acontece com o patriarcado. O fim da era do predomínio do uso de combustíveis fósseis tem também afeta a territorialidade do domínio da teologia, fazendo surgir novos centros de produção nunca antes imaginados, como a América Latina, a África e a Coreia do Sul. Além disso, essa mudança de paradigma tem afetado diretamente a abordagem teológica e as formas de organização da igreja, o que pode ser visto nos atuais movimentos neopentecostais.

A teologia precisa se dar conta de que a visão de mundo cartesiana e iluminista mudou e não responde mais à expectativa de compreensão da totalidade. Isso implica o fato de que uma nova abordagem precisa ser levada em conta. O pensamento sistêmico, a concepção holística e a noção de complexidade⁴⁴⁹ precisam ser encaradas como possibilidades para essa nova abordagem. A teologia precisa, no mínimo, de abertura para também tomar parte desse diálogo que envolve o contributo das ciências humanas para ampliar a esfera de compreensão do fenômeno humano.

Mendoza-Álvarez propõe que a teologia seja capaz de apelar à razão, no âmbito das ciências humanas, sendo sensível ao desamparo humano e aberta ao

⁴⁴⁹ Tanto o pensamento sistêmico, quanto a concepção holística e a noção de complexidade fazem parte do novo paradigma científico engendrado na contemporaneidade em oposição ao paradigma tecnicista e mecanicista da modernidade. Pensadores como Edgar Morin, Peter Senge. “O problema é saber se há uma possibilidade de responder ao desafio da incerteza e da dificuldade”, diz Edgar Morin em **Ciência com consciência**. Trad. Maria D. Alexandre Maria Alice Sampaio Dória. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005. p. 177.

mistério divino. Só assim a teologia fundamental pós-moderna estará apta a repensar a revelação e o legado histórico do cristianismo seguindo a lógica da gratuidade. A noção de gratuidade está vinculada a uma atitude de doação da vida, de relação com o outro, de testemunho da esperança para uma humanidade que se depara com o risco de aniquilamento. Trata-se de uma necessária desconstrução, segundo a qual se procura preservar o caráter originário da experiência fundadora do cristianismo, que é a própria cruz, e que corresponde a uma tensão e a um devir característico da relação entre os sujeitos implicados na experiência de fé.

Em face do fracasso do projeto de civilização da modernidade, estamos agora diante da possibilidade de abordar sobre a fé como uma verdade que se desvela no seio de uma relação tanto mimética quanto de alteridade, que acolhe o outro como fraternidade, em lugar da afirmação narcísica. “a fé de que fala a teologia fundamental pós-moderna será aquela que busca habitar a subjetividade segundo a potência própria da experiência pascal do crucificado vivente”.⁴⁵⁰

A fé experimentada em gratuidade faz sobressair a subjetividade e se torna capaz de falar uma língua nova. “Ela procurará apresentar uma comunidade sempre em ato nas relações intersubjetivas, em reverência à criação como alteridade não manipulada e em comunhão trinitária que é a fonte de tal *koinonia*”.⁴⁵¹ Em meio aos escombros da cristandade e da modernidade, a verdade se expressa como *fides quaerens gratuitatem*, aquela que ressoa no coração frágil da pós-modernidade. “A gratuidade seria então a experiência pertinente para viver e pensar um destino futuro de esperança para a humanidade”.⁴⁵²

3.4

Conclusão preliminar

A emergência da pós-modernidade lança para a teologia o desafio de se fazer uma releitura das formas com que ela chegou até aqui, principalmente em relação à produção teológica a partir dos ideais da modernidade. A resposta à

⁴⁵⁰ MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos. *El Dios escondido de la posmodernidad*. Op. cit. p. 321.

⁴⁵¹ Idem, p. 340.

⁴⁵² Idem, p. 356.

pergunta a respeito de como se deve fazer teologia depois de Foucault remete para o campo da teologia fundamental. Dentro do pensamento teológico do final do século XX e começo do século XXI, essa discussão demanda uma nova possibilidade para a tarefa teológica, com um novo corte epistemológico, que é o da subjetividade.

A humanidade começou a modernidade em meio à compreensão de que a fé em Deus como uma necessidade e chegou à pós-modernidade tratando-a como algo obsoleto. Isso se deve em grande parte ao divórcio estabelecido no campo da teologia entre a experiência de fé e o conhecimento, entre espiritualidade e teologia. Por essa mesma razão, as provocações foucaultianas apontam para a necessidade de se rever os critérios que levaram a uma supervalorização do conhecimento em detrimento das formas de realização da vida humana.

Embora a pós-modernidade rejeite as formas metanarrativas e heterônomas que marcaram a religiosidade na modernidade, as pessoas desse tempo desenvolveram um apelo para o surgimento de novas oportunidades de realização da espiritualidade. Por essa razão, para um fazer teológico que dê conta das questões que emergem neste tempo e que possam apontar para as provocações do pensamento de Foucault, a teologia precisa voltar o seu olhar para a experiência de fé no campo da subjetividade e pelas formas de construção de uma espiritualidade que encontre o homem contemporâneo em suas situações limites. Uma teologia que assuma as incertezas desse tempo e que dialogue a partir dos centros em que a vida humana se sente ameaçada.

Capítulo 4

O fazer teológico possível

“Por longo tempo eu te procurei dentro de mim e me encolhi no casulo da minha alma, protegendo-me com uma blindagem de inacessibilidade. Mas tu estavas fora, além de mim, e me requestaste da estreiteza do meu coração para o campo aberto da minha vida. Foi por isso que saí de mim e encontrei a minha alma nos meus sentidos, e o que me era próprio nos outros”. Jürgen Moltmann.⁴⁵³

O discurso cristão contemporâneo, construído a partir do arcabouço teológico que a modernidade engendrou, elaborou a ideia de um sujeito hegemônico e que resultou em uma relação social que legitima e sustenta estruturas de dominação. As provocações de Michel Foucault apontam para a teologia o fato de que, sempre que a dignidade do outro estiver de alguma forma sendo aviltada, recai sobre ela a urgência de uma reflexão que aponte para a afirmação de princípios de justiça, de liberdade e de amor em que o outro esteja implicado.

A provocação de Foucault segue um viés constante, que é a análise das práticas que conduzem o sujeito à sua própria verdade. Essa temática levanta a questão sobre a reflexão teológica possível para esse tempo, levando-se em consideração três aspectos: o da experiência do sujeito, o do saber que constitui uma relação com o mundo e o da práxis do cristianismo nos lugares de tensão da vida humana. É nesse sentido que se dará a investigação neste capítulo sobre o fazer teológico possível no âmbito da pós-modernidade.

Faz-se necessário estabelecer aproximações e distanciamentos entre o pensamento de Foucault e a teologia de Moltmann. Em princípio, esses pensadores escolhidos para a pesquisa não estabeleceram um diálogo entre si, embora sejam contemporâneos. No entanto, eles se aproximam na medida em que

⁴⁵³ **A fonte da vida:** o Espírito Santo e a teologia da vida. p. 93.

estão preocupados com a condição de formação do conhecimento em que o sujeito está implicado. Porém, se distanciam na medida em que cada um compreende o papel da teologia fator de emancipação do sujeito. O pensamento de Moltmann – assim como o conjunto da teologia contemporânea – não responde às provocações de Foucault, mas aponta caminhos para um fazer teológico que dê conta dos apelos subjetividade. As provocações de Foucault para a teologia podem ser identificadas a partir das seguintes temáticas:

- a) A necessidade de aproximação entre filosofia e teologia, em que a espiritualidade se constitui como um eixo condutor. Isso remete à relação do saber teológico e o acesso à verdade.
- b) A crítica das formações históricas das expressões cristãs. Isso remete a um retorno ao tema da espiritualidade e da subjetividade como objeto da teologia.
- c) A reflexão sobre o modo de construção do pensamento teológico. Isso remete à necessidade de que a teologia se torne pública e aberta ao diálogo.

O que será levado em consideração é o fato de que o cristianismo deve aceitar a sua condição não hegemônica em meio ao pluralismo religioso e que, em meio à fragmentação da experiência religiosa, deve acolher novas formas de expressar a fé, de modo que possa penetrar na dor e no conflito do mundo secularizado. A preocupação será fazer um levantamento, a partir de Jürgen Moltmann, de um conjunto de saberes e de práticas que visam, não o conhecimento, mas o acesso à verdade, de tal maneira que não pode haver verdade sem que haja conversão do sujeito.

4.1

Teologia e acesso à verdade.

Ao colocar em evidência o cristianismo em relação ao processo de construção da cultura ocidental, Foucault demonstra seu interesse por um fenômeno que é essencial para a compreensão deste tempo e que caracteriza todo o processo de formação cultural do ocidente. A problematização que Foucault elabora a partir da historicidade das formas de subjetivação atravessadas pelo

cristianismo aponta, segundo Senellart, para três situações: “a da fundação, a da escatologia e a relação entre os poderes espiritual e temporal”.⁴⁵⁴ Isso remete à reflexão teológica a respeito (a) da experiência de relação com o elemento primordial do cristianismo, (b) do reconhecimento da especificidade da teologia como ciência e (c) da realização da vida de fé nos lugares em que a vida é posta em questão.

O problema da fundação ou origem do cristianismo está ausente na abordagem foucaultiana em função do objeto de seu interesse: o acesso do sujeito à verdade. Por essa razão, Foucault estabelece uma distinção entre o problema de origem e os desdobramentos da institucionalização do cristianismo através dos jogos inseridos nos contextos interpretativos. Isso tem a ver com a sua proposta de compreensão do que seja história, como uma série de interpretações sem a preocupação com os aspectos ligados à origem.

O problema escatológico põe luz sobre o modo de fazer teologia, definido pelo anúncio a respeito da realidade do Reino de Deus e a relação com o futuro, o que estabelece um distanciamento entre a necessidade de salvação e a exigência da perfeição. Foucault, evidentemente, não está interessado em escatologia, embora reconheça que foi um elemento fundamental para a estruturação da consciência cristã e da institucionalização da igreja. Ele está mais interessado no fato de que o aspecto escatológico, especificamente em relação ao milenarismo, serviu muito mais de base para as práticas relacionadas ao dizer verdadeiro do que a um sinal profético de contestação das formas de exploração vigentes nas estruturas políticas e religiosas da sociedade.

O terceiro problema, o da relação entre os poderes espiritual e temporal, se baseia na análise do poder pastoral que se funda numa relação dialética entre a experiência mística e a práxis de uma vida intramundana. Essa dialética está inscrita na relação entre a esfera pública e a secreta, daquilo que é acessível e daquilo que é velado, do que se exprime abertamente e o que se dá de forma enigmática. Ou seja, põe em questão a tensão sempre presente entre disciplina eclesiástica e experiência mística.

Falar de acesso à verdade no âmbito da teologia implica considerar o aspecto temporal e provisório dos discursos teológicos. Isso, entretanto, não

⁴⁵⁴ Verdade e subjetividade: uma outra história do cristianismo? In: CANDIOTTO, C.; SOUZA, P. (Orgs.). **Foucault e o cristianismo**.

diminui sua importância, mas resgata a sua relacionalidade com a espiritualidade. Ao abordar a ideia de uma espiritualidade libertadora, Jon Sobrino reconhece que “é preciso partir do fato de que existe uma prática cristã de libertação e de que, por conseguinte, existe algum tipo de espiritualidade que sustenta essa prática, embora este último não tenha sido tratado pela teologia tanto quanto o primeiro”.⁴⁵⁵ Parte-se do princípio de que a espiritualidade não é uma experiência autônoma do indivíduo, mas uma atividade em que o sujeito deve ser compreendido em uma relação com a totalidade.⁴⁵⁶

Se fazer teologia é falar de Deus, como aponta Moltmann, isso só pode se dar a partir de uma experiência. Ele diz:

A teologia não é uma ciência objetiva sobre dados constatáveis e fatos que podem ser comprovados. Ela não pertence ao âmbito do saber que dispõe sobre os objetos, mas ao âmbito do saber que sustenta a existência, que nos dá coragem para a vida e consolo para a morte. A teologia tampouco da técnica que aprendemos com a finalidade de obter o domínio das coisas ou o controle sobre os sentimentos. A teologia, no seu cerne, tem apenas um problema: Deus. Deus é a paixão, o tormento e o prazer dos teólogos. Deus, porém, só pode ser amado ‘de todo coração, com toda a alma e todas as forças’. [...] Um teólogo empenhará toda a sua existência na busca pelo conhecimento de Deus. ‘A subjetividade é a verdade’. Essa tese de Kierkegaard vale em todo o caso para os teólogos.⁴⁵⁷

Para Bruno Forte, há pelo menos duas razões para que o discurso sobre Deus possa se realizar na pós-modernidade. A primeira, em função do contexto do que chamou de “triunfo do vazio”, que resulta numa “cultura da decadência”.⁴⁵⁸ A segunda, em face da expectativa da descoberta de si interpelada pelo soberanamente Outro, “que entra em nossa história e chama na liberdade à comunhão Consigo”.⁴⁵⁹ Maria Clara Bingemer afirma que se trata de uma experiência que é divina e profundamente humana.

⁴⁵⁵ SOBRINO, Jon. **Espiritualidade da libertação**: estrutura e conteúdos. p. 23.

⁴⁵⁶ “Insistir na relacionalidade da espiritualidade com a totalidade da realidade parece-nos fato importante que deve ser frisado porque, por um lado, está é uma intuição que se acha na base prática da libertação e, portanto, da sua espiritualidade; e, por outro, trata-se de evitar a tentação (frequente no delineamento da espiritualidade, como a história demonstra) de deixar a realidade abandonada a si mesma, com os resultados oriundos de evasão alienante do histórico, paralelismo sem convergência entre vida espiritual e ação histórica, ocupação sutil para o que a história vai dando de si – permanecendo assim por trás da história – ou a não menos sutil fuga da antecipação escatológica, que também deixa atrás a histórica.” Idem, p. 24.

⁴⁵⁷ **Experiências de reflexão teológica**: caminhos e formas da teologia cristã. Trad. Nélcio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2004. p. 31.

⁴⁵⁸ Expressões empregadas por Bruno Forte em **Teologia em diálogo**: para quem quer e para quem não quer saber nada disso. p. 9-10.

⁴⁵⁹ Idem, p. 11.

É, em consequência do fato que existe necessariamente uma relação, sempre particular, da opção cristã com sua alteridade – quer dizer, com o que não é ela, não por oposição, mas por excesso – que esta experiência pode reconhecer o Deus que é objeto do seu desejo e sua razão de ser.⁴⁶⁰

Moltmann diz que “a experiência de Deus não reduz as experiências da vida, mas as aprofunda, pois desperta o sim incondicional à vida. “Quanto mais amo a Deus”, continua ele, “tanto mais gosto de existir”.⁴⁶¹ Para Schillebeeckx, uma das tarefas da teologia é “assegurar a fé e a esperança numa força salvífica que ama e liberta o homem, que queira superar o mal”.⁴⁶² Portanto, “volta-se contra toda tendência catastrófica”.⁴⁶³ Segundo Moltmann, “a teologia ocorre onde pessoas chegam ao conhecimento de Deus e ‘percebem’ a presença de Deus com todos os seus sentidos na práxis de sua vida, de sua felicidade e de seus sofrimentos”.⁴⁶⁴ Nesse sentido, “o acesso teológico à verdade do Deus triúno é dialógico, comunitário e cooperativo”.⁴⁶⁵

4.2

Teologia e espiritualidade

Neste ponto, a preocupação será identificar o objeto da teologia e a necessidade de elaboração de um discurso teológico que possa ser compreensível para a contemporaneidade. Uma das mais sérias provocações de Foucault é o fato de que o discurso religioso se constitui em um apelo que se afirma como universal, mas que só pode ser ouvido por alguns. Na tentativa de aproximar o essencial da mensagem cristã à lógica do pensamento ocidental, distanciou-se do movimento pelo qual o próprio ocidente trilhou, o que resultou no que se pode chamar de um divórcio entre fé e razão, no mesmo nível da crise entre subjetividade e objetividade. Esse divórcio se reflete na distinção que se construiu entre espiritualidade e teologia.

⁴⁶⁰ BINGEMER, Maria Clara Luchetti. **Um rosto para Deus?** p. 26-27.

⁴⁶¹ **A fonte da vida.** p. 93.

⁴⁶² SCHILLEBEECKX, Edward. **História humana, revelação de Deus.** Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 2004. p. 20.

⁴⁶³ Idem, p. 20.

⁴⁶⁴ **Experiências de reflexão teológica.** p. 11.

⁴⁶⁵ Idem, p. 11.

Esse divórcio se torna ainda mais abrangente quando se leva em consideração a acusação de Foucault de que a história do cristianismo se caracteriza muito mais pela invenção de uma técnica de governo,⁴⁶⁶ que funda uma relação de obediência a fim de que o sujeito cuide de sua própria salvação, do que pela afirmação da relacionalidade com a figura histórica de Jesus de Nazaré.

O que se apresenta como uma proposta viável para o discurso teológico é o retorno da espiritualidade ao campo da reflexão teológica. Uma teologia que seja ao mesmo tempo resultado de labor e devoção, mas esteja voltada intimamente para a práxis, uma teologia que seja expressão da experiência humana diante da revelação. Moltmann defendeu a necessidade da formulação de uma teologia em termos trinitários que aponte para uma vivência espiritual que seja libertadora. É o que será visto neste ponto da pesquisa.

4.2.1

Espiritualidade trinitária

Para Moltmann, a teologia “não pertence ao âmbito do saber que dispõe sobre os objetos, mas ao âmbito do saber que sustenta a existência, que nos dá coragem para a vida e consolo na morte”.⁴⁶⁷ Em sua abordagem sobre a teologia trinitária, Moltmann reconhece que a mesma “procede da experiência e relaciona-se com os limites da experiência”.⁴⁶⁸

Foi Schleiermacher quem tratou inicialmente de uma relação existencial entre verdade e experiência subjetiva no âmbito da teologia, como uma experiência de si mesmo pela fé ou “uma determinação do sentimento ou da consciência imediata de si”.⁴⁶⁹ Para Schleiermacher, baseado em um conceito moderno de subjetividade, a experiência subjetiva de fé remete para Deus de modo que:

⁴⁶⁶ No curso **O governo dos vivos**, Foucault ressalta a necessidade que o cristão tem de trabalhar a sua própria salvação com temor e tremor. O princípio da obediência é uma especialidade cristã.

⁴⁶⁷ Idem, p. 31.

⁴⁶⁸ **Trindade e Reino de Deus**: uma contribuição para a Teologia. Trad. Ivo Martinazzo. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 18.

⁴⁶⁹ **Glabenslehre**. 2ª edição, §§ 3 e 4. *Apud* idem, p. 18.

os enunciados sobre Deus devem ser ao mesmo tempo enunciados sobre nossa existência determinada pela fé. Todo enunciado sobre Deus que não contenha enunciados sobre a consciência imediata de si do fiel pertence ao campo da especulação, pois não pode ser verificado mediante a experiência própria.⁴⁷⁰

Desse modo, a teologia não pode se constituir em um conjunto de enunciados dados de forma imediata à consciência, mas uma concatenação dessas muitas expressões de fé. Trata-se de uma relação viva em que estão presentes tanto o modo como se experimenta Deus, como também o implícito do modo como Deus experimenta a pessoa. Para Moltmann, “na fé, o homem experimenta a Deus na sua relação com Ele, e experimenta a si mesmo na sua relação com Deus”.⁴⁷¹

Conforme Karl Barth deixou claro, a teologia só pode se arvorar a um conhecimento da verdade se ela “tiver a coragem de confiar que o Espírito é a verdade, que ele levanta a pergunta pela verdade e simultaneamente a responde”.⁴⁷² Barth defende uma teologia que seja espiritual, que se realiza no Espírito Santo como poder ou ar que põe em movimento os espaços onde ela se dá: as Escrituras, as testemunhas e a vida em comunidade. Uma teologia que se movimenta pelo Espírito do Senhor também “se deixa atrair para dentro de recintos em cujo ar viciado está automática e radicalmente impedida de ser e de realizar o que poderia e deveria”.⁴⁷³

Isso é o mesmo que dizer que o Espírito Santo é a fonte e o espaço de humanização e de realização da vida. Experiência no e com o Espírito de Deus é experiência de humanização.⁴⁷⁴ Moltmann fala do Espírito Santo como aquele que é trazido por Deus ao mundo por intermédio de Cristo, como fonte de vida, trazendo vida ao mundo. Esse é o sentido da *Missio Dei*. É a revelação da afirmação que Deus faz da vida e da descoberta da alegria de viver. “Nesse sentido divino, missão, portanto, nada mais é que movimento da vida e

⁴⁷⁰ MOLTSMANN, J. **Trindade e Reino de Deus**. p. 18.

⁴⁷¹ Idem, p. 19.

⁴⁷² BARTH, K. **Introdução à teologia evangélica**. Trad. Lindolfo Weingärtner. 5 ed. São Leopoldo: Sinodal, 1996. Para Barth, a teologia tem a função de atuar como lógica humana acerca do *logos* divino. p. 36

⁴⁷³ Idem, *loc. cit.*

⁴⁷⁴ Sobre o Espírito Santo como espaço vital e fonte de humanização, ver ROCHA, Alessandro. **Espírito Santo: aspectos de uma pneumatologia solidária à condição humana**.

movimento de restauração, que espalham consolo e coragem de viver, soerguendo o que está prestes a morrer”.⁴⁷⁵

A verdade emerge do fato que, quando se descobre a si mesmo na experiência de relação com Deus, essa experiência se dá concreta e historicamente, numa dialética em que, quanto mais se entende a experiência de Deus, mais se revela o mistério do sofrimento e do amor divinos.⁴⁷⁶ Essa experiência relacional será sempre parcial, uma vez que o homem nunca experimentará Deus como Ele o experimenta, a não ser por meio da fé. A Bíblia, nesse sentido, é um testemunho sobre as experiências de Deus com o homem nas situações concretas vividas historicamente.

A concepção de experiência engendrada na modernidade aponta para uma subjetividade narcísica, cujo interesse é voltado mais para a autoexperiência, que transforma o eu como objeto de controle. A teologia deve, então, ocupar-se com a “integração da autoexperiência na experiência de Deus, e a integração da experiência de Deus na história de Deus com o mundo”, de modo que o sujeito descubra a si mesmo na história de Deus.

Moltmann constata ainda que a teologia precisa se deparar com a abordagem pragmática da qual a modernidade se utiliza para validar o conceito de verdade, como um fato verificável concretamente na história. “Unicamente na práxis histórica é que [o homem] encontra a correspondência possível entre ser e consciência.”⁴⁷⁷ Ele propõe, então, uma “práxis da vida”, que vá além do campo da ética e da política, como uma “teologia da ação”.

O homem que age tem Deus na sua retaguarda e o mundo diante de si. Para ele, o mundo é o campo da missão, do anúncio do Evangelho, do amor ao próximo, da libertação dos oprimidos. O futuro é o campo aberto das possibilidades. A ele compete também fazer as escolhas das possibilidades, realizando umas e rejeitando outras. Ele pensa no movimento que se dá de Deus para o mundo e ele próprio figura nesse movimento. Empenha-se na ação de fazer da possibilidade uma realidade, e ele mesmo é o seu agente.⁴⁷⁸

⁴⁷⁵ MOLTSMANN, J. **A fonte da vida**. p. 27.

⁴⁷⁶ Jon Sobrino e Karl Rahner desenvolveram abordagens sobre essa relação dialética do conhecimento de Deus, conforme Moltmann menciona em nota de rodapé. **Trindade e Reino de Deus**. p. 20.

⁴⁷⁷ Idem, p.21.

⁴⁷⁸ Idem, p. 22.

A vida ativa que não é acompanhada de uma vida contemplativa se perde no pragmatismo moderno que orienta a lógica da produção e do consumo. Essa preocupação tem a ver com o que Gustavo Gutierrez havia proposto com a Teologia da Libertação, em que a questão da espiritualidade é vista com profundo interesse.⁴⁷⁹ Urs Von Balthasar falou da necessidade de se restaurar a aproximação entre teologia e espiritualidade, ao afirmar: “não cortemos as asas de uma geração que vive a sensibilidade de descobrir como insuportável a separação entre teologia e mística, entre contemplação e ação, entre Igreja e mundo.”⁴⁸⁰

Na meditação e na contemplação, o homem dirige-se a Deus, em quem crê, e abre-se à sua realidade. [...] ‘*Conhecer Deus significa sofrê-lo*’, segundo diz uma antiga sabedoria teológica. Sofrer a Deus significa experimentar em si mesmo a dor da morte do homem velho e a dor do nascimento do homem novo. [...] Quanto mais o homem se aproxima da realidade de Deus, tanto mais profundamente ele é absorvido nessa morte e em seu renascimento. Isso se torna visível e experimentável na figura do Crucificado. [...] Aquele que se volta para Deus, que por meio da figura do Crucificado vem ao nosso encontro de forma visível, entrega-se àquela transformação. Nas dores da conversão, experimenta a alegria da comunidade com Deus.⁴⁸¹

A modernidade operacionalizou o conhecimento de tal modo que conhecer alguma coisa significa dominá-la. Para o pensamento grego da antiguidade helenística e romana, que influenciou diretamente a teologia dos padres da Igreja, como ressalta Foucault, conhecer está mais vinculado a uma atitude de admiração em que, pelo conhecimento, o sujeito toma parte da vida do outro. Da mesma forma, para Moltmann, “o conhecimento funda comunhão. Por isso, o conhecimento tem o mesmo alcance que o amor, a simpatia e a participação”.⁴⁸² Uma teologia que se abre para a experiência de Deus e para a relacionalidade histórica conduz o sujeito a uma transformação que vai da dominação à comunhão. Abre, por assim dizer, o caminho para uma reflexão libertadora sobre uma realidade que já se encontra distorcida.

⁴⁷⁹ Cf. GUTIERREZ, G. **Beber em seu próprio poço**. São Paulo: Loyola, 2000. Maria Clara Bingemer também ressalta essa relação entre espiritualidade e práxis em: **Em tudo amar e servir**: mística trinitária e práxis cristã em Santo Inácio de Loyola.

⁴⁸⁰ Teología y Espiritualidad. In: **Selecciones de Teología**, XIII, 1974. p. 142. *Apud* SOBRINO, Jon. **Espiritualidade da libertação**: estrutura e conteúdos. São Paulo: Loyola, 1992.

⁴⁸¹ MOLTSMANN, J. **Trindade e Reino de Deus**. p. 23.

⁴⁸² Idem, p. 24.

4.2.2

Espiritualidade libertadora

Jon Sobrino compreende a espiritualidade não só como um campo da teologia, mas como uma dimensão integradora de toda ela, abrangendo as noções de “corporeidade, socialidade, praxicidade e utopicidade do homem”.⁴⁸³ A espiritualidade, portanto, tem a ver com a vida toda na medida em que homens espirituais são pessoas plenas do Espírito de Cristo e que se oferecem como testemunhas dessa experiência transformadora e libertadora em si mesmo.

Gutierrez aborda a espiritualidade como síntese da vida cristã de modo que não pode haver espiritualidade sem libertação, do mesmo modo que não pode haver libertação total sem espiritualidade.⁴⁸⁴ Envolve a totalidade do sujeito e suas relações com a totalidade da história. Uma abordagem teológica da espiritualidade, tal como se deu no âmbito da Teologia da Libertação, é marcada tanto pela revelação histórica de Deus em Cristo, que convida a um seguimento, quanto pela situação concreta vivida por toda sorte de destituídos e oprimidos, que conclama a uma libertação.

Gutierrez define a espiritualidade numa perspectiva trinitária: “encontro com Cristo, vida no Espírito, rota em direção ao Pai são, ao que nos parece, as dimensões de todo caminho espiritual segundo as Escrituras.”⁴⁸⁵ Espiritualidade é “um caminhar segundo o Espírito de Cristo”.⁴⁸⁶ E viver segundo o Espírito de Cristo é viver segundo o “princípio de dinamismo da vida”.⁴⁸⁷ Jon Sobrino acrescenta que “espiritualidade é vida cristã em totalidade, vida na realidade trinitária de Deus à maneira histórica. Trata-se de um enfoque da espiritualidade estritamente teologal, mais voltado para práxis. O que está em jogo é uma verdadeira teologia da história, da qual a espiritualidade não é senão a repercussão no sujeito”.⁴⁸⁸

Nessa perspectiva de uma espiritualidade trinitária, Moltmann tratou desse mesmo tema ao constatar que as Escrituras apresentam o Espírito de Deus como

⁴⁸³ SOBRINO, J. *Op. cit.* p. 64.

⁴⁸⁴ Cf. GUTIERREZ, G. *Op. cit.*

⁴⁸⁵ Idem, p. 58.

⁴⁸⁶ Idem, p. 59.

⁴⁸⁷ Idem, p. 98.

⁴⁸⁸ SOBRINO, J. *Op. cit.* p. 69.

“força de vida das criaturas e o espaço de vida de que elas dispõem para desenvolver-se”.⁴⁸⁹ Espírito de Deus e Espírito de Cristo são um e o mesmo. Sua perspectiva é de uma espiritualidade como vitalidade, no sentido de amor à vida, como afirmação da vida contra todas as circunstâncias que a ameaçam, como “vida contra a morte”. Uma espiritualidade assim é humana e humanizadora, que desperta um novo sentido de humanidade. “Hoje a vitalidade que surge do amor à vida tem que ser defendida não só contra o entorpecer-se da vida nas rotinas da sociedade tecnológica, mas também contra o doentio culto da saúde na moderna sociedade da eficiência”.⁴⁹⁰ Uma coragem de ser afirmada em nada que seja finito, mas tão somente em Deus.⁴⁹¹

Essa espiritualidade de vida como experiência de si é também, ao mesmo tempo, experiência de comunhão e, por essa razão, se constitui como lugar da experiência de Deus. Deus é reconhecido, não na solidão da alma, mas na vida de comunhão. Não se constitui em uma experiência fora das relações de corporeidade e de comunidade, mas “coloca o homem por inteiro, terreno e corporal, na alvorada da nova terra”.⁴⁹² Uma espiritualidade relacionada à ideia de criação e de libertação de tudo aquilo que nega a vida, diferente de um subjetivismo centrado nos próprios problemas, como fuga do mundo, a fim de que se transforme em uma presença irradiadora da graça de Deus no mundo.⁴⁹³

Aqueles que são chamados pela palavra de Deus e de quem o Espírito de Deus toma posse experimentam libertações em diferentes domínios de sua vida. Interiormente a sua energia vital se liberta dos bloqueios da culpa e da melancolia da morte, exteriormente quebram-se os grilhões das opressões econômicas, políticas e culturais. Interiormente surge uma nova afirmação da vida, exteriormente novos espaços vitais são abertos.⁴⁹⁴

Essa espiritualidade remete à afirmação de que vida no Espírito é vida de liberdade, no sentido de que ser livre é ter acesso a uma verdade que renova a

⁴⁸⁹ **O espírito da vida.** Uma pneumatologia integral. p. 88.

⁴⁹⁰ Idem, p. 90.

⁴⁹¹ Sobre a coragem de ser como afirmação de si, é importante ressaltar os argumentos de Paul Tillich sobre a coragem de aceitar a si mesmo: “coragem é a autoafirmação do ser a despeito do fato de não-ser. [...] sempre inclui um risco, está sempre ameaçada pelo não-ser, seja o risco de perdermo-nos e tornarmo-nos uma coisa dentro do todo das coisas, ou seja o de perdermos nosso mundo numa autorrelação vazia”. TILLICH, P. **A coragem de ser.** p. 121.

⁴⁹² Idem, p. 98.

⁴⁹³ Cf. BASTOS, Levy da Costa. **Justiça para a nova criação e esperança para o mundo: justificação em Jürgen Moltmann.** Tese de Doutorado. Orientador: Mário França de Miranda. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2005.

⁴⁹⁴ MOLTSMANN, J. **O espírito da vida.** p. 101.

vida. A fé se constitui em seu primeiro momento, “em ser tocado pela energia da vida divina e ter parte nela”.⁴⁹⁵ Moltmann trabalha com uma noção relacional de liberdade, como realidade subjetiva da relação do homem com Deus, consigo e com os outros. “Pela fé, abrem-se inesgotáveis forças criadoras no homem”.⁴⁹⁶ É um chamado a ultrapassar os limites da realidade dada e abrir-se às possibilidades da vida em que estão implicadas tanto a liberdade de fé como a responsabilidade pessoal pela vida.

Moltmann acrescenta que a experiência de liberdade para a vida envolve uma dupla articulação: ela é tanto experiência carismática de relação no e com o Espírito de Deus como é também expressa no seguimento de Jesus que se dá em meio às circunstâncias históricas e concretas vividas. “A liberdade está presente onde Cristo é experimentado no Espírito.”⁴⁹⁷ E ainda:

Quem experimenta Deus e uma tal “divinização” (*theosis*), este está livre de todos os laços sem Deus deste mundo e não é escravo de ninguém. Ele vive no espaço das possibilidades criadoras de Deus e toma parte nelas. Mas exatamente por isso ele também participa da múltipla teia de relações através da qual Deus ama suas criaturas e lhes preserva a vida. Liberdade é não apenas soberania, mas também comunicação, é viver em relações comunicativas das quais surge a vida e nas quais a vida se torna viva.⁴⁹⁸

Assim como Foucault, Moltmann também se pergunta pelo momento de cisão em que a espiritualidade se distanciou da vitalidade, quando deixou de se referir a uma vida a partir de Deus para se afirmar uma experiência de interiorização em Deus. Para ele, a vida verdadeira tem origem na proximidade de Deus e seu amor, e não na alma ou na razão. A consequência dessa espiritualidade docilizada⁴⁹⁹ é uma hostilidade ao corpo, uma apatia e um distanciamento do mundo, marcas de uma espiritualidade que transfere para uma vida além todo o sentido de realização. A ideia é que a experiência do conhecimento de si é o que

⁴⁹⁵ Idem, p. 115.

⁴⁹⁶ Cf. conceito de fé elaborado por Paul Tillich. “Sem a revelação de Deus no homem não é possível a pergunta por Deus e pela fé em Deus. Não existe fé sem participação no objeto da fé.” **Dinâmica da fé**. Trad. Walter O. Schlupp. 4 ed. São Leopoldo: Sinodal [s.d.].

⁴⁹⁷ MOLTSMANN, J. **O espírito da vida**. p. 121.

⁴⁹⁸ Idem, p. 121.

⁴⁹⁹ Moltmann usa a expressão “espiritualidade dócil” em **A fonte da vida**, *op. cit.*, p.82. M. Foucault, em **Vigiar e Punir**, usa a ideia de docilização do corpo para descrever o modo como as relações de poder promovem uma espécie de adestramento do corpo, através de um conjunto de vigilâncias e punições, a fim de exercer controle e transformar indivíduos em sujeitos submissos. A disciplina é exercida por uma rede invisível de relações e acaba ganhando o aspecto de uma normalidade, a fim de afirmar um certo conceito de verdade. Cf. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. Trad. Raquel Ramalhe. 37. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

pode conferir um saber seguro, uma vez que tudo o que vem dos sentidos pode resultar em engano.

Foi Santo Agostinho quem definitivamente introduziu na teologia cristã a concepção de alma como um mistério inatingível a não ser como um mergulho em Deus. Ele afirmou que o mistério divino está mais próximo de nós do que o mais íntimo de nós mesmos. Só é possível encontrar Deus através de um mergulho no ser. Isso tem um aspecto positivo e outro negativo. Moltmann identifica como positivo o fato de que essa concepção agostiniana remeteu a uma mística em que a experiência de interiorização conduz o sujeito a encontrar a imagem de Deus como um espelho e a si mesmo em um só instante. A condição humana é de puro desejo, “jamais uma pessoa se basta a si mesma”.⁵⁰⁰ O desejo de Deus não pode ser satisfeito com nada que há no mundo criado. Como seres eróticos, estamos sempre insatisfeitos porque somos atraídos e seduzidos pela beleza divina. “A alma em busca de Deus endeusa coisas e poderes que não são Deus, e espera deles felicidade e segurança em demasia, destruindo-os por isso.”⁵⁰¹ Trata-se da experiência de amor decepcionado e desastrado, fonte de toda opressão e violência.

O aspecto negativo dessa concepção agostiniana é que esse modo de elevação da alma até Deus despreza o corpo, os sentidos, a relação com a natureza e a existência no mundo. Isso deu origem ao que Moltmann chama de “fundamentos do *individualismo* ocidental, para o qual a dignidade de cada alma particular está acima da dignidade do corpo, os direitos da pessoa individual são mais importantes que os direitos comunitários, e a própria dignidade humana está acima das demais criaturas da terra”.⁵⁰²

A espiritualidade da vida que Moltmann defende traz em si a ideia de que a condição humana de ser imagem de Deus se refere muito mais à totalidade das pessoas em sua comunhão vital do que o que se pode encontrar no fundo da alma de cada indivíduo como experiência de si mesmo. “Não é a alma individual, mas é toda a comunhão humana que deve corresponder a Deus e espelhar sua vitalidade e sua beleza.”⁵⁰³ Essa espiritualidade deve ser buscada e experimentada

⁵⁰⁰ MOLTSMANN, J. **A fonte da vida**. p. 84.

⁵⁰¹ Idem, p. 84.

⁵⁰² Idem, p. 85.

⁵⁰³ Idem, p. 85.

integralmente em comunhão, não como fuga do mundo,⁵⁰⁴ mas como esperança da chegada do Reino de Deus “assim na terra como no céu”, tal como na oração de Jesus de Nazaré, como o despertamento de um amor inusitado pela vida. “Toda a vida que se vive é tomada pela força vital de Deus e vivida ‘diante de Deus’, porque vive ‘a partir de Deus’.”⁵⁰⁵ A espiritualidade da vida alcança a vida inteira e orienta a um novo estilo de vida em que cada um se reconhece como existente no tecido de relações sociais e políticas, como “pleno e indiviso amor pela vida”⁵⁰⁶

A espiritualidade tem o sentido de um estado de vigilância como uma condição que conduz à oração e à esperança. Por isso mesmo, a espiritualidade da vida em Moltmann tanto tem uma dimensão messiânica, como experiência de encarnação do Espírito de Cristo no mundo, como tem uma dimensão escatológica, como esperança no futuro em Deus que vem ao encontro dos homens em sua história, uma esperança criadora na vinda de Cristo⁵⁰⁷ que se faz na vida cotidiana. É isso que faz a vida cristã ser atrativa: “crer que ‘um outro mundo é possível’ torna os cristãos para sempre capazes do futuro”.⁵⁰⁸ Experiência de Deus, portanto, é experiência de vida no mundo que se expressa historicamente. Segundo Levy Bastos, “quem experimenta Deus e é experimentado por ele, tem abertas diante de si inúmeras e ilimitadas

⁵⁰⁴ Queiruga fala que aquilo que foi denominado como *fuga mundi* também pode ser compreendido como *fuga culturae*. Daí a necessidade de ser empreender uma nova tendência para a teologia, que eu procedo “a partir de baixo”. **Fim do cristianismo pré-moderno:** desafios para um novo horizonte. Trad. Afonso Maria Ligorio Soares. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2011. p. 57. Utilizando-se do mesmo método arqueológico e genealógico de Michel Foucault, Jean Delumeau empreendeu a pesquisa que apontou as origens do medo no ocidente nas práticas de espiritualidade e religiosidade do cristianismo. Cf. DELUMEAU, Jean. **O pecado e o medo:** a culpabilização no ocidente (séculos 13-18). Trad. Álvaro Lorencini. Bauru: Edusc, 2003 (obra em dois volumes); **História do medo no ocidente.** Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Cia. das Letras, 2009. O tema da fuga do mundo (*fuga mundi*) apontava para uma culpabilização e para uma ética que se destinava a uma vida marcada pela mística e pelo ideal asceta. A preocupação era com o fato de que a desgraça está em toda a parte e nada é mais perigoso do que uma vida tranquila. A característica comum é o incitamento do ódio de si mesmo e a mortificação das paixões. Essa ênfase tomou uma nova forma com a Reforma Protestante, notadamente nas obras de Calvino. Para ele, o mundo é sempre mau, mesmo naquilo em que ele pode ser melhor. O próprio espírito do homem é mau por causa da queda, e não há nada que se possa fazer para torná-lo bom, nem mesmo a fuga do mundo. Ou seja, o mal está por todo lado, dentro e fora do sujeito, tanto na vida solitária quanto na sociedade. É o desprezo de si que desperta a necessidade de entregar-se a Deus.

⁵⁰⁵ MOLTSMANN, J. **A fonte da vida.** p. 87.

⁵⁰⁶ Idem, p. 91.

⁵⁰⁷ Moltmann faz referência ao evento escatológico da *parousia* como futuro, mas que se faz presente nas ações cotidianas dos cristãos. Cf. **No fim, o início:** breve tratado sobre esperança; e **Teologia da esperança:** estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã.

⁵⁰⁸ MOLTSMANN, J. **No fim, o início.** p. 112.

possibilidades; por isso, tem os olhos fixos no futuro, ainda que com os pés firmados na realidade presente”.⁵⁰⁹

Para Moltmann, na experiência de fé, o reconhecimento de Cristo se dá de forma autêntica à luz da história, em que a figura singular de Jesus de Nazaré é acolhida em dimensões messiânicas. O título teológico de Messias lembra a sua função redentora em favor do Reino de Deus que vem aos homens. Está vinculado a uma promessa que nasce no Antigo Testamento e que se desenvolve como esperança. Com isso, faz-se necessária uma cristologia com perspectivas antropológicas que olhe para o futuro, fazendo uma conexão com a escatologia tendo em vista o que está por vir. Um cristologia que se baseia somente na encarnação e perde de vista o que virá é o que provoca o divórcio entre a fé em Cristo e a esperança futura, concebendo a escatologia como relativa a um evento futuro distante. Em termos teológicos, cristologia e escatologia estão intimamente relacionados no pensamento moltmanniano.

A esperança messiânica estabelece uma relação entre passado e futuro, em que estão presentes memória e esperança, que mobiliza a ação em direção ao que está por vir. Isso desperta a ideia de um Deus que exerce poder na história segundo sua misericórdia, em lugar da ideia de afirmação tirânica de poder que necessita de constante legitimação. A figura histórica do Messias deve ser interpretada teologicamente à luz das vivências sociopolíticas em que os sujeitos dessa interpretação são pessoas que constituem o que se pode chamar de povo de Deus, permeado por suas dúvidas e suas aflições. A esperança messiânica tem, portanto, um elemento revolucionário que, diante das circunstâncias de perigo e das catástrofes do passado, provoca a esperança pela redenção como libertação e como início de novo tempo.

A esperança messiânica é escatológica no sentido de que afirma as condições para a vinda de Deus como uma preparação para o caminho, e não como fixação de uma data para uma manifestação futura. Para Moltmann, “significa antecipar sua vinda no conhecer e agir e tornar visível, já agora, com todo empenho e na medida do possível, algo da redenção de todas as coisas que o Messias levará à consumação em seu tempo”.⁵¹⁰ A vida de fé é antecipação futura, pois é vida no caminho do Messias que já se revelou historicamente. É o sim a

⁵⁰⁹ BASTOS, L.; MOLTSMANN, J. **O futuro da criação**. p. 144.

⁵¹⁰ **O caminho de Jesus Cristo**: Cristologia em dimensões messiânicas. p. 55.

Jesus Cristo como Messias, que “não está encerrado e pronto em si, mas aberto em si para o futuro messiânico de Jesus. É um sim escatologicamente antecipador e provisório: Maran atha, amém, sim, vem Senhor Jesus (Ap 22,20)”.⁵¹¹

O sim a Jesus se manifesta como um devir, como estar a caminho, como realização presente, através da história, em direção à consumação do Reino. Essa atitude em relação ao caminhar, como seguimento de Jesus, não implica um juízo moral como exigência, mas é a afirmação de fé vivida dentro das situações de risco da própria vida humana, como abertura para a redenção operada pelo Messias que vem de seu futuro para o presente conforme o Evangelho.

4.3

Teologia e diálogo inter-religioso

A preocupação nesta unidade estará voltada para a questão da afirmação do discurso teológico e a necessidade do diálogo com a contemporaneidade. Será feita uma investigação sobre o tema do diálogo inter-religioso e do pluralismo religioso na contemporaneidade e o que isso exige da teologia. As provocações de Michel Foucault apontam para o equívoco da espiritualidade desenvolvida pelo cristianismo, de uma espiritualidade marcada tanto pela dominação quanto pela introspecção. As ênfases na renúncia de si e na relação entre conhecimento de si e verdade estão presentes na maneira como o cristianismo se projetou na cultura ocidental.

Inicialmente, o princípio se baseou na ascese, na prática de exercícios espirituais de orações, meditações e de abstinências, adotando práticas do helenismo. O foco era transformar o indivíduo em um sujeito obediente, capaz de dizer a verdade sobre seus conflitos interiores. Isso foi o que proporcionou a ênfase em um formalismo religioso, no ritualismo e na vida reclusa. Como resultado disso, desenvolve-se um tipo de espiritualidade na modernidade que valoriza a experiência de introspecção. O princípio se baseava na capacidade crítica da pessoa, na autonomia do sujeito de pensar por si mesmo. O foco era de

⁵¹¹ Idem, p. 65.

levar o sujeito à descoberta de uma verdade universal, revelada sob a forma de um texto. Uma das consequências disso é o fundamentalismo religioso, firmado na interpretação literal das Escrituras e na fuga de um mundo mau e cada vez mais ameaçador.

Essa tendência está intimamente relacionada à área da pastoral e a relação entre os sujeitos envolvidos na experiência de fé. Uma teologia que dê conta das demandas desse tempo precisa, necessariamente, se tornar pública e aberta ao diálogo, sem a pretensão de ter todas as respostas. É preciso, portanto, que a teologia se dê conta de que essa tarefa se torna cada vez mais complexa diante de uma sociedade plural, de maneira que se faz necessário descobrir novas expressões de espiritualidade sem abrir mão do legado teológico de que o cristianismo é portador.

4.3.1

Teologia pública

Moltmann indaga sobre as condições de possibilidade da teologia na contemporaneidade: “o que exige a *secularidade de uma sociedade multirreligiosa* dos teólogos cristãos?”⁵¹² Essa pergunta remete a uma ação pastoral que seja capaz de dialogar diante de situações de risco e de conflitos que ameaçam a vida e que põem a condição humana em questão. Ele constata o fato de que no mundo secularizado e pós-cristão faltam as condições necessárias para o diálogo entre fé e cultura, igreja e sociedade. Qual é, então, o lugar da existência teológica? São os espaços de existência dos cristãos nos diversos contextos sociais, culturais e econômicos.

Nesse sentido, é preciso se dar conta da crise de relevância e de identidade pela qual o cristianismo atravessa, o que desencadeia uma inabilidade para lidar com quem assuma uma postura estranha e opositora.⁵¹³ Uma teologia que perpassa a experiência de fé é essencial visto que não pretende ser uma teoria

⁵¹² MOLTSMANN, J. **Experiências de reflexão teológica**. p. 28.

⁵¹³ Sobre a crise de relevância e de identidade, ver MOLTSMANN, J. **O Deus crucificado**: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã. Trad. Juliano Borges de Melo. Santo André: Academia Cristã, 2011. p. 23-50.

absoluta em que o sujeito fique ausente e se apresenta como experiência subjetiva de esperança e renascimento. Uma teologia assim não é teologia somente para os que creem, como uma ideologia de uma comunidade religiosa, mas reivindica uma experiência com o Deus que se dirige ao humano de forma humana, criador dos céus e da terra, que não é propriedade de uma única religião. Uma teologia que deve ser conforme a Escritura e contextual, que é cristã por causa de Cristo, que esteja aberta às manifestações históricas. Por essa razão, “a teologia cristã é *theologia publica* por causa do Reino de Deus”.⁵¹⁴

Para Claude Geffré, projetos teológicos e pastorais que desconheçam o valor de cada religião em sua singularidade, ou que se limitem a julgá-los de acordo com parâmetros do próprio cristianismo, carecem de validação. Isso se dá pelo fato de que a verdade teológica não se constitui em um núcleo inflexível a ser transmitido através dos séculos. Antes, “é um advir permanente, entregue ao risco da história e da liberdade interpretativa da Igreja sob a moção do Espírito”.⁵¹⁵ Para tanto, a tarefa teológica precisa “respeitar os encaminhamentos particulares que procedem do destino de cada ser humano, o qual onde quer que se encontre, pode ser solicitado pela graça e pelo Espírito de Deus”.⁵¹⁶

Moltmann identificou a dificuldade que a teologia enfrenta no que diz respeito à tematização da experiência de Deus desde o cristianismo primitivo, quando se adotou o conceito filosófico grego do Deus apático, como um princípio metafísico e, conseqüentemente, como um ideal ético. A metafísica do Deus que não muda e que é autossuficiente remete à ideia moral de que o homem sábio é aquele que desenvolve a *apatheia* e se assemelha à divindade, aproximando-se dos ensinamentos estoicos de vida ascética em busca da *ataraxia* e do princípio cético da *epoché* como suspensão do juízo. As emoções da alma e os apetites do corpo não podem perturbar o acesso ao conhecimento. Desenvolver essa atitude apática é expressão de liberdade e afirmação de sua autonomia visto que se adquire aquilo que é próprio da divindade e se alcança a perfeição.

A limitação lógica dessa argumentação reside em que ela só reconhece duas alternativas: ou impossibilidade essencial, ou fatal sujeição ao sofrimento. Trata-se do sofrimento ativo da abertura espontânea ao afeto em relação ao outro, ou seja, do sofrimento do amor apaixonado.⁵¹⁷

⁵¹⁴ MOLTSMANN, J. *Experiências de reflexão teológica*. p. 26.

⁵¹⁵ GEFFRÉ, C. *Como fazer teologia hoje*: hermenêutica teológica. p. 85,

⁵¹⁶ Idem, p. 307.

⁵¹⁷ MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*. p. 37.

Segundo Moltmann, foi o teólogo judeu Abrahán Heschel que desenvolveu o princípio de uma “teologia patética”, segundo a qual Deus é aquele que se deixa tocar pelas ações e sofrimentos humanos na história.⁵¹⁸ Esse *pathos* divino é dirigido intencionalmente à relação de aliança que tem com o homem. Assim como a afirmação de um Deus apático resulta em uma humanidade apática, o *pathos* de Deus se torna em *homo sympatheticus*. “O *pathos* de Deus é refletido na participação do homem, nas suas esperanças e orações. Simpatia é a abertura de uma pessoa ao presente do outro. Ela tem a estrutura do diálogo”.⁵¹⁹

Moltmann descreve essa relação com Deus como dialógica e desencadeadora de uma teologia que tem como foco a figura de Jesus de Nazaré como o Encarnado e Crucificado de Deus e o mover do Espírito Santo em meio ao sofrimento e esperança da pessoa humana, que revela a face Deus por meio da fé.

Por meio de Cristo, o próprio Deus cria as condições para se entrar nesse relacionamento de *pathos* e *sympathia*. Por meio dele, Ele cria esse relacionamento para aqueles que não podem satisfazer essas condições: os pecadores, os ímpios e os abandonados por Deus. Em termos cristãos, portanto, nenhum relacionamento de proximidade entre Deus e o homem é concebível, se separado dessa pessoa e da sua história. Porém, nisso, o próprio Deus cria condições para a comunhão com ele por meio de sua auto-humilhação na morte do Crucificado e pela exaltação do homem na ressurreição de Cristo, essa comunidade se torna uma comunidade graciosa, sem pressuposições, e universal de Deus com todo o homem, em toda a sua miséria. Por amor à condicionalidade e à universalidade da comunidade da graça de Deus, a teologia cristã deve, portanto, pensar simultaneamente em termos cristocêntricos e trinitários. Somente a aliança feita unilateralmente por Deus e acessível a todos na cruz de Cristo possibilita os relacionamentos de diálogo da aliança em espírito, em *sympatheia* e em oração.⁵²⁰

Moltmann, portanto, aponta para uma teologia que seja dialógica e dialogal, que se constitui no interesse do que atualmente se chama “teologia pública”. David Tracy procurou definir o lugar da teologia como sendo público, uma vez que toda a teologia é um discurso público. Ele usa a expressão *publicness* – que corresponde à ideia de discursividade e de publicidade, no sentido de contextualização – para se referir ao caráter público da teologia em oposição a uma teologia privada.⁵²¹ Para ele, isso se dá em três sentidos: (a) na relação entre

⁵¹⁸ Cf. HESCHEL, A. J. **Deus em busca do homem**.

⁵¹⁹ MOLTSMANN, J. **O Deus crucificado**, p. 346.

⁵²⁰ Idem, p. 350-351.

⁵²¹ TRACY, D. **A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo**. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

Teologia e filosofia e a sua razão argumentativa; (b) o campo da hermenêutica, como uma reinterpretação dos textos clássicos do cristianismo, não como repetição, mas como releitura contextual; e (c) o que chamou de razão contemplativa, em uma dimensão místico-profética.

A noção de teologia pública leva em conta “a sensibilidade da teologia para problemas ligados ao bem comum e para os quais são possíveis contribuições a partir da fé cristã”.⁵²² Segundo Julio Zabatiero, o termo foi empregado inicialmente pelo teólogo norte-americano Martin E. Marty, em 1974, para quem “há um tipo de religião civil que desempenha uma função profética, crítica em relação à cultura, política e sociedade – e essa é a teologia pública”.⁵²³ Trata-se, para Rudolf von Sinner, de uma forma específica de fazer teologia tendo em vista refletir sobre as formas com que a igreja pode contribuir na esfera pública para a promoção do bem-estar comum.⁵²⁴

Zabatiero percebe que os processos de secularização e de afirmação da modernidade contribuíram decisivamente para a formação de um ambiente em que a teologia não só ficou relegada ao âmbito privado como também ficou subordinada a questões de arbítrio individual.

O lugar do discurso religioso e teológico ficou reduzido não só ao âmbito privado, mas, neste, a um lugar subordinado ao arbítrio individual. Não tendo mais legitimidade para se pronunciar sobre questões políticas, econômicas e científicas, o discurso religioso e o teológico reduziram-se à reflexão sobre doutrinas e demais questões internas às instituições religiosas. Sua presença na educação e na mídia também é questionada como indevida interferência na autonomia da pessoa, e, enfim, o questionamento chega ao âmbito da família, no qual os pais não têm mais legitimidade para definir qual deve ser a religião de seus filhos. A escolha da religião, ou contra a religião, torna-se uma questão do arbítrio individual em sentido absoluto. Essa descrição, por demais genérica, precisaria ser matizada por descrições empiricamente sustentadas, que indicariam a diversidade concreta dos processos de modernização e secularização no Ocidente.⁵²⁵

A maneira como a teologia reagiu, no século XX, a essa tendência de privatização da crença foi marcada pelo surgimento de vários movimentos teológicos voltados para a libertação das relações de opressão e a formação de uma nova comunhão humana em prol da justiça e da paz, livres do medo, em que

⁵²² SINNER, Rudolf von. **Teologia pública: um olhar global**. In: CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von (Orgs.). **Teologia Pública em Debate**. São Leopoldo: Sinodal, 2011. p. 34.

⁵²³ ZABATIERO, Julio Paulo Tavares. O público em “Teologia Pública”. In: Revista *Estudos Teológicos*. São Leopoldo, v. 53, n. 1, jan/jun 2013. p. 74-88. Disponível em http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/viewFile/348/793. Acessado em 30 nov 2013.

⁵²⁴ CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von (Orgs.). **Teologia Pública em Debate**.

⁵²⁵ ZABATIERO, J. O público em “Teologia Pública”. p, 79.

não haja mais lugar para oprimidos e opressores. Moltmann chama esses movimentos de “reflexos de teologia libertadora”, e são importantes para demonstrar as muitas possibilidades do discurso teológico em meio aos diversificados contextos culturais em que a teologia cristã se ambientou, em contraposição à afirmação de um discurso “eurocêntrico” – e norte-americano, deva-se acrescentar.⁵²⁶

A libertação dos oprimidos é um dever moral e, em muitas situações, torna-se evidente por si mesma, ao menos para os oprimidos. A libertação dos opressores, na maioria dos casos, não é evidente por si mesma, ao menos não para os opressores, que tiram o lucro da opressão sobre os outros.⁵²⁷

O dilema consiste no fato de que, na pós-modernidade, as fronteiras entre o público e o privado foram diluídas. No que diz respeito aos espaços da experiência religiosa, cada vez mais cresce a presença de temas e interesses relacionados à espiritualidade na mídia e nos meios acadêmicos. A pergunta que cabe, então, é acerca de que público se refere quando se afirma uma teologia pública.

“Não se trata mais de vincular o *público* a um conjunto de temas predominantemente *sistêmicos* [...], ou relativos ao bem comum, mas de questionar a própria distinção público-privado e recolocar a pessoa, a subjetividade, no espaço público, enterrando de vez, se possível, a dicotomia indivíduo-sociedade, privado-público.”⁵²⁸

Uma teologia pública se apresenta como uma estratégia discursiva e consiste numa reflexão que contribui para que pessoas conheçam “adequada e emancipatoriamente sua própria realidade e condição, a fim de poder agir e deliberar de modo crítico e construtivo”.⁵²⁹ Foucault reconheceu que as estratégias discursivas fazem parte de uma rede microfísica de poder e saber. “O discurso veicula e produz poder; reforça-o mas também o mina, expõe, debilita e permite barrá-lo.”⁵³⁰ A teologia pública lida com a vida pública, conforme os dispositivos

⁵²⁶ Zabateiro apresenta a Teologia da Libertação e a Teologia da Missão Integral, desenvolvidas no contexto do catolicismo e do protestantismo latino-americano, respectivamente, como formas de uma teologia pública, contextual e voltada para a práxis. Idem, p. 75. Moltmann apresenta também sua experiência de elaboração da política com Johann Baptist Metz e fala de aspectos da teologia contextual, mas que não são tão relevantes como a lista de teologias libertadoras que comenta: a teologia negra, a teologia latino-americana da libertação, a teologia do *Miniung* e a teologia feminista. Cf. MOLTMAN, J. **Experiências de reflexão teológica**.

⁵²⁷ MOLTMAN, J. **Experiências de reflexão teológica**. p. 159-160.

⁵²⁸ ZABATIERO, J. O público em “Teologia Pública”. p. 81.

⁵²⁹ Idem, p. 83.

⁵³⁰ FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999. p. 96.

presentes na sociedade, desmascarando estruturas de dominação e apontando caminhos de libertação. Uma teologia assim deve ser pensada a partir da alteridade, da relação com o outro que está sempre implicado.

Público é permanente construção e desconstrução nas relações sociais. Público e privado não são entidades, não são fixações, são realidades dinâmicas, mutáveis, mutantes. Uma teologia que se pretenda pública, então, não pode se prender às fixações modernas, às rigidezes ortodoxas, às permanências dogmáticas. Uma teologia pública é uma voz no próprio processo de constituir o público. O ato de fazer teologia em público, em voz alta, nas ruas e praças, nos templos e nos mercados, nas salas e quartos, nos bares e restaurantes é ato público. Pensar teologicamente em voz alta é pensar publicamente – sempre e na medida em que seja pensar livre, inteligente, justo, pensar como resposta à interpelação do Outro; pensar como resposta graciosa ao clamor do Outro que sofre a insustentável leveza de viver.⁵³¹

Quando Christian Duquoc argumenta sobre um caminho possível para a teologia, reconhece que isso “exige uma escuta generosa daquilo que se anuncia nestes movimentos”⁵³², referindo-se às “tentativas corajosas”⁵³³ de se dialogar com esse tempo. Diante da autonomia das ciências, da cultura, da política, do pluralismo religioso e da diversidade das expressões cristãs no mundo, uma teologia voltada para o público cria oportunidades de escuta teológica e se abre para uma abordagem que deixa transparecer as fraquezas, as necessidades e as alegrias do cristianismo. A tarefa teológica não pode mais estar circunscrita ao âmbito institucional, eclesiástico e acadêmico, mas aberta aos traços culturais de quem ouve e vivencia a palavra de Deus. Bruno Forte reconhece que a teologia “será, neste sentido, um pensamento que acompanha a vida e a fé, em que a teologia não se propõe na solidão de um espírito aristocrático, nem no peso sem paixão de uma cátedra, mas no meio da cidade, no centro da história”.⁵³⁴

4.3.2

Pluralismo e diálogo inter-religioso

⁵³¹ ZABATIERO, J. O público em “Teologia Pública. p. 87.

⁵³² DUQUOC, C. H. **A teologia no exílio**: o desafio da sobrevivência da teologia na cultura contemporânea. Trad. Gentil Avelino Tilton. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 73.

⁵³³ Duquoc alista algumas correntes teológicas do século XX que dialogaram com a contemporaneidade: a teologia da secularização, as teologias críticas e as que chamou de teologias de libertação. Cf. Idem.

⁵³⁴ **A teologia como companhia, memória e profecia**: introdução ao método da teologia como história. p. 12.

O pluralismo religioso vem demandando da teologia um posicionamento. A complexidade do tema vem despertando uma diversidade de modos com que a teologia vem se posicionando ao longo do tempo. De um modo geral, as abordagens teológicas envolvem a pergunta a respeito da salvação no contexto das demais religiões que se inicia com a questão dogmática de que “fora da igreja não há salvação”. Essa concepção tem despertado um extenso histórico de preconceitos e intolerância, cujas formulações teóricas a respeito das tradições religiosas encontram-se deslocadas num mundo que se tornou multicultural e multirreligioso.

Para Schillebeckx, a salvação corresponde à totalidade do processo de libertação do ser humano. O espaço em que a salvação se realiza é o mundo e a história, uma vez que aquilo que normalmente se chama de história profana está sob a direção divina, na qual se revela como libertador da criação. Desse modo, há que se afirmar que “fé em Deus é impossível sem fé nos homens”.⁵³⁵ Na base dessa compreensão encontra-se também a afirmação de que “fora do mundo não há salvação”.⁵³⁶ Ou seja, o mundo e a história se constituem a fundamentação para a realidade da salvação. As religiões e as igrejas são portadoras da mensagem e da memória da salvação de Deus presente em toda a história humana.

Jacques Dupuis afirma que uma perspectiva exclusivista da salvação foi defendida até quase a metade do século XX,⁵³⁷ enfatizando a necessidade da experiência de fé explícita em Jesus Cristo e a pertença à igreja. Com o Concílio Vaticano II e contribuições de teólogos como Karl Rahner, passou-se a reconhecer, numa perspectiva inclusivista, que as diversas tradições religiosas possuem valores positivos que podem influenciar a salvação pessoal, como “sementes de verdade e graça”. Mais recentemente, uma terceira perspectiva vem sendo desenvolvida tendo em vista o paradigma do pluralismo religioso, que o próprio Dupuis e teólogos como Claude Geffré defendem.⁵³⁸ O que está em

⁵³⁵ **História humana**, p. 28

⁵³⁶ *Idem*, p. 21.

⁵³⁷ Cf. DUPUIS, J. **O cristianismo e as religiões**: do desencontro ao encontro. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola. 2004

⁵³⁸ A abordagem de Dupuis tem sido considerada como um pluralismo inclusivista. Uma perspectiva pluralista mais radical é encontrada nas abordagens de John Hick e Paul Knitter, que reconhecem em outras tradições religiosas fontes de salvação autônomas e legítimas, o que põe o aspecto salvífico de Cristo em questão. Cf. TEIXEIRA, Faustino. O pluralismo inclusivo de Jacques Dupuis. In: SOARES, Afonso Maria Ligório (Org.). **Dialogando com Jacques Dupuis**.

questão é o significado positivo do pluralismo religioso tendo em vista a salvação num sentido muito mais amplo e profundo do que tudo o que já se afirmou teologicamente até então.

Não será talvez o seu plano de salvação maior que nossas ideias teológicas? É fácil adivinhar que essa nova perspectiva está por abrir questionamentos até agora inauditos e requer de nós uma avaliação mais ampla das tradições religiosas, bem como das diferentes atitudes em relação a seus seguidores.⁵³⁹

A pretensão de se construir um cristianismo hegemônico como uma “verdadeira religião” resultou em um aniquilamento do patrimônio cultural e religioso das comunidades e civilizações alcançadas que não pode ser esquecido. Entretanto, é possível restabelecer “relações mútuas, construtivas, feitas de diálogo, de colaboração, de encontro”.⁵⁴⁰ O chamado para a consolidação de uma “cultura do encontro”⁵⁴¹ foi apresentada pelo Papa Francisco. A igreja precisa ter a coragem de ir de encontro à cultura do descartável e de desenvolver uma atitude que favoreça a solidariedade. Segundo ele, “o encontro e o acolhimento de todos, a solidariedade [...] e a fraternidade são elementos que tornam a nossa civilização verdadeiramente humana. Temos de ser servidores da comunhão e da cultura do encontro”.⁵⁴²

Em outra oportunidade, o Papa Francisco afirmou que:

O mundo só pode melhorar se a atenção é dirigida, em primeiro lugar, à pessoa; se a promoção da pessoa é integral, em todas as suas dimensões, inclusive a espiritual; se não se deixa ninguém de lado, incluindo os pobres, os doentes, os encarcerados, os necessitados, os estrangeiros (cf. Mt 25, 31-46); caso se passe de uma cultura do descartável para uma cultura do encontro e do acolhimento.⁵⁴³

A cultura do encontro implica uma preocupação com a condição humana atual em função da crise econômico-financeira, bem como a que afeta as

São Paulo: Paulinas, 2008. p. 153-177. Cf. também o capítulo sobre Ferramentas lógicas: nomes, conceitos e classificações, em VIGIL, José Maria. **Teologia do pluralismo religioso**: para uma releitura pluralista do cristianismo. Trad. Maria Paula Rodrigues. São Paulo: Paulus, 2006. p. 59-71.

⁵³⁹ DUPUIS, J. **O cristianismo e as religiões**. p. 21.

⁵⁴⁰ Idem, p. 23.

⁵⁴¹ A ideia da “cultura do encontro” foi abordada em 2013 pelo Papa Francisco principalmente em três ocasiões, como uma alternativa à cultura da exclusão e da indiferença: na homilia proferida na missa com os religiosos, por ocasião da XXVIII Jornada Mundial da Juventude; na mensagem do dia Mundial do Migrante e Refugiado; e na aula magna da Pontifícia Faculdade Teológica da Sardenha.

⁵⁴² FRANCISCO. Homilia de 27 de julho de 2013. § 3.

⁵⁴³ FRANCISCO. Mensagem para o 100º dia Mundial do Migrante e do Refugiado 2014 (5 de agosto de 2013).

condições de vida humana no âmbito da ecologia, da moral e do conhecimento, que põe em risco o presente e o futuro. Uma crise que envolve o ocidente com implicações para todo o mundo e que tem a ver com o modo como a humanidade realiza sua existência no mundo. “Penso não só que há um caminho para percorrer, mas que precisamente o momento histórico que vivemos nos impele a *procurar e encontrar caminhos de esperança*, que abram horizontes novos à nossa sociedade”,⁵⁴⁴ afirmou. E mais:

Esta é uma proposta: cultura da proximidade. O isolamento e o fechamento em si mesmo ou nos próprios interesses nunca são o caminho para voltar a dar esperança e realizar uma renovação, mas é a proximidade, a cultura do encontro. O isolamento, não; a proximidade, sim. Cultura do confronto, não; cultura do encontro, sim.

A proposta da cultura do encontro está afinada com a defesa que o próprio Papa Francisco faz por uma igreja “em saída”,⁵⁴⁵ que consiste na ideia de uma igreja que sai ao encontro das pessoas em sua circunstância de vida.

[...] prefiro uma Igreja acidentada, ferida e enlameada por ter saído pelas estradas, a uma Igreja enferma pelo fechamento e a comodidade de se agarrar às próprias seguranças. Não quero uma Igreja preocupada com ser o centro, e que acaba presa num emaranhado de obsessões e procedimentos. Se alguma coisa nos deve santamente inquietar e preocupar a nossa consciência é que haja tantos irmãos nossos que vivem sem a força, a luz e a consolação da amizade com Jesus Cristo, sem uma comunidade de fé que os acolha, sem um horizonte de sentido e de vida. Mais do que o temor de falhar, espero que nos mova o medo de nos encerrarmos nas estruturas que nos dão uma falsa proteção, nas normas que nos transformam em juízes implacáveis, nos hábitos em que nos sentimos tranquilos, enquanto lá fora há uma multidão faminta e Jesus repete-nos sem cessar: ‘Dai-lhes vós mesmos de comer’ (Mc 6, 37).⁵⁴⁶

As condições de vida no mundo atual interpelam a práxis cristã de modo que “torna-se necessária uma evangelização que ilumine os novos modos de se relacionar com Deus, com os outros e com o ambiente, e que suscite os valores fundamentais”.⁵⁴⁷ Nesse sentido, “a igreja é chamada a ser servidora dum diálogo difícil”.⁵⁴⁸

Neste tempo em que as redes e demais instrumentos da comunicação humana alcançaram progressos inauditos, sentimos o desafio de descobrir e transmitir a “mística” de viver juntos, misturar-nos, encontrar-nos, dar o braço, apoiar-nos, participar nesta maré um pouco caótica que pode

⁵⁴⁴ FRANCISCO. Encontro com o mundo da cultura. Aula Magna da Pontifícia Faculdade Teológica da Sardenha, Cagliari, Domingo, 22 de Setembro de 2013.

⁵⁴⁵ Afirmada na exortação ***Evangelii Gaudium***, de 24 de novembro de 2013.

⁵⁴⁶ FRANCISCO. ***Evangelii Gaudium***. Exortação apostólica. 2013. § 49.

⁵⁴⁷ Idem, § 74.

⁵⁴⁸ Idem, § 74.

transformar-se numa verdadeira experiência de fraternidade, numa caravana solidária, numa peregrinação sagrada. Assim, as maiores possibilidades de comunicação traduzir-se-ão em novas oportunidades de encontro e solidariedade entre todos.⁵⁴⁹

O evangelho possui uma dimensão social que interpela e convida a que o cristianismo saia de sua zona de conforto e desenvolva uma atitude que supere a desconfiança e o medo de ser invadido. “A verdadeira fé no Filho de Deus feito carne é inseparável do dom de si mesmo, da pertença à comunidade, do serviço, da reconciliação com a carne dos outros. Na sua encarnação, o Filho de Deus convidou-nos à revolução da ternura.”⁵⁵⁰ Para tanto, isso exige da teologia um resgate histórico e uma renovação discursiva para além da tolerância passiva e da coexistência pacífica.

O mundo pluriétnico, multicultural e multirreligioso do tempo presente requer, todavia, de todas as partes, um salto qualitativo de proporção adequada à situação, se quisermos estabelecer, no futuro, entre os povos, entre as culturas e entre as religiões do mundo relações mútuas abertas e positivas, ou seja, relações de diálogo e de colaboração, numa palavra, de encontro mais que de desencontro, com base num passado já deixado para trás. Acabemos, pois, com as interpretações preconceituosas dos dados e dos fatos com relação às pessoas e às tradições dos outros; acabemos com os mal-entendidos teimosos, devidos quer à ignorância, quer à malevolência. O que se deseja é a conversão de uns aos outros que possa abrir caminho a relações sinceras e profícuas.⁵⁵¹

O diálogo inter-religioso diante do quadro do pluralismo é de acolhimento do outro em sua identidade e diferença. “O encontro interpessoal se realiza forçosamente entre pessoas diferentes, e a riqueza da comunhão se constrói sobre a complementaridade mútua entre pessoas diferentes”.⁵⁵² A graça do diálogo possibilita o enriquecimento recíproco, mas a falta dele leva ao desprezo e à intolerância.

Embora a pluralidade de religiões sempre tenha existido na história da humanidade, ela se manifesta hoje de forma “intracultural e se desenvolve no interior de um mesmo espaço geopolítico”.⁵⁵³ Todos os grupos, como caminhos que apontam possibilidades de libertação e de humanização, estão em contato num mesmo espaço público e se influenciam mutuamente. Por essa razão, a

⁵⁴⁹ Idem, § 87.

⁵⁵⁰ Idem, § 88.

⁵⁵¹ DUPUIS, J. **O cristianismo e as religiões**. p. 24.

⁵⁵² Idem, p. 25.

⁵⁵³ BERGERON, R. **Fora da igreja também há salvação**. Trad. Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2009. p. 91.

pluralidade e a diversidade fazem parte da própria condição humana. Desejar a igualdade é estar na contramão da criação divina e do destino histórico da humanidade.

O pluralismo religioso inscreve-se na própria natureza do homem e de Deus. A diversidade e a riqueza das culturas envolvem necessariamente uma multiplicidade de expressões religiosas, pois não é o homem em si, abstrato, metafísico, que busca a Deus, mas na verdade o homem enculturado.⁵⁵⁴

Para que o diálogo seja possível, é preciso superar as atitudes de desconfiança e investir mais em uma práxis firmada em valores relacionados à cultura que promovam paz, solidariedade, generosidade e espírito de comunidade. É preciso vivenciar a comunhão com diferentes, visto que, sem tal convivência, corremos o risco de ampliar as tensões e de caminharmos em direção a uma situação de caos sem volta.⁵⁵⁵ Na verdade, a experiência de encontro e diálogo não aniquila o outro ou tenta modificá-lo, nem busca a formação de uma religião universal, mas conduz a uma superação daquilo que impede as relações. “O verdadeiro encontro do outro exige uma renovação do ato da fé.”⁵⁵⁶

Para Schillebeeckx, o cristianismo possui uma singularidade própria, limitada historicamente e que permite o encontro com Deus, que é a figura de Jesus de Nazaré, o Deus encarnado no humano. “A singularidade de Jesus, pela qual se determinam a origem, a peculiaridade e a singularidade do cristianismo, envolve, portanto, que se deixem existir as diferenças das religiões particulares e não que sejam eliminadas.”⁵⁵⁷ A proclamação de Jesus como o salvador universal exige que cristãos produzam historicamente expressões que sejam sinais da presença dessa singularidade no mundo. Isso significa que a história do caminho e de vida de Jesus encontre em seus discípulos testemunhas fidedignas que apontem para a fé.

Moltmann afirma que “de teólogos cristãos pode-se esperar que eles se tornem capazes de dialogar”,⁵⁵⁸ visto que o diálogo é a condição apropriada para o encontro e a convivência em meio à diversidade religiosa. Porém, é necessário se tornar digno para o diálogo e isso só é possível para aquele que assume com

⁵⁵⁴ Idem, p. 100.

⁵⁵⁵ Cf. SINNER, R. **Confiança e convivência**: reflexões éticas e ecumênicas. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

⁵⁵⁶ BERGERON, R. **Fora da igreja também há salvação**. p. 115.

⁵⁵⁷ SCHILLEBEECKX, E. **História humana**: p. 215.

⁵⁵⁸ MOLTMAN, J. **Experiências de reflexão teológica**. p. 28.

seriedade e firmeza a sua experiência de fé e se abre para o diálogo a partir dessa consciência que faz de si mesmo. “No diálogo, os parceiros tornam-se testemunhas recíprocas da verdade de sua religião.”⁵⁵⁹ Sendo assim, a experiência de diálogo inter-religioso, na concepção de Moltmann, é dialógica, intersubjetiva, pragmática e relacionada com a missão. “O diálogo só se torna sério quando se torna necessário. Ele torna-se necessário quando surge um conflito que ameaça a vida, e cuja solução pacífica deve ser buscada conjuntamente mediante o diálogo.”⁵⁶⁰

Para o diálogo, cada pessoa deve apresentar a si mesmo e deve envolver a pergunta acerca da verdade sem a pretensão de se chegar a um consenso sobre a mesma. Afinal, o diálogo não é uma atividade cultural visando ao entretenimento, nem a tentativa de se formar uma religiosidade unitária, nem mesmo a prestação de serviços religiosos a uma sociedade consumista. O alvo do diálogo inter-religioso é o próprio caminho que toca o coração das pessoas e que possibilita a elas a convivência em meio às diferenças. O percurso do diálogo pode, então, ser descrito do seguinte modo: “do anátema para o diálogo – do diálogo para a coexistência – da coexistência para a convivência – da convivência para a cooperação”.⁵⁶¹ O objetivo do diálogo é a “‘diversidade reconciliada’, a diferença suportada e produtivamente confirmada”.⁵⁶²

O diálogo inter-religioso pode se dar direta ou indiretamente. O diálogo direto é aquele que envolve as grandes religiões mundiais e suas diferentes concepções em relação a temas como transcendência, salvação, condição humana e relação com a natureza, embora fiquem de fora as representações religiosas das minorias étnicas. O cristianismo deve participar de forma séria desse diálogo direto, expondo a sua teologia, notadamente nos campos da fé trinitária, da teologia da cruz, da doutrina da salvação e da consciência escatológica. O diálogo indireto, por sua vez, se dá no nível das questões relacionadas à desigualdade social, à paz mundial e aos problemas ecológicos. Nesse aspecto, o que está em questão não são temas religiosos, mas os reais riscos que a humanidade enfrenta e os caminhos para superá-los e evitar ameaças. A maneira como uma religião se preocupa com a sobrevivência da humanidade se constitui no critério de validação

⁵⁵⁹ Idem, p. 29.

⁵⁶⁰ Idem, p. 29.

⁵⁶¹ Idem, p. 29.

⁵⁶² Idem, p. 29.

dessa mesma religião como “religião mundial”. Moltmann propõe ainda que as condições conjunturais para que o diálogo inter-religioso aconteça sejam definidos pelo Estado secular, como um sujeito neutro em questões religiosas, visto que cabe a ele a defesa da cidadania e dos direitos humanos, que não podem ser violados, e assegurar às pessoas a liberdade de pertencer ou não a uma comunidade religiosa. “As religiões estão subordinadas ao direito humano e à liberdade religiosa.”⁵⁶³

Hans Küng argumenta que uma religião se faz autêntica e verdadeira na medida em que se mostra como uma força misteriosa que torna as pessoas agradáveis perante Deus e os homens.⁵⁶⁴ Por isso, ele propõe o caminho da pragmática para a interpretação do papel da religião e a relação com a verdade: a preocupação com as ações globais, o valor de suas postulações para a vida pessoal e as condições de inserção histórica na vida comunitária. A redução da religião a uma variante prática é um ideal alimentado desde o Iluminismo. Porém, o caminho para a coexistência numa sociedade multirreligiosa passa por uma mudança de atitude que vai do indiferentismo à rejeição de uma ortodoxia que estabelece uma relação de poder que impõe o disciplinamento; que vai do relativismo ao senso de relacionalidade que permite às religiões existirem em seus contextos; que vai do sincretismo a uma atitude confessional que seja síntese de anseios humanos.

É o que Bonhoeffer denominou de “vida responsável”, que viveu na própria pele tornando-se exemplo de coragem e compaixão: é vida como resposta à vida de Jesus, que coloca em risco a vida toda. Trata-se de uma vida ética vivida na responsabilidade de assumir o testemunho de Jesus como palavra e vida. Para Bonhoeffer, “só o ser humano de consciência livre pode assumir responsabilidade”.⁵⁶⁵

Os discursos sobre tolerância e liberdade religiosa na atualidade sempre serão insuficientes, conquanto urgentes e necessários, num mundo com tanta intolerância e perseguição em nome da fé. A verdade não é patrimônio de uma única religião. A questão da verdade só é possível em um ambiente de liberdade. Liberdade é o oposto de arbitrariedade, é a condição “para assumir uma nova

⁵⁶³ Idem, p. 31.

⁵⁶⁴ Cf. última parte do livro **Teologia a caminho**: fundamentação para o diálogo ecumênico. p. 261-291. Küng faz a pergunta se existe uma religião verdadeira.

⁵⁶⁵ **Ética**. p. 138.

responsabilidade em relação aos homens, a si mesmo e ao Absoluto. Portanto, a verdadeira liberdade é a liberdade para a verdade”.⁵⁶⁶ Küng conclui:

Também na fé cristã conhecemos, conforme Paulo, a verdade, que é Deus, apenas como em um espelho ou enigma, parcialmente e em diversos fragmentos, sempre segundo nossa especial situação de cada momento. Sim, também a cristandade está ‘in via’, a caminho. ‘Ecclesia peregrinans’, ‘homines viatores’. E não estamos sozinhos no caminho, mas acompanhados por milhões de pessoas de todas as confissões e religiões, que seguem seu próprio caminho. E quanto mais o tempo passa, tanto mais nos encontramos num processo de comunicação com elas, em que não se deverá entrar em conflito pelo meu ou o teu, minha verdade ou tua verdade. Ao contrário, todos deveríamos estar dispostos de maneira ilimitada a aprender, a acolher algo da verdade dos outros e a comunicar generosamente a sua própria verdade.⁵⁶⁷

Um mundo governado pelo saber científico só poderia ter despertado atitudes que envolvem uma tecnologia de si ligada ao controle diante dos problemas. Entretanto, tais tecnologias como atitudes de vida se mostram insuficientes diante da dor e do sofrimento, visto que, “com as coisas se tem uma relação mais estreita, bem formada, mas nas relações humanas, se empobrece e segue sendo infantil”.⁵⁶⁸ O humanismo se caracterizou a partir de relações mecânicas, instrumentalizadas, marcadas pela solidão do eu e por uma nova relação com o outro. As relações intersubjetivas se constituem como autenticamente humanas na medida em que se atualizam e são realizadas de forma objetiva na vida em comunhão.

Segundo Moltmann, para que o encontro entre sujeitos possibilite a vida em comunidade é preciso a mediação de uma instituição fidedigna que trate os homens como pessoas e que se oponha às formas opressoras e alienantes da sociedade.⁵⁶⁹ Nesse aspecto, a vida em comunidade é vida dialogal, como experiência de encontro em meio a vivências de linguagem humana como uma utopia necessária diante das circunstâncias vividas pela civilização da técnica.

4.3.3

Por uma teologia da vida

⁵⁶⁶ KÜNG, H. **Teologia a caminho**. p. 272.

⁵⁶⁷ Idem, p. 290-291.

⁵⁶⁸ MOLTSMANN, J. **El hombre**: antropologia cristiana em los conflictos del presente. p. 111.

⁵⁶⁹ Cf. Idem.

Vivemos um tempo de crise. Essa afirmação tem uma aceitação unânime em todos os campos de ação humana. O discurso de que vivemos sob a ameaça de uma catástrofe global tem sido uma constante em termos ecológicos, sociais, políticos e econômicos. Para Moltmann, uma das origens dessa crise está na compreensão de Deus como um sujeito absoluto, que resultou no inevitável entendimento do mundo como objeto, de modo que a insistência em uma transcendência de Deus esvaziou a compreensão de sua imanência. “O monoteísmo do sujeito absoluto desmundanizou mais e mais a Deus, e o mundo se secularizou com mais intensidade”.⁵⁷⁰

Para Queiruga, essa tendência faz com que “Deus apareça para muitos como inimigo da vida humana, como ameaça para sua autonomia e impedimento de sua realização. Nessa linha, e por lógica elementar, acaba convertendo-se no inimigo total, que não deixa nada, porque ocupa tudo”.⁵⁷¹ A vida cristã autêntica não tem como se firmar na contemporaneidade fundada na ideia de um Deus imutável e indiferente. A teologia precisa voltar-se para a concepção do Deus criador a partir da validade da própria criação: “Deus decidiu criar o mundo: é este o fato fundamental, e nele deve-se fundar nossa reflexão. [...] Se Deus criou o mundo, é porque, apesar de tudo, o mundo vale a pena”.⁵⁷²

A célebre frase de Irineu “a glória de Deus é o homem vivo”,⁵⁷³ deve ser compreendida na continuidade da mesma, que afirma que a vida humana se realiza na contemplação de Deus. Por essa razão,

A visão de Deus, deveras descoberto como Pai criador, inclinado sobre cada homem e cada mulher para modelá-los amorosamente, únicos entre as criaturas, patenteia a suprema dimensão de nossa humanidade. Tomar consciência dela, na resposta de amor, no louvor que se surpreende, na ação de graças, na atividade vivida a partir do saber-se filhos e filhas, converte-se assim no centro da vida, orientando e hierarquizando em torno de si todas as outras dimensões.⁵⁷⁴

Para a superação dessa tendência, Moltmann se preocupa com uma teologia que conceba a criação a partir de enfoques ecológicos, que supere o dualismo moderno que se baseia em procedimentos objetivantes, reducionistas e

⁵⁷⁰ MOLTSMANN, J. **Dios en la creación**: doctrina ecológica de la creación. Trad. Victor A. Martinez Lapera. Salamanca: Sigueme, 1987. p. 15.

⁵⁷¹ **Recuperar a criação**. p. 36.

⁵⁷² Idem, p. 49.

⁵⁷³ “Vita autem hominis visio Dei”, apud Idem, p. 78

⁵⁷⁴ Idem, p. 93.

particularizadores, que concebe a criação como um processo fechado, sem tempo e sem história. O sujeito moderno foi afirmado como alguém que é capaz de reduzir o objeto de conhecimento a sua menor unidade perceptível, para reconstruí-lo depois. Na perspectiva foucaultiana, trata-se do processo de subjetivação que faz parte de uma relação de dominação. No lugar do conhecimento que visa estabelecer a dominação sobre o que é conhecido, Moltmann propõe o caminho do conhecimento integrador, que é o que possibilita as relações recíprocas que caracterizam a vida.

Pensar a totalidade de forma integradora favorece a relação entre o homem e a natureza e, por conseguinte, a preservação da vida. “Ao tecer uma rede de relações recíprocas, nasce uma vida simbiótica”.⁵⁷⁵ Esse modo de pensar dá luz a uma teologia ecológica da criação, que implica uma nova concepção da relação entre mundo e Deus, segundo a qual o que está em questão é sua presença no mundo e a presença do mundo em Deus.

Tal teologia se faz necessária diante do quadro de crise ecológica na qual se encontra o mundo. Para Moltmann, “não se trata de uma crise passageira, e sim de uma catástrofe lenta, mas segura, em que serão destruídos os seres vivos mais fracos por primeiro, e então os mais fortes e, não por último, inclusive os seres humanos”.⁵⁷⁶ Essa crise é provocada pela civilização que se constitui a partir da técnica e da ciência e que provoca o esgotamento da natureza a partir da exploração pelo homem. “Esta crise é mortal não só para o homem [...] é também mortífera para o entorno natural”.⁵⁷⁷

A moderna sociedade industrial provocou um desequilíbrio no organismo “terra” e está a caminho da morte ecológica universal, caso não possamos alterar esse desenvolvimento [...] A catástrofe ecológica em progresso é universal e não faz distinções. Ela ameaça da mesma forma a natureza, os seres vivos e sistemas de vida e os seres humanos. Ela coloca a humanidade dividida sob a unidade do perigo. Ela põe humanidade e natureza numa comunhão de necessidade.⁵⁷⁸

Isso demanda uma conversão radical das orientações fundamentais dos modos de produção e consumo, bem como da dinâmica político-econômica das sociedades industriais, uma vez que a crise ecológica se estabelece a partir de uma crise que envolve também as relações de poder. Tanto a crise ecológica como a

⁵⁷⁵ MOLTSMANN, J. **Dios en la creación**, p. 17.

⁵⁷⁶ **A vinda de Deus**: escatologia cristã. p. 228.

⁵⁷⁷ MOLTSMANN, J. **Dios en la creación**: doctrina ecológica de la creación. p. 33.

⁵⁷⁸ MOLTSMANN, J. **A vinda de Deus**: escatologia cristã. p. 229 e 231.

que envolve os estados modernos surgem no âmbito de uma cultura marcada pela cristandade. E isso exige uma atitude crítica por parte da teologia, o que implica um novo olhar sobre a criação.

Uma doutrina teológica da criação que pretenda estar a altura dos tempos terá que começar por ocupar-se de maneira crítica de sua própria tradição e da influência que está tem exercido ao longo da história. Só depois de haver realizado essa primeira tarefa poderá empreender um diálogo com as modernas ciências naturais e com a filosofia atual da natureza.⁵⁷⁹

Por essa razão, Moltmann rejeita o caminho proposto pelo criacionismo bíblico e percorre a via da identidade da fé cristã na criação. A tarefa de uma teologia ecológica da criação consiste em indicar como é possível entender a natureza como criação de Deus. Nesse sentido, deve encarar o mundo como realidade contingente, na qual se compreende a existência e tudo o que está implicado nela. Deve levar em conta que tanto a realidade concebida como objeto quanto a subjetividade humana são criações divinas. Deve situar o conhecimento no âmbito da relativização, conquanto se refere também ao que não é dado a conhecer, ao invisível, ao qual ainda não se tem acesso. Deve ser solidária ao sofrimento da natureza e desenvolver a esperança da redenção de toda a criação.

Uma teologia assim está a serviço do que Moltmann chamou de naturalização do homem, como um retorno ao cuidado com a natureza em termos de autocompreensão e como interpretação do mundo tendo a natureza como marco fundador. Para Leonardo Boff, isso implica uma nova cosmovisão em que a noção de mundo precisa abarcar a totalidade como a um organismo vivo articulado com o universo inteiro. Trata-se de uma cosmovisão ecológica que enfatiza a imanência de Deus, que está presente em todos os processos⁵⁸⁰ vitais e que orienta a vida a partir de uma ordem cada vez mais complexa e carregada de propósitos.⁵⁸¹ Deus e mundo “estão abertos um ao outro. Encontram-se sempre mutuamente implicados”.⁵⁸²

Uma teologia que responde aos diversos perigos da vida na atualidade está comprometida com uma ética da vida, pelo fato de que a ameaça da vida humana

⁵⁷⁹ MOLTSMANN, J. **Dios em la creación**: doctrina ecológica de la creación. p. 34.

⁵⁸⁰ Sobre a teologia como processo voltada para a questão ecológica, há os trabalhos de John B. Cobb Jr. e Alfred North Whitehead. Cf. a tese doutoral de COSTA JÚNIOR, Josias da. **O Espírito criador: a ecologia na teologia trinitária de Jürgen Moltmann**.

⁵⁸¹ Cf. BOFF, L. **Ecologia: grito da terra, grito dos pobres**.

⁵⁸² Idem, p. 210.

se dá também porque a vida deixou de ser amada.⁵⁸³ Isso está em consonância com o imperativo de Hans Jonas: “Aja de modo que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra”.⁵⁸⁴ Para Moltmann, isso remete à formação de uma cultura que valorize a vida com a qual a teologia precisa estar comprometida.

Moltmann identifica nos evangelhos, principalmente no quarto evangelho, a noção de vida eterna com o sentido de plenitude de vida, não como um prolongamento da vida nem mesmo como longevidade ou uma vida atemporal, mas uma vida que se realiza em Deus. “É uma vida inteiramente humana que participa inteiramente na vida divina.”⁵⁸⁵ O Deus das narrativas bíblicas é o Deus vivo que partilha sua vida com pessoas temporais em uma relação viva. Vida eterna, portanto, é vida plena em Deus, como experiência de Deus vivida na fé no Cristo ressurreto e na fonte de vida que é o Espírito. “A vida humana vive de ser *afirmada*, porque ela pode sim também ser negada. A determinação da vida humana à vida eterna é a afirmação evidente e incondicional da vida humana pelo Deus vivo”.⁵⁸⁶

O Evangelho da vida é o sim de Deus para a vida amorosa e amada, pessoal e comunitária, humana e natural, na amada terra de Deus. É, ao mesmo tempo, o não de Deus para o terror e a morte, para a injustiça e a violência contra a vida, para a resignação, a apatia e os desejos da morte.⁵⁸⁷

Uma vez que a vida tem um fim em si mesmo, ou seja, não possui um valor exterior a ela nem pode ser manipulada, não há vida que possa ser considerada indigna, que deva ser aniquilada. Por essa razão, o direito à vida deve ser garantido a todo ser vivente e a vida de todos precisa ser restaurada, apesar de todo o mal que as pessoas sofrem. Essa é a dimensão da justiça divina presente na doutrina da justificação.

Somente no horizonte de expectativas cósmicas será possível vislumbrar a redenção do homem e de toda a criação, em que cultura e natureza são conduzidas a “uma relação promotora da vida para ambas por meio de uma aliança”.⁵⁸⁸

⁵⁸³ Cf. MOLTSMANN, J. *Ética da esperança*.

⁵⁸⁴ *O princípio da responsabilidade*. p. 49.

⁵⁸⁵ MOLTSMANN, J. *Ética da esperança*. p. 75.

⁵⁸⁶ Idem, p. 76.

⁵⁸⁷ Idem, p. 77-78.

⁵⁸⁸ *O caminho de Jesus Cristo: Cristologia em dimensões messiânicas*. p. 404.

4.4

A comunidade que emerge do diálogo

O discurso cristão aponta para o dilema da salvação e a pergunta constante pelo sentido último. Para Moltmann, não há como tratar da experiência de Deus sem uma perspectiva escatológica. Dentre as provocações do pensamento foucaultiano, encontramos a acusação de que o apelo moral cristão está comprometido com as influências das concepções do pensamento greco-romano. O ideal de santidade pode conduzir a uma vida alienada das aflições vividas pela sociedade e a uma religiosidade dissociada das ações concretas que apontam caminhos para a superação dos conflitos humanos. Num tempo em que se alardeia o risco da proximidade do fim da espécie humana, a missão e a proclamação cristãs necessitam de um outro significado.

Nesta última parte da pesquisa, é feito um levantamento das implicações do pensamento de Moltmann para a formação da vida comunitária. A preocupação estará voltada para a relevância da fé cristã para a contemporaneidade e as formas como ela desperta o desejo pela vida em comunhão. A ênfase estará em temas relacionados à missão e à proclamação dentro de uma perspectiva da práxis, do comprometimento de assumir a vida cristã nos espaços em que se dão as tensões desse tempo, relacionadas aos aspectos econômicos, políticos e culturais.

4.4.1

Ação pastoral e missão

O campo teológico que envolve a práxis é o da teologia pastoral. A teologia, por si mesma, só tem utilidade se estiver relacionada com a ação cristã no mundo. Ela se constrói tanto pelo discernimento sobre a ação de Deus no mundo quanto pelo diálogo com os discursos sobre a condição humana de existência no mundo. “A racionalidade da teologia consiste de uma *teoria crítico-discursiva da ação*. Sua finalidade é contribuir para o aperfeiçoamento da *ação*

cristã na contemporaneidade, em resposta crística – na energia do Espírito Santo – à ação de Deus no mundo.”⁵⁸⁹

Como prática discursiva, a história da teologia conheceu três tipos de abordagens distintos: (a) uma teologia voltada para a ascese e uma espiritualidade como um *habitus* de vida e estudo, que fundou o que Foucault chamou de poder pastoral, que visava à transformação dos indivíduos em sujeitos obedientes, própria dos padres da igreja; (b) uma teologia voltada para a preocupação com o método teológico, firmada em critérios do pensamento que está vinculado à relação entre fé e razão, como ordenadora de todo o conhecimento humano, própria do período medieval e renascentista; (c) uma teologia subordinada às exigências da mentalidade científica da modernidade em busca de afirmação e validade diante das demais ciências como um sistema disciplinar de conhecimento, própria da teologia moderna e que ainda persiste na contemporaneidade.⁵⁹⁰ Esse último modo de abordagem, como um paradigma que tem caracterizado o fazer teológico na atualidade, é o que tem provocado uma teologia elaborada por pensadores especializados e cada vez mais distante da comunidade de fé.

Uma teologia da práxis e da ação pastoral⁵⁹¹ precisa necessariamente ser crítica e construtiva, uma vez que visa à vida comunitária como expressão do corpo de Cristo no mundo. Crítica no sentido de perceber que sua ação será sempre incompleta e provisória, necessitando de constante atualização. Construtiva no sentido de estar aberta à aprendizagem com outras experiências discursivas com as quais precisa dialogar. Para Bonhoeffer, com sua ética como formação, a igreja precisa ser identificada como o pequeno grupo em que Cristo toma forma e, assim, se constitui a comunidade de pessoas humanizadas e regeneradas pela fé em Cristo.⁵⁹² Nesse sentido, a teologia da práxis e da ação pastoral deve estar inserida historicamente como atividade discursiva e dialógica que possibilita encontrar caminhos para que o seguimento de Jesus aconteça em meio às situações concretas vividas.

⁵⁸⁹ ZABATIERO, J. **Fundamentos da teologia prática**. p. 26.

⁵⁹⁰ Julio Zabatiero se refere a esses modos como “grandes paradigmas reguladores”, com base na análise desenvolvida por E. Farley e James Fowler, em **Faith development and pastoral care**. Cf. Idem.

⁵⁹¹ A preocupação desta pesquisa não é penetrar no campo da análise e definição do que tem sido identificado como teologia contextual e como teologia relacional, que são abordagens teológicas que tratam da relação entre teoria e prática.

⁵⁹² Cf. **Ética**.

Para Moltmann, a teologia da práxis se dá como seguimento de Jesus em dimensões messiânicas, pelo fato de que o Deus que se faz humano toma parte da vida em toda sua realidade, inclusive no sofrimento. “Se Deus fosse absolutamente incapaz de sofrer, ele também seria incapaz de amar”.⁵⁹³ Aquele que sofre participa ativamente da vida, sente as dores de forma compassiva. “Um Deus todo-poderoso que não pode sofrer é pobre, porque não pode amar”.⁵⁹⁴ Aquele que crê no Deus que é capaz de sofrer encontra forças para enfrentar suas próprias dores e tornar-se solidário com aqueles que sofrem. Aquele que acolhe o convite da crucificação em fé toma diante de si o desafio da práxis sob a forma do seguimento de Jesus, de tal forma que não pode haver um pleno conhecimento de Cristo sem investir a vida toda em segui-lo. Isso tem a ver com o conhecimento, mas tem a ver também com a ética. Implica uma cristologia, mas também uma cristopraxia.⁵⁹⁵ Não somente com a razão, mas também com a vida toda.

Assumir o seguimento de Cristo significa, se necessário, correr o risco do martírio em favor da fé, da vida e da justiça. A força do testemunho daqueles que assumiram esse risco deve ser sempre lembrada na vida de comunhão. Relembrar o sofrimento é a forma de manter viva a esperança. “Onde vige o esquecimento, os mortos são mortos outra vez. Na recordação dolorosa, conserva-se a esperança. A recordação agiliza a redenção”.⁵⁹⁶

A práxis é, por assim dizer, a chave de compreensão para o seguimento de Jesus como uma revolução subjetiva em que o aspecto fundamental não é o da interioridade da consciência, mas o da relacionalidade.⁵⁹⁷ É na releitura que os primeiros discípulos fazem da vida, morte e ressurreição de Jesus que nasce a compreensão da pessoa de Jesus e a natureza da missão. A comunidade primitiva procurou expressar em palavras humanas “a verdade de um mistério tão enorme e tão sublime como o da Encarnação de um Deus, enviado em missão no meio dos homens a fim de mostrar-lhes o caminho do serviço como caminho de

⁵⁹³ MOLTSMANN, J. **Quem é Jesus Cristo para nós, hoje?** p. 47.

⁵⁹⁴ Idem, p. 49.

⁵⁹⁵ Moltmann emprega esse termo como sinônimo de uma teologia da práxis fundada no seguimento de Cristo, em Idem, p. 49

⁵⁹⁶ Idem, p. 51.

⁵⁹⁷ Para J. B. Libanio, essa foi a opção da Teologia da Libertação latino-americana e das expressões engajadas no compromisso das transformações sociais. Cf. **Caminhos da existência**. São Paulo: Paulus, 2009.

salvação”.⁵⁹⁸ Em outras palavras, “a fé bíblica apresenta a Deus como um Deus missionário que atua pastoralmente na história”, conforme afirmou Orlando Costas, ao reconhecer que a teologia pastoral deve ser uma resposta a um fenômeno maior, que é a missão de Deus.⁵⁹⁹

Para Moltmann, a igreja é povo de Deus no sentido de que tem a tarefa de refletir em sua práxis as formas de vida e o discurso sobre a ação de Deus no mundo, e que prestará contas disso a Deus e aos homens.⁶⁰⁰ Para ele, a igreja tem uma tripla abertura: para Deus, para o ser humano e para o futuro. Ela “se atrofiará se abandonar uma dessas aberturas e se fechar contra Deus, o ser humano e o futuro”.⁶⁰¹ Diante dos desafios desse tempo, a igreja é conclamada a assumir sua missão e a reorientar sua forma a fim de tornar-se relevante. Moltmann afirma que “as revoluções sociais e culturais do tempo presente a alertam acerca daquela grande revolução que ela mesma representa enquanto ‘nova criação’ para ser o ‘novo povo de Deus’, para testemunhar ao mundo o futuro do ‘novo céu e da nova terra’”.⁶⁰²

Uma teoria sobre a igreja só pode emergir num ambiente teológico, visto que fala da sua relacionalidade com Cristo. “Somente onde reina unicamente Cristo e onde a Igreja escuta unicamente sua voz, a Igreja chega a sua verdade e se torna uma força libertadora no mundo.”⁶⁰³ Entretanto, o conceito teológico tem um alcance social e político, visto que não está dissociado da ação da igreja no mundo. O conceito teológico de igreja nasce da dialética entre teoria e prática, visto que não há como dissociar a doutrina do serviço, a fé do testemunho, o discurso da práxis.

A teologia é uma tarefa da igreja, já afirmaram teólogos como Karl Barth e Paul Tillich em suas abordagens dogmáticas, visto que nasce de uma experiência de encontro e de espiritualidade e tem a função de lembrar a si mesma sua natureza e missão. A igreja precisa se perceber como parte da sociedade e

⁵⁹⁸ BINGEMER, M. C. Missão e serviço (das fontes aos novos desafios). In: Revista **Atualidade Teológica**. Ano VIII, n. 17, mai/ago 2004. p. 183.

⁵⁹⁹ **El protestantismo em America Latina hoy**: ensayos del camino (1972-1974). Costa Rica: Indef, 1975. p. 89. *Apud*: LONGUINI NETO, Luiz. **O novo rosto da missão**: os movimentos ecumênico e evangélico no protestantismo latino-americano. Viçosa: Ultimato, 2002. p. 79-80.

⁶⁰⁰ **Igreja no poder do Espírito**: uma contribuição à eclesiologia messiânica. Trad. Monika Ottermann. Santo André: Academia Cristã, 2013.

⁶⁰¹ Idem, p. 20.

⁶⁰² Idem, p.21.

⁶⁰³ Idem, p. 23.

participante da vida humana no mundo. As exigências sociais que demandam uma nova atitude da religião, da igreja e da fé nascem da relação entre o que Moltmann chamou de evidências teológicas sobre a fé em conexão com as evidências sociais da vida intramundana,⁶⁰⁴ com as quais entra em conflito e aponta caminhos que põem em questão valores e paradigmas com os quais não se adapta.

Se o cristianismo quer e deve ser outra coisa, segundo a vontade de Cristo, em quem crê e a quem espera, deve tentar nada menos do que irromper para fora desses papéis sociais assim fixados. Deverá mostrar um comportamento não conforme os papéis sociais assim fixados que lhe são designados. Eis o conflito que é imposto a cada cristão e a cada pastor. Se o Deus, que os chamou à vida, espera deles outra coisa do que a sociedade industrial espera e exige, então o cristianismo deve ousar enfrentar o êxodo e ver os seus papéis sociais como um novo cativeiro babilônico. Somente quando ele aparecer como grupo que, do ponto de vista social, não se adapta perfeitamente e é incapaz de se adaptar; somente quando a integração moderna de todos em todos fracassar perante ele, só assim se defrontará com esta sociedade, em uma rivalidade carregada de conflito, mas frutuosa.⁶⁰⁵

A noção de missão para a teologia é “compreendida de mais longe e mais alto”.⁶⁰⁶ Ela é missão de Deus que envia uma das pessoas divinas em uma imersão no mundo e na história, como movimento que começa em Deus e se concretiza na vida, morte e ressurreição de Jesus de Nazaré. Nesse sentido, a igreja é resultado dessa *Missio Dei* e os atos da missão inspiram-se nos atos de Jesus na força do Espírito. Falar de missão no contexto teológico é falar de missão trinitária, em que o próprio Deus oferece uma resposta ao drama humano e o convida a que acolha sua palavra em amor.

A comunidade dos que acolhem em fé esse convite amoroso é convocada⁶⁰⁷ a se constituir na assembleia daqueles que testemunham com a vida a nova vida reconciliada com Deus, o que se dá em meio a um mundo que se tornou hostil a Deus. Missão é “movimento para este mundo, entrada neste mundo, ação sobre este mundo”, afirmou José Comblin.⁶⁰⁸ Quando o próprio Jesus se apresenta como “o enviado”, fica claro que “a missão é o que envolve e

⁶⁰⁴ Entre as evidências sociais que Moltmann identificou e que interpelam a reflexão teológica estão: a noção de absoluto engendrada pela modernidade, os caminhos propostos pela subjetividade na pós-modernidade, os apelos da solidariedade humana e a crise das instituições.

⁶⁰⁵ MOLTSMANN, J. **Teologia da esperança**: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã. p. 403.

⁶⁰⁶ BINGEMER, M. C. Missão e serviço (das fontes aos novos desafios). p. 181.

⁶⁰⁷ O sentido primordial da palavra *ekklesia* é o mesmo de “convocação”.

⁶⁰⁸ **Teologia da Missão**. p. 13.

ocupa a totalidade dele mesmo”.⁶⁰⁹ O cristão, em sua tarefa missional, “deve mergulhar nas profundidades do tecido social, ir aos pobres, a fim de seguir a Cristo que nos mostrou o caminho. Ele estará igualmente presente nas encruzilhadas da vida, ali onde se constroem as relações sociais que modelam a sociedade”.⁶¹⁰

“O cristianismo é missionário por sua própria natureza, ou nega sua própria razão de ser”, afirmou David Bosch,⁶¹¹ para quem uma revisão do paradigma missionário praticado pela igreja ao longo dos vinte séculos de sua existência, no sentido em que ela se apresenta, se faz necessária e urgente. Moltmann reconheceu que a história das práticas missionárias da igreja experimentou três movimentos: primeiramente da Palestina para o ocidente; depois do ocidente para a América Latina, Ásia e África; posteriormente, de todas as partes para o mundo, de modo que só é possível falar de missão hodiernamente em e a partir dos seis continentes. Por isso mesmo, sua compreensão de missão envolve uma igreja que está aberta para o mundo em sua condição de enviada para tornar presente a história de Deus no mundo. “A missão abrange todas as atividades que servem para a libertação do ser humano de seu cativeiro, na presença do Deus que está vindo, desde a necessidade econômica até a sensação de estar abandonado por Deus.”⁶¹²

A missão envolve a igreja no horizonte do mundo, que se faz presente nos contextos e relações cada vez mais tensos de luta contra as relações opressoras e dominadoras, numa atuação que envolve as dimensões missional, ecumênica e política. Isso não é o mesmo que dizer que a igreja tem uma missão, mas que ela nasce da missão divina na pessoa de Jesus Cristo, que cria sua igreja. Uma igreja que se ocupa com uma ação transformadora e revolucionária, em que o chamado a uma conversão interior se expressa em correspondência a uma prática exterior de libertação. Moltmann usa a palavra “libertação” em um sentido mais amplo do que o político. Trata-se de uma “liberdade para a comunhão com Deus, com os

⁶⁰⁹ Idem, p. 17

⁶¹⁰ BINGEMER, M. C. Missão e serviço (das fontes aos novos desafios). p. 191

⁶¹¹ **Missão transformadora**: mudanças de paradigma na teologia da missão. Trad. Gerald Körndörfer; Luís M. Sander. São Leopoldo: Sinodal, 2002. p. 26.

⁶¹² MOLTSMANN, J. **Igreja no poder do Espírito**. p. 29.

seres humanos e com a natureza”,⁶¹³ que se dirige para o futuro da humanidade e para a superação de toda forma de opressão e de humilhação.

4.4.2

Novos rumos para a evangelização

“A missão inclui a evangelização como uma de suas dimensões essenciais”.⁶¹⁴ Moltmann também procura deixar isso claro quando reconhece que a evangelização é parte da missão. A herança colonial latino-americana, por parte do catolicismo bem como a prática do protestantismo de missão, produziu um tipo de ação missional a partir de um combate contra o mal, sendo que a maldade a ser combatida diz respeito a um conjunto de práticas que estão em desacordo com a moralidade defendida pela instituição eclesiástica. A evangelização, nesse caso, tem sido tratada como uma intervenção no mundo com o fim de conquistar adeptos mediante técnicas de persuasão.

Segundo René Padilla, “somente no contexto de uma soteriologia que leva a sério o mundo é possível falar da proclamação oral do evangelho”.⁶¹⁵ Ele propõe uma concepção integral da salvação que esteja vinculada a um retorno do homem a Deus e ao próximo, como experiência de humanização, que vise à ação do homem no mundo e não a fuga dele. Essa é a ênfase da teologia da missão integral: “todo o evangelho, para todo o homem, para todo o mundo”.⁶¹⁶ Falar de salvação desse modo não consiste em uma distinção dualista entre mundo e céu, mas na síntese histórica e revelada que se realiza na pessoa de Jesus Cristo. Maria Clara Bingemer explica que “a mesma e única salvação já está aí por inteiro, e afeta e resgata os corpos de cada indivíduo, o corpo da sociedade e da Igreja, dos homens e mulheres.”⁶¹⁷ E continua:

Esta salvação se dá num mundo atravessado pelo conflito e pela morte, e por isso seus sinais são precários e muitas vezes frágeis. Olhando para

⁶¹³ Idem, p. 38.

⁶¹⁴ BOSCH, D. **Missão transformadora**. p. 28.

⁶¹⁵ **Missão integral**: ensaios sobre o Reino e a igreja. Trad. Emil Albert Sobottka. São Paulo: FTL-B; Temática, 1992. p. 37.

⁶¹⁶ Idem, p. 51.

⁶¹⁷ **Um rosto para Deus?** p. 126.

Jesus Cristo, no entanto, podemos assumir esse duro combate e essa luta sem quartel, com o mesmo espírito do Servo de Deus, que se esvaziou a si mesmo e se fez obediente até a morte, tomando sobre si a violência e o pecado do mundo. Assim os cristãos terão a força de manter-se de pé, com os pés bem fincados no presente e os olhos cheios de esperança, olhando para o horizonte que é todo ocupado por Jesus Cristo, vencedor do pecado e de todo o mal.⁶¹⁸

Moltmann entende que a salvação deve ser compreendida dentro do aspecto da relação de constante comunicação e reciprocidade entre o Deus trino e a criação. O mundo como natureza criada é o espaço da salvação e a história é o tempo em que ela se realiza.⁶¹⁹ Só é possível falar de salvação como esperança dentro de uma perspectiva ao mesmo tempo cósmica e escatológica. Cósmica no sentido de que abrange a compreensão da criação na dimensão do reino de Deus, visto que o cristianismo não existe para si mesmo. Escatológica no sentido de que tem em vista a vida abundante de todos os seres humanos e a redenção de toda a criação. Trata-se de uma abordagem integradora, visto que a esperança cristã “não está voltada para um ‘outro mundo’, mas sim para o mundo transformado dentro do Reino de Deus”.⁶²⁰ Para Moltmann, “a mudança de rumo e o renascimento para uma nova vida modificam o tempo e o modo de experimentar o tempo, pois eles tornam o último presente no penúltimo, o futuro do tempo em meio ao tempo”.⁶²¹

Hans Urs von Balthasar afirmou que “o cristão somente necessita deixar-se guiar pelo fato de a vida eterna lhe ter sido dada em fé e amor, e somente necessita deixar-se guiar pela corrente dessa vida para se converter totalmente numa expressão dela”.⁶²² Isso lembra o fato de que ser salvo não é estar isento de um sentimento psicológico de culpa ou do livramento da danação futura, mas tornar-se “capaz de viver na terra o mesmo destino que viveu Jesus de Nazaré”, conforme assinalou Andrés Torres Queiruga.⁶²³ Isso não impede a pessoa da dor, do sofrimento, da tentação e da morte, mas a torna livre para assumir o que se é na presença do Deus vivo; isso também não significa êxito, garantia de sucesso e de

⁶¹⁸ Idem, p. 126-127.

⁶¹⁹ Cf. **Deus na criação**: doutrina ecológica da criação. Petrópolis: Vozes: 1992; v. também **Teologia da esperança**.

⁶²⁰ MOLTSMANN, J. **Igreja no poder do Espírito**. p. 219.

⁶²¹ **A vinda de Deus**: escatologia cristã. p. 39.

⁶²² **Ensayos Teológicos. I: Verbum Caro**, Madri, 1964, p. 217. *Apud* QUEIRUGA, A. T. **Recuperar a salvação**: por uma interpretação libertadora da experiência cristã. p. 50.

⁶²³ Idem, p. 204.

prosperidade material, ou mesmo um triunfalismo ingênuo, mas uma chamada para a vida de serviço ao outro e para a comunhão. Para Queiruga:

A salvação cristã permanece obscura, enterrada na ambiguidade da história, e por isso é verdadeira; permanece gratuita e não merecida, como dom e promessa, e por isso é segura; permanece impotente e desvalida ante a força, submetida à lei da cruz, e por isso é eficaz.⁶²⁴

A salvação, portanto, é transformadora e libertadora, e se realiza mediante uma experiência de abertura do nosso desejo e de acolhimento ao convite do seguimento de Jesus. Ser salvo consiste em “saber que, apesar de tudo – inclusive de nós mesmos – fomos aceitos por um amor que nos precede e nos envolve”.⁶²⁵ Ser salvo já traz em si a possibilidade de contradição, da não salvação, visto que é dom gracioso que se recebe e se realiza como aquilo que já está presente como desejo no mais profundo de si mesmo.

Evangelizar tem o sentido de anunciar com palavra e com a vida a boa notícia que Deus manifesta seu poder, por amor, para salvar a pessoa humana por meio da fé de sua própria condição de perdido. Trata-se, portanto, de uma prática discursiva que consiste num convite amoroso para a libertação de uma maneira de pensar que caracteriza a mentalidade de um mundo sem Deus e que aponta compromissos específicos diante de situações concretas.⁶²⁶ Isso envolve uma transformação de si mesmo para que experimente um novo estilo de vida que consiste no retorno do homem a Deus e no retorno do homem ao seu próximo, que é o retorno do homem a si mesmo, ao sentido de sua própria existência. Não é uma experiência para sair do mundo, mas para se inserir nele como aquele que tem Jesus Cristo como seu Senhor e que se torna participante do seu corpo no mundo em comunhão, que é a igreja. Como afirma Bruno Forte, “mais que nunca é preciso que eles digam com a vida que há razões para viver e para viver juntos e

⁶²⁴ Idem, p. 206.

⁶²⁵ Idem, p. 211.

⁶²⁶ O documento **Diálogo e anúncio**, de 19 de maio de 1991, elaborado pelo Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso e a Congregação para a Evangelização dos Povos do Vaticano, afirma: “O diálogo inter-religioso e o anúncio, embora não no mesmo nível, são autênticos elementos da missão evangelizadora da Igreja. São legítimos e necessários. Estão intimamente ligados, mas não são intercambiáveis: o verdadeiro diálogo inter-religioso supõe, da parte do cristão, o desejo de fazer conhecer melhor, reconhecer e amar Jesus Cristo, e o anúncio de Jesus Cristo deve fazer-se no espírito evangélico do diálogo. As duas atividades permanecem distintas mas, como a experiência demonstra, a mesma Igreja local e a mesma pessoa podem estar diversamente empenhadas em ambas. [...] o anúncio tende a conduzir as pessoas a um conhecimento explícito daquilo que Deus fez por todos — homens e mulheres — em Jesus Cristo, e a convidá-los a serem discípulos de Jesus, tornando-se membros da Igreja.” Disponível em http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19_051991_dialogue-and-proclamatio_po.html. Acesso em 30 nov 2013.

que essas razões não estão em nós mesmos, mas no horizonte último que a fé reconhece como revelado e dado naquele que é a Palavra brotada do eterno Silêncio de Deus”.⁶²⁷

Moltmann propõe a vivência do evangelho em meio ao que chamou de processos vitais do mundo, tais como os ambientes que estão relacionados à libertação econômica do que provoca a exploração do outro, à libertação política do que desencadeia a opressão e à libertação cultural do que proporciona a alienação do ser humano.⁶²⁸ Esses lugares de tensão não podem ser resolvidos simplesmente com uma moralidade perfeita nem mesmo com a formação de uma sociedade perfeita em meio a um mundo imperfeito. O cristianismo não pode mais ter a arrogância da palavra final em assuntos seculares, visto que não faz parte da missão moldar o mundo conforme a sua imagem.

Neste contexto, pode-se esperar do cristianismo no mundo que ele supere com a paixão pela vida o desânimo fatal, que ele possibilite vida com a força da esperança de sua fé diante da ameaça da morte, que ele interrompa com amor capaz de sofrer a relegação do sofrimento para outros e que construa contra a ‘luta pela existência’ solidariedade de dentro dos limites da existência.⁶²⁹

A atuação cristã no mundo se dá na perspectiva do futuro da criação e exige uma conversão que orienta as direções “motivadas pela vontade de viver, pela força da esperança e pela capacidade de sofrer inerente a sua fé”.⁶³⁰ Bruno Forte afirma que há uma urgência de que a teologia e a fé cristã se voltem para as dimensões do testemunho, da comunhão e do serviço.⁶³¹ A ação cristã não pode ser tomada como um exercício solitário, mas convoca a que cristãos “deem testemunho, em coro, da possibilidade de viver juntos”⁶³² e a que se façam “servos por amor, vivendo o êxodo de si sem retorno, no seguimento do Abandonado, construindo a via em comunhão, solidários especialmente com os mais fracos e mais pobres de seus companheiros de estrada”.⁶³³ Trata-se de uma mudança radical de paradigma, em que se põe a vida em risco, assumindo de forma concreta que vale a pena viver pela via do testemunho, da comunhão e do

⁶²⁷ **Para onde vai o cristianismo?** p. 138.

⁶²⁸ Cf. MOLTSMANN, J. **A igreja no poder do espírito.**

⁶²⁹ Idem, p. 222.

⁶³⁰ Idem, p. 223.

⁶³¹ B. Forte usa as palavras gregas *martyria*, *koinwnia* e *diaconia* para descrever o que entende como prioritário pra a consciência cristã. Cf. **Para onde vai o cristianismo?**

⁶³² Idem, p. 139.

⁶³³ Idem, p. 141.

serviço, carregando a cruz se necessário. Um cristianismo que chama seguidores para uma zona de conforto não corresponde ao chamado do evangelho. Resta para a fé cristã assumir tais riscos ou não fará sentido algum para um mundo que caminha fatalmente para o fim. No dizer de Ghislain Lafont, “a evangelização supõe, portanto, absolutamente que a Igreja reconquiste a confiança dos homens”.⁶³⁴

Essa conversão radical do modo de vida significa reorientá-la para o desenvolvimento de uma fé engajada no compromisso da afirmação de valores, como o da justiça social acima do desenvolvimento econômico, da solidariedade em lugar da lógica da produção e consumo, do reconhecimento do outro em sua dignidade e seus direitos perante Deus. Para Moltmann, “a cristandade precisa ficar neste caminho da dessacralização, da secularização e da democratização se ela quiser ficar fiel a sua fé e sua esperança”.⁶³⁵

Quando se fala de um novo modo de vida cristã, normalmente se inclui aí uma série de proibições e interdições, com o estabelecimento de um legalismo e um formalismo das práticas de espiritualidade. Para Moltmann, trata-se de um modo de vida que chamou de messiânico, que se realiza na individualidade, mas que se torna vida “carismaticamente viva, uma personalidade que é vivida dentro e em prol da coletividade, [...] procura pelas formas da vida libertada e, na prática, por formas de libertação da vida. [...] liberta a vida oprimida, confere-lhe orientação e sentido, e marca a vida no Espírito”.⁶³⁶ Isso se dá como novo nascimento da pessoa, como regeneração, como inserção numa vida nova, que “conecta a própria vida dela com o futuro e assim confere a sua vida um sentido mais abrangente”.⁶³⁷ Trata-se de um movimento que insere a pessoa no “movimento coletivo do Espírito que é derramado ‘sobre toda carne’”.⁶³⁸ Uma vida repleta de sentido, por assim dizer, que rejeita uma piedade alienada, como propôs Dietrich Bonhoeffer em uma de suas cartas da prisão:

O ser humano é conclamado a compartilhar do sofrimento de Deus por causa do mundo sem Deus. Portanto, ele realmente tem de viver no mundo sem Deus e não deve procurar encobrir ou idealizar em termos religiosos essa ausência de Deus; ele tem de viver de “forma mundana”, isto é, está liberto dos falsos vínculos e bloqueios religiosos. Ser cristão

⁶³⁴ **Imaginar a igreja católica.** p. 15.

⁶³⁵ **A igreja no poder do espírito.** p. 236.

⁶³⁶ Idem, p. 355.

⁶³⁷ Idem, p. 356.

⁶³⁸ Idem. P. 357.

não significa ser religioso de uma determinada maneira, tornar-se alguém (um pecador, um penitente, um santo), com base em alguma metodologia, mas significa ser uma pessoa; Cristo não cria em nós um tipo de ser humano, mas o próprio ser humano. Não é o ato religioso que produz o cristão, mas a participação no sofrimento de Deus na vida mundana. Esta é a metanoia: não pensar primeiro nas próprias necessidades ou aflições, perguntas, pecados e medos, mas deixar-se arrastar para o caminho de Jesus, para dentro do evento messiânico do cumprimento de Isaías 53 agora!⁶³⁹

4.5

Conclusão preliminar

A partir da teologia de Jürgen Moltmann, é possível pensar um conjunto de saberes e de práticas que visam, não o conhecimento, mas o acesso à verdade, de tal maneira que não pode haver verdade sem que haja conversão do sujeito. Embora Moltmann não desenvolva um diálogo direto com Foucault, é possível estabelecer uma transversalidade entre suas ideias. A escolha de Moltmann para essa interface teológica com as provocações de Foucault se dá pelo fato de que Moltmann pode ser considerado como um teólogo contemporâneo que tem apresentado uma proposta de reflexão voltada para as situações vividas pelas pessoas deste tempo, preocupada com as condições de exploração, opressão e alienação que têm caracterizado a sociedade contemporânea.

O pensamento de Moltmann se apresenta como uma importante proposta de diálogo entre a teologia e sociedade contemporânea. O fazer teológico possível está ligado às formas de se expressar a fé em meio a uma sociedade que aprendeu a não considerar Deus como uma hipótese de trabalho, mas que, ao mesmo tempo, vive a constante ameaça do fim. O fato de que o cristianismo deve aceitar a sua condição não hegemônica em meio ao pluralismo religioso e, em meio à fragmentação da experiência religiosa, deve acolher novas formas de expressar a fé, de modo que possa penetrar na dor e no conflito do mundo secularizado.

Para que a teologia faça frente aos apelos da pós-modernidade, ela precisa voltar-se para os aspectos da subjetividade que envolvem a vida em comunhão e

⁶³⁹ BONHOEFFER, D. **Resistência e submissão**: cartas e anotações escritas na prisão. Editado por Christian Gremmels, Eberhard Bethge, Renate Bethge. Trad. Nelio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2003. p. 489-500.

para uma espiritualidade que seja libertadora e que se abre para a alteridade, para o comprometimento com o outro. Não há como se viver a fé de forma clandestina no mundo, almejando uma relação com um Deus apático e distante, vivendo a expectativa de uma vida futura no além.

A teologia precisa se fazer pública e aberta ao diálogo. Numa sociedade plural, não há como se viver a fé sem a preocupação com as circunstâncias históricas da realidade presente sem apontar para o futuro como esperança. A teologia precisa ainda estar comprometida com a práxis, promovendo a ação pastoral como ação evangelizadora e missional em meios aos escombros da vida contemporânea e as situações de risco vividas pelas pessoas de forma concreta. Não há como viver a fé estando alienados da dor e do sofrimento das pessoas que vivem conosco. As tarefas da comunhão, do testemunho e do serviço são exigências para que o cristianismo se torne relevante para este tempo.

Conclusão

O itinerário percorrido até aqui segue a preocupação com a formulação de um discurso teológico que possa encontrar sua validade no ambiente de um mundo secularizado e que aprendeu a viver sem a hipótese Deus. De um lado, percebe-se que, a partir das provocações de Michel Foucault, a crise da modernidade, e do ocidente, é consequência da própria interação entre as fontes do pensamento cristão e as preocupações formuladas no pensamento greco-romano. De outro, percebe-se que, a partir das contribuições de Jürgen Moltmann, a teologia, como participante ativa dessa crise que caracteriza o mundo secularizado e, por conseguinte, a pós-modernidade, tem muito a dizer a esse tempo.

No centro dessa interação, a temática do cuidado de si aponta caminhos para que a teologia possa encontrar sua relevância. A modernidade estabeleceu um critério metodológico voltado para o conhecimento de si, que aprofunda mais a valorização da dissecação do sujeito e ao que Foucault denominou de hermenêutica de si. Entretanto, a grande pergunta que sobressai é a respeito do que esse homem, que não pode compreender-se a si mesmo (nem mesmo através de um mergulho em seu interior, através de exercícios de interiorização), tem feito com a vida e com as relações que estão implicadas nela: o outro, o mundo, a natureza e Deus.

A transversalidade entre o pensamento de Foucault e o de Moltmann se insere no exercício de aproximação entre teologia e filosofia na perspectiva de que a tentativa de produzir um discurso sobre a fé que possa ser compreensível às pessoas de seu tempo precisa necessariamente ser organizado e sistematizado nas dimensões da reflexão filosófica. Não se trata de elaborar uma teologia filosófica meramente, mas de se apropriar dos argumentos e conceitos que orientam o pensamento crítico a respeito da realidade, que é o que caracteriza a filosofia.

Nesse sentido, foi possível identificar que os modos de interdição das estruturas de poder sobre o sujeito estabeleceram historicamente relações de saber que puseram em questão o que se afirma como verdade. Para Foucault, a verdade

não se refere a um saber adquirido, que é sempre atravessado por essas interdições, mas às relações que o sujeito estabelece consigo mesmo para tornar-se possuidor de uma verdade.

A abordagem sobre a temática do cuidado de si, tratada em relação ao acesso à verdade no âmbito da teologia, é o que pode oferecer um caminho novo para o fazer teológico e para uma revisão dos modos de afirmação do cristianismo, de modo que contribua para uma ação pastoral voltada para a condição humana em sua realidade vivencial. Esse modo de lidar com a subjetividade pressupõe a compreensão do homem como um ser integral em suas condições concretas de vida. Esse mesmo humano assumido na revelação de Deus na pessoa de Jesus de Nazaré, compreendido na totalidade de suas relações com a criação e com toda a humanidade.

A teologia precisa assumir as incertezas desse tempo e evitar que se construam estruturas de saber e de poder que legitimem as metanarrativas que a pós-modernidade rejeita. Uma teologia que contribua para a formulação de uma afirmação da fé que se ofereça como alternativa para a libertação das formas que põe em risco a vida humana. Nessa empreitada, algumas questões de ordem epistemológicas ficam em aberto.

A primeira questão que se levanta diz respeito às crises que a teologia enfrenta na pós-modernidade. O que se depreende a partir das provocações de Foucault é que as crises que a teologia hoje enfrenta são decorrentes dos próprios discursos de autonomia engendrados na cultural ocidental, ou seja, são consequências da modernidade, uma vez que esta foi construída a partir das interferências cristãs sobre a cultural ocidental.

Outra questão que continua em aberto é se Michel Foucault é um bom interlocutor para a teologia. Uma vez que desenvolve uma crítica sobre as circunstâncias históricas em que se deu a relação sujeito e objeto, a análise de Foucault torna-se imprescindível para a compreensão desse tempo e do modo como os saberes são construídos tendo em vista a legitimação de uma verdade. Embora sua crítica seja contundente e aponte para uma rejeição da experiência cristã e da moralidade que se construiu em torno da religião, suas provocações inquietam e exigem da teologia uma resposta que precisa sempre ser atualizada.

A subjetividade oferece riscos para a elaboração teológica? O discurso teológico só tem sentido na condução do sujeito à construção de uma relação em

que a verdade é colocada em questão. Essa relação se dá em meio à alteridade e à vida de comunhão. Somente na relação com o outro é que se torna possível compreender a condição humana e se dirigir a ela. A modernidade desenvolveu uma compreensão de sujeito firmada na liberdade e na autonomia da razão, que serviu para o desaparecimento dos processos de subjetividade na formação do conhecimento. Se podemos falar em riscos, há que se falar das consequências da razão suficiente, com o divórcio entre o homem e a natureza, com a supervalorização da técnica em relação à reflexão, com a fragmentação das relações e a rejeição dos elementos que valorizam a totalidade e o transcendente. Entretanto, é preciso rejeitar uma abordagem sobre a subjetividade que enfatize a afirmação autônoma, do sujeito autossuficiente, capaz do autoconhecimento, por esta ser ingênua e exigir um aprofundamento que leve em consideração as formas de existência concreta no mundo.

A pós-modernidade apresenta ainda uma possibilidade para a teologia? O caminho que se abre para a teologia é o caminho do diálogo. O pluralismo religioso nunca foi uma novidade para a teologia. O cristianismo sempre conviveu com diferentes expressões de fé e através de diferentes manifestações da fé cristã. A ilusão do cristianismo uniforme é um equívoco que se construiu a partir da necessidade de universalização da fé. A novidade diante do pluralismo religioso é a necessidade de diálogo em lugar do discurso unívoco em que se deu a teologia ocidental.

O caminho do testemunho, do diálogo e da missão é seguro? A constatação é a de que não há caminho seguro para a teologia. Uma teologia que não se exponha e não se ofereça para ser questionada e atualizada não tem valor para a sociedade contemporânea. Por essa razão, as vias do testemunho, da comunhão e do serviço, vivenciadas no meio da comunidade, são alternativas válidas para a práxis cristã a fim de que a mensagem cristã possa ser ouvida em meios às muitas vozes da pós-modernidade.

Por fim, vale aqui levantar a questão sobre a relevância da teologia para a sociedade pós-moderna, marcada pela espetacularização do sagrado e pela influência das novas tecnologias da informação. Mia Couto, na coletânea *Histórias abensoanhadas*, apresenta um conto que interpela de forma intrigante a

tarefa da teologia neste tempo. Trata-se do conto A guerra dos palhaços, que é transcrita aqui na íntegra:⁶⁴⁰

Um vez dois palhaços se puseram a discutir. As pessoas paravam, divertidas, a vê-los.

– *É o quê?*, perguntavam

– *Ora, são apenas dois palhaços discutindo.*

Quem os podia levar a sério? Ridículos, os dois cómicos ripostavam. Os argumentos eram simples disparates, o tema era uma ninharice. E passou-se um inteiro dia.

Na manhã seguinte, os dois permaneciam, excessivos e excedendo-se. Parecia que, entre eles, se azedava a mandioca. Na via pública, no entanto, os presentes se alegravam com a mascarada. Os bobos foram agravando os insultos, em afiadas e afinadas maldades. Acreditando tratar-se de um espetáculo, os transeuntes deixavam moedinhas no passeio.

No terceiro dia, porém, os palhaços chegavam a vias de facto. As chapadas se desajeitavam, os pontapés zumbiam mais no ar que nos corpos. A miudagem se divertia, imitando os golpes dos saltimbancos. E riam-se dos disparatados, os corpos em si mesmos se tropeçando. E os meninos queriam retribuir a gostosa bondade dos palhaços.

– *Pai, me dê as moedinhas para eu deitar no passeio.*

No quarto dia, os golpes e murros se agravaram. Por baixo das pinturas, o rosto dos bobos começava a sangrar. Alguns meninos se assustaram. Aquilo era verdadeiro sangue?

– *Não é a sério, não se aflijam*, sossegaram os pais.

Em falha de trajetória houve quem apanhasse um tabefe sem direção. Mas era coisa ligeira, só servindo para aumentar os risos. Mais e mais gente se ia juntando.

– *O que se passa?*

Nada. Um ligeiro desajuste de contas. Nem vale a pena separá-los. Eles se cansarão, não passa o caso de uma palhaçada.

No quinto dia, contudo, um dos palhaços se munuiu de um pau. E avançando sobre o adversário lhe desfechou um golpe que lhe arrancou a cabeleira postiça. O outro, furioso, se apetrechou de simétrica matraca e respondeu na mesma desmedida. Os varapaus assobiaram no ar, em tonturas e volteios. Um dos espectadores, inadvertidamente, foi atingido. O homem caiu, esparramorto.

Levantou-se certa confusão. Os ânimos se dividiram. Aos poucos, dois campos de batalha se foram criando. Vários grupos cruzavam pancadarias. Mais uns tantos ficaram caídos.

Entrava-se na segunda semana e os bairros em redor ouviram dizer que uma tonta zaragata se instalara em redor de dois palhaços. E que a coisa escaramuçara toda a praça. E a vizinhança achou graça. Alguns foram visitar a praça para confirmar os ditos. Voltavam com contraditórias e acaloradas versões. A vizinhança se foi dividindo, em opostas opiniões. Em alguns bairros se iniciaram conflitos.

No vigésimo dia se começaram a escutar tiros. Ninguém sabia exatamente de onde provinham. Podia ser de qualquer ponto da cidade. Aterrorizados, os habitantes se armaram. Qualquer movimento lhes parecia suspeito. Os disparos se generalizaram. Corpos de gente morta começaram a se acumular nas ruas. O terror dominava toda a cidade. Em breve, começaram os massacres.

⁶⁴⁰ COUTO, Mia. **Estórias abensonhadas**. p. 111-114.

No princípio do mês, todos os habitantes da cidade haviam morrido. Todos exceto os dois palhaços. Nessa manhã, os cómicos se sentaram cada um em seu canto e se livraram das vestes ridículas. Olharam-se, cansados. Depois, se levantaram e se abraçaram, rindo-se a bandeiras despregadas. De braço dado, recolheram as moedas nas bermas do passeio. Juntos atravessaram a cidade destruída, cuidando não pisar os cadáveres. E foram à busca de uma outra cidade.⁶⁴¹

Ao refletir sobre a relevância da discussão teológica para a pós-modernidade, a parábola dos palhaços remete ao fato de que a teologia atualmente se depara com o legado histórico do labor teológico da igreja, com a definição dos dogmas e da tradição interpretativa da fé cristã, e com a emergência de um mundo que enfrenta a mais absoluta decadência. Uma teologia que refaz o caminho do dualismo, com a separação entre sagrado e profano, entre o que é celeste e o que é secular, entre o que é do porvir e o que é do agora só pode soar como um discurso que dá origem a muitas críticas e anedotas e vai produzindo suas vítimas ao longo da história.

⁶⁴¹ Manteve-se a ortografia conforme o original.

Referências Bibliográficas

1.

Obras de Michel Foucault:

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2007.

_____. **A ordem do discurso**. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 12. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Dits et Écrits**. Paris: Gallimard, 1994. vol. 3.

_____. **Ditos e escritos 4**: estratégia, poder, saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. **Ditos e escritos 5**: ética, sexualidade, política. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2006.

_____. **História da loucura na idade clássica**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

_____. **História da Sexualidade I**: a vontade de saber. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

_____. **História da sexualidade II**: o uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

_____. **História da sexualidade III**: o cuidado de si. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

_____. **L'Herméneutique du sujet**. Cours au Collège de France, 1981-1982. Édition établie par François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros, Paris: Seuil; Gallimard, 2001 (Coll. Hautes Études). [**A hermenêutica do sujeito**. Trad. Marcio Alves da Fonseca; Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.]

_____. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1995.

_____. Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*. **Bulletin de la Société Française de Philosophie**. Vol. 82, n° 2, abr/jun 1990.

_____. **Resumos dos Cursos do Collège de France (1970-1982)**. Trad. Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

_____. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Trad. Raquel Ramallete. 37. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

2.

Obras de Jürgen Moltmann

MOLTMANN, Jürgen. **A fonte da vida: o Espírito Santo e a teologia da vida**. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **A igreja no poder do Espírito: uma contribuição à eclesiologia messiânica**. Trad. Monika Ottermann. Santo André: Academia Cristã, 2013.

_____. **A vinda de Deus: escatologia cristã**. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

_____. **Ciência e sabedoria: um diálogo entre ciência natural e teologia**. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. **Dios em la ciación: doctrina ecológica de la ciación**. Trad. Victor A. Martinez Lopera. Salamanca: Sigueme, 1987.

_____. **El hombre: antropologia cristiana em los conflictos del presente**. Trad. José M. Mauleón. Salamanca: Sigueme, 1976.

_____. **Ética da esperança**. Trad. Vilmar Schneider. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. **Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã**. Trad. Nélío Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

_____. **No fim, o início: breve tratado sobre esperança**. Trad. Irineu J. Rabuske. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. **O caminho de Jesus Cristo: Cristologia em dimensões messiânicas**. Trad. Ilson Kayser. Santo André: Academia Cristã, 2009.

_____. **O Deus crucificado: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã**. Trad. Juliano Borges de Melo. Santo André: Academia Cristã, 2011.

_____. **O espírito da vida**. Uma pneumatologia integral. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. **Quem é Jesus Cristo para nós, hoje?** Trad. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. **Teologia da esperança:** estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã. Trad. Helmuth Alfredo Simon. 3. ed. São Paulo: Teológica; Loyola, 2005.

_____. **Trindade e Reino de Deus:** uma contribuição para a Teologia. Trad. Ivo Martinazzo. Petrópolis: Vozes, 2011.

3.

Demais obras

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento:** fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ALMEIDA, Edson Fernando de. **O drama pascal na cristologia de J. Moltmann e as representações contemporâneas do sofrimento e da morte.** Tese de Doutorado. Orientadora: Maria Clara Luchetti Bingemer. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2002.

BACHELARD, Gaston. Idealismo discursivo. Trad. Marly Bulcão. Apostila.

BARTH, Karl. **Fé em busca de compreensão.** São Paulo: Novo Século, 2000.

_____. **Introdução à teologia evangélica.** Trad. Lindolfo Weingärtner. 5 ed. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

BASTOS, Levy da Costa. **Justiça para a nova criação e esperança para o mundo: justificação em Jürgen Moltmann.** Tese de Doutorado. Orientador: Mário França de Miranda. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2005.

BASTOS, Levy da Costa; MOLTSMANN, Jürgen. **O futuro da criação.** Rio de Janeiro: Mauad, 2011.

BAUDRILLARD, Jean. **A sociedade de consumo.** Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2010.

BAUMAN, Zygmunt. **Ética pós-moderna.** São Paulo: Paulus, 1997.

_____. **Modernidade e ambivalência.** Trad. Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. **O mal-estar da pós-modernidade.** Trad. Mauro Gama; Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

- BERGER, Peter L. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. Trad. José Carlos Barcellos. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1985.
- BERGERON, Richard. **Fora da igreja também há salvação**. Trad. Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2009.
- BERNAUER, James William; CARRETTE, Jeremy. **Michel Foucault and Theology**: The Politics of Religious Experience. Burlington: Ashgate, 2004.
- BETTO, Frei; BOFF, Leonardo. **Mística e espiritualidade**. 6. ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.
- BINGEMER, Maria Clara Luchetti. **Em tudo amar e servir**: mística trinitária e práxis cristã em Santo Inácio de Loyola. São Paulo: Loyola, 1990.
- _____. Missão e serviço (das fontes aos novos desafios). In: Revista **Atualidade Teológica**. Ano VIII, n. 17, mai/ago 2004. p. 180-202.
- _____. **O mistério e o mundo**: paixão por Deus em tempo de descrença. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.
- _____. **Um rosto para Deus?** São Paulo: Paulus, 2005.
- BINGEMER, Maria Clara Luchetti; PINHEIRO, Marcus Reis (Org.). **Mística e Filosofia**. Rio de Janeiro: PUC, 2010.
- BINGEMER, Maria Clara Luchetti; ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de (Org.). **Secularização**: novos desafios. Rio de Janeiro: PUC, 2012.
- BLANCHOT, Maurice. Foucault como o imaginário. Disponível em: < ravidlibrary.com. > Acesso em: 9 jan 2013.
- BOFF, Leonardo. **Ecologia**: grito da terra, grito dos pobres. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.
- BONHOEFFER, Dietrich. **Ética**. Trad. Helberto Michel. São Leopoldo: Sinodal, 1988.
- _____. **Resistência e submissão**: cartas e anotações escritas na prisão. Editado por Christian Gremmels, Eberhard Bethge, Renate Bethge. Trad. Nelio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2003.
- BOSCH, David. **Missão transformadora**: mudanças de paradigma na teologia da missão. Trad. Gerald Korndörfer; Luís M. Sander. São Leopoldo: Sinodal, 2002.
- CANDIOTTO, Cesar. **Foucault e a crítica da verdade**. Belo Horizonte: Autêntica; Curitiba: Champagnat, 2010.
- _____. Subjetividade e verdade no último Foucault. In: Revista **Trans/Form/Ação**. vol. 31, n. 1. Marília, 2008. Disponível em: <

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732008000100005. > Acesso em: 7 fev 2013.

CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro (org.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação**. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 2006.

CARRETTE, Jeremy. **Foucault and Religion**. New Yourk: Routledge, 2002

CASTIÑEIRA, Ángel. **A experiência de Deus na pós-modernidade**. Trad. Ralfy Mendes de Oliveira. Petrópolis: Vozes, 1997.

CARDEDAL, Olegário González de. **Dios**. 2.ed. Salamanca: Sigueme, 2004.

CARDENAL, Ernesto. **Vida en el amor**. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1972. Cuadernos Latinoamericanos.

CARVALHO, A. F. **História e subjetividade no pensamento de Michel Foucault**. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

CAVALCANTE, Ronaldo; SINER, Rudolf von (Orgs.). **Teologia Pública em Debate**. São Leopoldo: Sinodal, 2011. p. 34.

ChevaLIER, Philippe. **Michel Foucault et le christianisme**. Lyon: ENS Éditions, 2011.

COMBLIN, José. **Teologia da Missão**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

COMTE-SPONVILLE, André. **O espírito do ateísmo**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

CORONADO, Jesus Castillo. **Livres e responsáveis: o legado teológico de Juan Luis Segundo**. São Paulo: Paulinas, 1998.

COSTA JÚNIOR, Josias da. **O Espírito criador: a ecologia na teologia trinitária de Jürgen Moltmann**. Tese de Doutorado. Orientadora: Maria Clara Lucchetti Bingemer. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2008.

COUTO, Mia. **Estórias abensonhadas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

DELEUZE, Gilles. **Conversações 1972-1990**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

_____. **Foucault**. São Paulo: Brasilense, 2005.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente**. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **O Pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (séculos 13-18)**. Trad. Lauro Lorencini. Bauru: Edusc, 2003.

DERRIDA, Jacques. Fé e saber: as duas fontes da “religião” nos limites da simples razão. In: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni (Org.). **A religião**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

DOCUMENTO **Diálogo e anúncio**, de 19 de maio de 1991, elaborado pelo Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso e a Congregação para a Evangelização dos Povos do Vaticano. Disponível em < http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_po.html. > Acesso em: 30 nov 2013.

DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paulo. **Foucault**, uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

DUQUOC, Christian H. **A teologia no exílio**: o desafio da sobrevivência da teologia na cultura contemporânea. Trad. Gentil Avelino Titton. Petrópolis: Vozes, 2006.

DUPUIS, Jacques. **O cristianismo e as religiões**: do desencontro ao encontro. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**. São Paulo: Paulinas, 1999.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo, Martins fontes, 2010.

ERIBON, Didier. **Michel Foucault**. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.

ESTRADA DIAZ, Juan Antonio. **Deus nas tradições filosóficas**, volume 2: Da morte de Deus à crise do sujeito. Trad. Maria A. Diaz. São Paulo: Paulus, 2003.

FABRI DOS ANJOS, M. (Org.). **Teologia aberta ao futuro**. São Paulo: Soter; Loyola, 1997.

FORTE, Bruno. **A teologia como companhia, memória e profecia**: introdução ao método da teologia como história. São Paulo: Paulinas, 1991.

_____. **Para onde vai o cristianismo?** Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2003.

_____. **Teologia em diálogo**: para quem quer e para quem não quer saber nada disso. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Loyola, 2002.

FRANCISCO. Encontro com o mundo da cultura. Aula Magna da Pontifícia Faculdade Teológica da Sardenha, Cagliari, Domingo, 22 de Setembro de 2013.

Disponível em: <
http://www.vatican.va/holy_father/francesco/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130922_cultura-cagliari_po.html > Acesso em: 10 dez 2013.

_____. **Evangelii Gaudium**. Exortação apostólica. 2013. Disponível em: <
http://www.vatican.va/holy_father/francesco/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_po.html#Desafios_das_culturas_urbanas > Acesso em: 10 dez 2013.

_____. Homilia de 27 de julho de 2013. Disponível em: <
http://www.vatican.va/holy_father/francesco/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130727_gmg-omelia-rio-clero_po.html > Acesso em: 10 dez 2013.

_____. Mensagem para o 100º dia Mundial do Migrante e do Refugiado 2014 (5 de agosto de 2013). Disponível em: <
http://www.vatican.va/holy_father/francesco/messages/migration/documents/papa-francesco_20130805_world-migrants-day_po.html > Acesso em: 10 dez 2013.

GALSTON, David. **Archives and event of God: the impact of Michel Foucault on philosophical theology**. Montreal: McGill Queen's University press, 2011.

GEFFRÉ, Claude. **Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica**. São Paulo: Paulinas, 1989.

GIBELLINI, Rosino. **A teologia do século XX**. Trad. João paixão Netto. São Paulo: Loyola, 1998.

GIRARD, René; VATTIMO, Gianni. **Cristianismo e relativismo**. Verdade ou fé frágil? Trad. Antonio Bicarato. Aparecida: Santuário, 2010.

GONDRA, José; KOHAN, Walter Omar (Org.). **Foucault 80 anos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

GUTIERREZ, Gustavo. **Beber em seu próprio poço: no itinerário espiritual de um povo**. São Paulo: Loyola, 2000.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Trad. Luiz Sérgio Repa; Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. **Dialética da secularização: sobre razão e religião**. Trad. Alfred J. Keller. Aparecida: Ideias & Letras, 2007.

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

HALL, Stuart. **A identidade cultural da pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva; Guaciara Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna**: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. Trad. Adail Ubirajara Sobral; Maria Stela Gonçalves. 15. ed. São Paulo: Loyola, 2006.

HAIGHT, Roger. **Dinâmica da Teologia**. São Paulo: Paulinas, 2010.

_____. **Jesus, símbolo de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2003.

HARRER, Sebastian. The Theme of Subjectivity in Foucault's Lecture Series L'Herméneutique du Sujet. In: **Foucault Studies**, N° 2, p. 75-96, May 2005

HEIDEGGER, Martin. Fenomenologia e teologia. In: **Marcas do Caminho**. Trad. Enio Paulo Giachini; Enildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Trad. João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2008.

HESCHEL, A. J. **Deus em busca do homem**. São Paulo: Paulinas, 1975.

HICK, John. **Teologia cristã e pluralismo religioso**. São Paulo: PPCIR/Attar, 2005.

JOÃO PAULO II. **Fides et ratio**. Carta encíclica elaborada em 14 de setembro de 1998. Disponível em: <

http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_15101998_fides-et-ratio_po.html > Acesso em: 30 nov 2013.

JONAS, Hans. **O princípio da responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2006.

KIERKEGAARD, Soren. **Diário de um sedutor; Temor e tremor; o desespero humano**. Trad. Carlos Grifo; Maria José Marinho; Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. Trad. Beatriz Viana Boeira; Nelson Boeira. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

KÜNG, Hans. **Teologia a caminho**: fundamentação para o diálogo ecumênico. São Paulo: Paulinas, 1998.

LAFONT, Ghislain. **Imaginar a igreja católica**. Trad. Gilmar Saint Clair Ribeiro. São Paulo: Loyola, 2008.

LIBANIO, João Batista. **Caminhos da existência**. São Paulo: Paulus, 2009.

LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio**: ensaios sobre o individualismo contemporâneo. Trad. Therezinha Monteiro Deutsch. São Paulo: Manole, 2005.

_____. **A sociedade pós-moralista**: o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos. Trad. Armando Braio Ara. São Paulo: Manole, 2005.

- LONGUINI NETO, Luiz. **O novo rosto da missão**: os movimentos ecumênico e evangelical no protestantismo latino-americano. Viçosa: Ultimato, 2002.
- LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. 9. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.
- MACHADO, Roberto. **Foucault, a ciência e o saber**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- _____. **Foucault, a filosofia e a literatura**. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- MARDONES, José María. **A vida do símbolo**: a dimensão simbólica da religião. Trad. Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 2006.
- _____. **El desafío de la postmodernidad al cristianismo**. Santander: Sal Térrea, 1988.
- _____. **Matar nossos deuses**: em que Deus acreditar? Trad. Brás Lorenzetti; Tiago Tadeu Contiero. São Paulo: Ave-Maria, 2009.
- MCSWEENEY, John. Foucault and Theology. In: **Foucault Studies**, No 2, p.117-144, May 2005.
- MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos. **El Dios escondido de la posmodernidad**: deseo, memoria e imaginación escatológica; ensaio de teologia fundamental posmoderna. Mexico: Sistema Universitario Jesuita, 2010.
- METZ, Johann Baptist. **Mística de olhos abertos**. Trad. Inês Antonia Lohbauer. São Paulo: Paulus, 2013.
- MONDIN, Batista. **Os Teólogos da Libertação**. São Paulo: Paulinas, 1980.
- _____. **Os grandes teólogos do século XX**, volume 2: os teólogos protestantes e ortodoxos. São Paulo: Paulinas, 1980.
- MORIN, Edgar. **Ciência com consciência**. Trad. Maria D. Alexandre Maria alice Sampaio Dória. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- MÜLLER-FAHRENHOLZ, Geiko. **The kingdom and the power**: the theology of Jürgen Moltmann. Minneapolis: Fortress Press, 2001.
- MURAD, Afonso. **Este cristianismo inquieto**: a fé cristã encarnada, em J. L. Segundo. São Paulo: Loyola, 1994.
- NIETZSCH, Friedrich W. A gaia ciência. In: **Obras incompletas**. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- NOLAN, Albert. **Jesus hoje**: uma espiritualidade de liberdade radical. São Paulo: Paulinas, 2008.

NUSSBAUM, Martha. **The therapy of desire: theory and practice in hellenistic ethics**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009.

ORTEGA, Francisco. **Amizade e estética da existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

OTTO, Rudolf. **O sagrado: os aspectos irracionais do divino e sua relação com o racional**. Trad. Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007.

PADILLA, C. René. **Missão integral: ensaios sobre o Reino e a igreja**. Trad. Emil Albert Sobottka. São Paulo: FTL-B; Temática, 1992.

PANNENBERG, Wolfhart. **Filosofia e Teologia: tensões e convergências de uma busca comum**. São Paulo: Paulinas, 2008.

_____. **Teologia sistemática – Volume I**. Trad. Ilson Kayser. Santo André; São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2009.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Coleção Os Pensadores.

PEDROSA DE PÁDUA, Lúcia. **O humano e o fenômeno religioso**. Rio de Janeiro: PUC-RIO, 2010.

PINTO, Henrique. **Foucault, Christianity and Interfaith Dialogue**. London: Routledge, 2003.

PORTOCARRERO, Vera. A questão da *parrhesia* no pensamento de Michel Foucault, Pierre Hadot e Martha Nussbaum. In: **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 23, n. 32, p. 81-98, jan./jun. 2011.

PRADO FILHO, Kleber. **Trajetórias para a leitura de uma história crítica das subjetividades na produção intelectual de Michel Foucault**. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. 1998.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **Fim do cristianismo pré-moderno: desafios para um novo horizonte**. Trad. Afonso Maria Ligorio Soares. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2011.

_____. **Recuperar a criação: por uma religião humanizadora**. São Paulo: Paulus, 1999.

_____. **Recuperar a salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã**. São Paulo: Paulus, 1999.

RABINOW, P. (Ed.). **The Foucault reader**. New York: Pantheon Books, 1984.

RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). **Figuras de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

RAHNER, Karl. **Curso Fundamental da Fé**. Trad. Alberto Costa. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

_____. **Experiência del Espíritu**. Madri: Narcea, 1977.

_____. **O cristão do futuro**. Trad. Paulo Arantes. São Paulo: Novo Século, 2004.

RANSOM, John. **Foucault's Discipline: The Politics of Spirituality**. Durham and London: Duke University Press, 1997.

ROCHA, Alessandro. **Espírito Santo**: aspectos de uma pneumatologia solidária à condição humana. São Paulo: Vida, 2008.

ROLDÁN, Alberto Fernando. La Iglesia frente al desafío de la posmodernidad y el pluralismo. In: Revista **Teología y cultura**, año 1, vol. 1, agosto 2004. p. 3-19.

RUBIO, Alfonso García. **Elementos de antropologia teológica**: salvação cristã, salvos do quê e para quê. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. **O humano integrado**: abordagens de antropologia teológica. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. **Unidade na pluralidade**: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2001.

SCHILLEBEECKX, Edward. **História humana**: revelação de Deus. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 2004.

SCHULD, J. Joyce. **Foucault and Augustine**: Reconsidering Power and Love. Notre Dame, Indiana: Notre Dame University Press, 2003.

SEGUNDO, Juan Luís. **O dogma que liberta**: fé, revelação e magistério dogmático. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2000.

SENEILLART, Michel. A crítica da razão governamental de Michel Foucault. Revista **Tempo Social**. São Paulo. 7 (1-2) p. 1-14, outubro de 1995. Disponível em: <

<http://www.fflch.usp.br/sociologia/temposocial/site/images/stories/edicoes/v0712/governo.pdf> > Acesso em: 8 jul 2013.

SINNER, Rudolf. **Confiança e convivência**: reflexões éticas e ecumênicas. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

SOARES, Afonso Maria Ligório (Org.). **Dialogando com Jacques Dupuis**. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 153-177.

_____. **Juan Luis Segundo, uma teologia com sabor de vida.** São Paulo: Paulinas, 1997.

SOBRINO, Jon. **Espiritualidade da libertação:** estrutura e conteúdos. São Paulo: Loyola, 1992.

SUDBRACK, Josef. **Mística:** a busca do sentido e a experiência do absoluto. São Paulo: Loyola, 2007.

TAYLOR, Charles. Foucault on Freedom and True. In: **Political Theory**, vol 12, N°. 2, May 2004, p. 152-183.

_____. **Uma era secular.** São Leopoldo: Unisinos, 2010.

TILLICH, Paul. **A coragem de ser.** Trad. Eglê Malheiros. 3 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

_____. **A era protestante.** Trad. Jaci Maraschin. São Paulo: Ciência da Religião, 1992.

_____. **Dinâmica da fé.** Trad. Walter O. Schlupp. 4 ed. São Leopoldo: Sinodal [s.d.].

TRACY, David. **A imaginação analógica:** a teologia cristã e a cultura do pluralismo. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

TRASFERETTI, José; GONÇALVES, Paulo S. L. (Org.) **Teologia na pós-modernidade.** São Paulo: Paulinas, 2003.

VÁTTIMO, Gianni. **Depois da cristandade.** Trad. Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004.

_____. **O fim da modernidade:** niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental.** 2. ed. São Paulo; Loyola, 2009.

VELASCO, Juan M. **El fenómeno místico.** Madrid: Trola, 1999.

VEYNE, Paul. **Foucault, seu pensamento, sua pessoa.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

_____. Le dernier Foucault et sa morale. In: **Critique**, Paris, Vol. XLIL, n° 471-472, p. 933-941, 1985. Trad. Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: < http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/estudio09/sec_40.html. > Acesso em: 2 mai 2012.

_____. **Quando nosso mundo se tornou cristão (312-394).** Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

VIGIL, José Maria. **Teologia do pluralismo religioso**: para uma releitura pluralista do cristianismo. Trad. Maria Paula Rodrigues. São Paulo: Paulus, 2006.

ZABATIERO, Julio Paulo Tavares. **Fundamentos da teologia prática**. São Paulo: Mundo Cristão, 2005.

_____. O público em “Teologia Pública”. In: Revista **Estudos Teológicos**. São Leopoldo, v. 53, n. 1, jan/jun 2013. p. 74-88. Disponível em: <
http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/viewFile/348/793
. > Acesso em: 30 nov 2013.