

ESPIRITUALIDADE E CORAGEM: O SUJEITO DA PARRHESÍA E O SUJEITO DA ESPIRITUALIDADE POLÍTICA EM MICHEL FOUCAULT*

SPIRITUALITY AND COURAGE: THE SUBJECT OF PARRHESIA AND POLITICAL SPIRITUALITY IN MICHEL FOUCAULT

Fabiano Incerti**

RESUMO

Em tempos em que se constata o aumento vertiginoso pela busca de “conteúdos espirituais” de diferentes ordens, com seus devidos “profetas”, que oferecem, quase sempre de maneira palatável, universal e pouco comprometedor, um receituário de sentido ou de consolo para se enfrentar as crises que assolam o planeta e seus indivíduos, este artigo explora a convergência entre espiritualidade e coragem no pensamento de Michel Foucault, destacando a relevância desses conceitos na constituição ética e política do sujeito. Nesse sentido, o objetivo do texto é analisar quem são os sujeitos da espiritualidade-coragem, aproximando duas figuras centrais no pensamento de Foucault: o parresiasta e o sujeito da espiritualidade política. O artigo conclui que a espiritualidade, tanto na dimensão individual quanto política, é uma prática de coragem que implica uma escolha ética e uma transformação do sujeito. Essa coragem é essencial para o desenvolvimento de uma “espiritualidade política”, capaz de questionar a relação do sujeito consigo mesmo e com a realidade, em busca da constituição de um sujeito outro, de uma ética outra, de um mundo outro.

PALAVRAS-CHAVE: parresía; espiritualidade política; coragem; ética; Michel Foucault.

ABSTRACT

At a time when there has been a drastic increase in the search for “spiritual content” of different kinds, with their appropriate “prophets” who almost always offer a palatable, universal and non-committal recipe for meaning or consolation to deal with the crises that plague the planet and its individuals, this article explores the confluence between spirituality and courage in Michel Foucault’s thought, highlighting the relevance of these concepts in the ethical and political constitution of the subject. As such, it analyzes the subjects of spirituality-courage, bringing together two central figures in Foucault’s thought: the parrhesia and political spirituality. The article concludes that spirituality, in its individual and political dimensions, is a practice of courage that implies an ethical choice and a transformation of the subject. This courage is essential for developing a “political spirituality”, capable of questioning the subject’s relationship with themselves and reality, in the search for other subjects, ethics, and a different world.

KEYWORDS: parrhesia; political spirituality; courage; ethics, Michel Foucault.

* Artigo recebido em 15/09/2025 e aprovado para publicação em 10/11/2025.

** Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Professor do Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUCPR. Email: fabiano.incerti@yahoo.com.

INTRODUÇÃO

A espiritualidade é um tema presente nos últimos escritos foucaultianos. Sendo trabalhado com diferentes ênfases e intensidades a partir de seus cursos do final da década de setenta no *Collège de France*, mas também em conferências, entrevistas e artigos do mesmo período, publicados em várias partes do mundo, o pensador francês aponta para uma série de aspectos que cercam tal noção, correlacionando-a com assuntos que para ele são centrais naquele momento, tais como a política, as artes de governar e a constituição ética do sujeito. Distante da ideia de um produto puramente intelectual ou mesmo de algo meramente físico, a espiritualidade se caracteriza como as transformações que o sujeito opera em si mesmo, a fim de que possa ter acesso à verdade, para que se torne um sujeito da verdade. Verdade essa que abrange a totalidade do indivíduo e que modifica sua forma de ver, de estar e de participar do mundo.

É interessante observar como tal noção de espiritualidade por vezes se entrelaça, de maneira sutil, mas evidente, com outro tema distintivo do pensamento de Foucault: a coragem. Esta, vale considerar, é o objeto central de seu último curso no *Collège de France* em 1984, o qual relacionado à parresía, diz respeito ao como o dizer a verdade implica riscos para quem a enuncia. As últimas aulas de Foucault, dessa forma, não deixam dúvida de que o ponto nevrálgico e mais exigente da parresía é o encontro corajoso da vida com a verdade.

A coragem está presente também um ano antes em seu curso *O governo de si e dos outros*, quando ao analisar o texto de Kant, de 1784, *Was ist Aufklärung*, Foucault (2020b) recorda que para o pensador alemão a máxima do Iluminismo – *Saper eaude* – é a coragem de pensar por si mesmo, saindo da menoridade e aplicando a razão na esfera pública. Como provoca Frédéric Gros (*apud* Foucault, 2010b, p. 345), tais análises do texto kantiano não deixam de apontar para uma atitude corajosa do próprio Foucault, quando questiona “seu próprio lugar no interior de uma herança filosófica, como se anunciasse que, através desses estudos sobre a *parresía*, ele problematizava o estatuto da sua própria palavra e a definição do seu papel”.

Mas será no curso de 1982, *A hermenêutica do sujeito* (Foucault, 2006), que acontecerá um dos encontros teóricos mais ilustrativos do binômio coragem-espiritualidade na filosofia de Foucault. Imerso no conjunto de estudos acerca da noção de cuidado de si (*epimeleia heautô*), ele se volta para o período greco-romano, em especial os dois primeiros séculos da era cristã, indicando que a espiritualidade como modo de ser filosófico, desde uma

leitura ética das práticas de si e da análise detalhada de autores clássicos como Epicteto, Plutarco, Marco Aurélio, Musonius Rufus, entre outros, exige do sujeito um preço a pagar, que é o de colocar em jogo o seu ser mesmo. Trata-se da coragem de fazer de si o objeto da transformação, da mudança de olhar, da conversão, por meio de um conjunto de práticas e procedimentos austeros que incluem exercícios físicos, mas também a escrita, a escuta, a meditação, a leitura e a dietética, que vinculam o sujeito a um modo de vida. É o constante exercício de conformidade entre o pensamento e a ação, fazendo com que a verdade retorne ao próprio sujeito que, incorporando-a, se constitui em alguém capaz de ações retas.

Mas de forma nenhuma a espiritualidade antiga como cuidado de si configura-se numa prática de solidão; pelo contrário, refere-se a um conjunto de relações bem arquitetadas, como, por exemplo, a obrigação daquele que está mais adiantado em sua formação, geralmente com a idade mais avançada, de prestar esse serviço a outrem ou a troca de correspondências entre amigos e parentes, selando laços de amizade ou ainda a criação de um sistema de obrigações recíprocas. Por isso mesmo, esse sujeito é, sobretudo, um cidadão do mundo, membro da comunidade humana, um ser de relações. E tal compreensão não está desvinculada de um compromisso ético. Primeiramente, por se tratar sempre de um convite a agir corretamente, como sujeitos verdadeiros das próprias atitudes, pensamentos e decisões. E por isso, por um lado, ela é uma prática que expande a existência, pois não se trata de isolar-se do mundo, mas de participar plenamente dele. Entretanto, por outro, é também uma atitude limitadora, pois exige o entendimento de como, onde e de que forma mais convém participar. É um preceito estoico de nunca ser perfeito, mas de se buscar, a cada momento, acertar o máximo possível, pois como indica Epicteto (1993, p. 448) “[...] é possível que não se engane mais? Impossível; mas é possível constantemente tender a não se equivocar. Pois seria desejável que, sem nunca relaxar essa atenção, nos afastássemos, pelo menos, de alguns erros”.

É importante considerar, dessa forma, que a espiritualidade nunca se encerra no si mesmo, mas é carregada de uma dimensão política, uma vez que tem no outro a sua medida. É o convite para uma relação de reciprocidade constante entre o interior e o exterior, entre o individual e o coletivo, entre o *logos* e a vida.

Partindo de tais contextos teóricos, um aspecto é, então, intrigante e constitui o objeto de análise deste artigo: quem é, ou quem são os sujeitos dessa espiritualidade-coragem? Para responder a esta pergunta, pretende-se aproximar duas figuras contidas no pensamento de Foucault e que, como um fio vermelho, conectam o antigo e o contemporâneo, a

espiritualidade e a coragem: o parresiasta e o sujeito da espiritualidade política. A primeira delas, desde a filosofia grega, longe de ser uma mera emissora de verdades, faz da parresía uma “expressão pública e arriscada de uma convicção própria”, seja na tribuna diante do povo seja como filósofo perante o príncipe (Foucault, 2010b, p. 346). A segunda, por sua vez, é parte de um povo desarmado, capaz de fazer o regime extremamente armado do Xá, em plena revolução iraniana de 1978, hesitar. Ambas as figuras, a partir de sua força singular e irreduzível e arriscando suas próprias vidas, desafiam os déspotas e colocam os sistemas em perigo.

Nesse sentido, quando se pensa numa ideia contemporânea de espiritualidade, dentro e fora das religiões, há algo que tais figuras podem ajudar a confrontar, a resistir, a transformar. Frente a um tipo de “experiência espiritual” que valoriza, sobretudo, a busca individual de sentido e de bem-estar, desprovido quase sempre de compromissos éticos e políticos – e que responde a um projeto de mundo neoliberal, sofisticado e totalizante, de docilização das mentes e das almas – elas podem “devolver” à espiritualidade seu caráter de coragem; coragem para deslocar o sujeito de uma posição que lhe foi determinada, para então tornar-se um sujeito outro, e coragem para mover o mundo de uma posição que lhe foi determinada, para então construir um mundo outro.

1 O SUJEITO DA PARRESÍA: NEM PROFETA, NEM SÁBIO, NEM PROFESSOR

Ao definir a noção de parresía, inicialmente no debate que se segue à primeira conferência sobre o assunto realizada na Universidade de Berkeley, nos EUA, em outubro de 1983 e depois nas aulas iniciais do curso a *Coragem da verdade* pronunciado no Collège de France em fevereiro de 1984, Foucault opõe o parresiasta a outras três figuras do dizer-a-verdade na Antiguidade: o profeta, o sábio e o professor.

O profeta é aquele que fala em nome de alguém; o porta-voz de um ser poderoso, que faz referência a uma outra realidade. Ele ocupa uma função intermediária, pois a verdade que sai de sua voz não é a palavra dele, e sim de Deus. “Ele endereça aos homens”, como afirma Foucault (2014, p. 15), “uma verdade que vem de outro lugar” e, dessa forma, anuncia algo sobre o futuro e revela verdades ocultas que não estão acessíveis à percepção comum. Disso decorre que, por não falar em nome de si mesmo, a sua fala é sempre enigmática, pois àquele que escuta resta se perguntar se compreendeu; resta interpretar o que foi dito. A sua

autoridade, dessa forma, não tem por base uma atitude de coragem pessoal ao confrontar o poder, mas sim de uma relação de mediação entre o divino e os homens.

O que tem por consequência que a profecia, no fundo, nunca dá uma prescrição unívoca e clara. Ela não diz a verdade nua e crua, e em sua pura e simples transparência. Mesmo quando o profeta diz o que deve fazer, resta ainda se interrogar, resta saber se quem o ouviu compreendeu bem, resta saber se quem o ouviu não permanece cego, resta questionar, hesitar, resta interpretar (Foucault, 2014, p. 16).

Diferentemente do profeta, aponta Foucault, o sábio, por sua vez, fala em nome de si mesmo. Ele não é somente um porta-voz, um intermediário, mas sua palavra – que diz respeito ao ser das coisas e do mundo – está tomada por aquilo que ele é. Por isso mesmo ele está mais próximo do parresiasta do que o profeta. Contudo, uma vez que não se preocupa com os efeitos de sua palavra e de sua sabedoria, uma de suas principais características é que ele é sábio para si mesmo. Como recorda o pensador francês, “ele não é obrigado a falar, nada o obriga a distribuir sua sabedoria, a ensiná-la ou a manifestá-la. É o que explica que, por assim dizer, o sábio seja estruturalmente silencioso” (Foucault, 2014, p. 17).

No pensamento de Foucault, essas duas figuras encontram uma síntese no personagem de Tirésias. Ele recorda, em suas análises acerca da tragédia de Édipo, que na busca pelo culpado pela morte de Laio, o sacerdote cego é a primeira testemunha a ser interrogada pelo rei de Tebas. Contudo, sua presença relutante no palácio revela que de um lado ele é profeta, pois quando se apresenta como o duplo do deus Apolo, ou seja, seu representante sobre a superfície da Terra, sua voz é a voz de Febo e suas palavras proclamam os desígnios determinados pelo deus. Apolo anuncia que há a mancha e que é necessário purificar a cidade; Tirésias, por sua vez, diz quem cometeu a mancha e conclama que ele deve ser caçado.

De outro lado, Tirésias carrega consigo características próprias do sábio. Ao questionar a falta de ação do adivinho em relação à maldição da Esfinge, Édipo indaga sobre os motivos de ele não ter utilizado sua *tékhnē* contra a terrível cantora que devastava Tebas. Contudo, o que o rei de Tebas não consegue compreender, pelo menos não nesse momento da peça, é que o poder de Tirésias é fruto da “inspiração dos pássaros” (Sófocles, 2012, p. 56). Se ele diz a verdade, não é pela *tékhnē*, mas pelo fato de que a verdade o habita e se projeta em suas palavras: “Eu conheço a verdade poderosa!” (Sófocles, 2012, p. 55). Além do mais, essa possibilidade de dizer a verdade sem recorrer a uma *tékhnē* permite que ele fale daquilo que ele faz, de sua arte, utilizando desde uma atitude reflexiva, sobre a qual, voltando-se para

si mesmo, escuta a palavra do deus e torna-se capaz de compreender e de pronunciar a verdade. Verdade essa que ninguém pode obrigá-lo a falar.

O professor, este sim, é o detentor de uma *tékhnē*, de um tipo de saber específico, que foi necessário aprender para se tornar capaz de ensinar a alguém, de transmitir o conhecimento adquirido. Por tal característica, ele tem o “dever de palavra”; o dever de dizer a verdade que sabe para que outro possa aprender, e assim sucessivamente. No entanto, o dizer a verdade do professor não implica assumir riscos. Ao contrário, ele estabelece com aqueles que aprendem um vínculo positivo de saber comum, de uma herança cultural, de uma tradição. Seu papel é o de vincular à sociedade pessoas que ainda não estão integradas.

Afinal, esse técnico tem certo dever de palavra. Ele, de certa forma, tem a obrigação de dizer o saber que possui e a verdade que conhece, porque esse saber e essa verdade estão ligados a toda uma tradicionalidade. Ele mesmo, esse homem da *tékhnē*, não teria podido evidentemente aprender nada e não saberia nada hoje ou pouquíssima coisa, se não tivesse havido, antes dele, um técnico (*teknítes*) como ele que lhe ensinou, de que foi discípulo e que foi seu mestre. E assim como ele não teria aprendido nada se alguém não lhe houvesse dito o que sabia antes dele, do mesmo modo, para que seu saber não morra depois dele, ele vai ter que transmiti-lo (Foucault, 2014, p. 24).

E o parresiasta? Este tem características próprias. Ao compará-lo com o profeta, Foucault estabelece três níveis de diferenciação. O primeiro deles é que o sujeito da parresía fala em nome próprio, pois contida em suas palavras está a sua opinião, o seu pensamento, as suas convicções. E se ambos – profeta e parresiasta – têm a missão de dizer a verdade, é ao último que cabe a responsabilidade de realizá-la com franqueza, pois esta, como recorda Foucault (2014, p. 16), “não tem preço”.

O segundo nível está no fato que o tempo do parresiasta é o presente e, por isso mesmo, sua função não está em ajudar o indivíduo a superar o que o separa de seu futuro “em função de uma estrutura ontológica do ser humano e do tempo” (Foucault, 2014, p. 16), mas, ao contrário, é o de atuar exatamente no que o impede de assumir seu “papel de desvelador”, como algum erro, distração ou dissipação moral, consequência de uma desatenção, de uma complacência, de uma covardia.

Por fim, o parresiasta é aquele que diz tudo às claras, sem enigmas, disfarces, ornamentos retóricos. Suas palavras adquirem, dessa forma, valor prescritivo; nada resta por interpretar! Seu interlocutor tem, sim, uma função, mas que é diferente daquele a quem se dirige o profeta. Enquanto ao consulente cabe a necessidade de decifrar uma mensagem, certamente já submetida a diversas camadas de interpretação, àquele a quem se dirige o

parresiasta compete “a rude tarefa de ter coragem de aceitar essa verdade, de reconhecê-la e dela fazer um princípio de conduta” (Foucault, 2014, p. 16).

Quando colocado lado a lado com o sábio, o parresiasta não tem o direito de se calar, de se manter reservado. Ele é, nas palavras do próprio Foucault (2014, p. 18), “o insuportável interpelador”; aquele que, ao contrário do silêncio e das respostas parcimoniosas do detentor da sabedoria, tem a tarefa, “até o último suspiro”, recebida do deus – a exemplo de Sócrates da *Apologia* – “de interpelar os homens, de pegá-los pela manga, de lhes fazer perguntas” (Foucault, 2014, p. 18). Seu discurso é objetivo e persuasivo, pois em jogo está o dever de qualificar a conduta do outro, de melhorar o estado de ânimo daquele que governa, de melhorar a cidade, a sociedade.

Na análise da parresía, vamos encontrar perpetuamente essa oposição entre o saber inútil que diz o ser das coisas e do mundo, e o dizer-a-verdade do parresiasta que sempre se aplica, questiona, aponta para os indivíduos e situações a fim de dizer o que estes são na realidade, dizer aos indivíduos a verdade deles mesmos que se esconde a seus próprios olhos, revelar sua situação atual, seu caráter, seus defeitos, o valor da sua conduta e as consequências eventuais da decisão que eles viessem a tomar. O parresiasta não revela a seu interlocutor o que é. Ele desvela ou o ajuda a reconhecer o que ele, interlocutor, é (Foucault, 2014, p. 19).

Por fim, o que diferencia a figura do professor para a do parresiasta é que este coloca sua vida em risco pelo que acredita e pelo que diz. Enfrenta o poder, opondo-se à maioria ou à opinião pública, sendo muito mais um agente desintegrador do que integrador. Enquanto o professor trabalha dentro das normas e expectativas sociais para educar e preparar os indivíduos, o parresiasta desafia tais normas e transforma o *status quo* por meio de uma crítica direta e quase sempre provocativa. A autoridade do professor está na sua capacidade de transmitir e mediar o conhecimento de maneira estruturada e aceita pela sociedade, ao passo que a coragem do parresiasta está em sua disposição para enfrentar o poder e arriscar-se por sua franqueza.

O dizer a verdade do técnico e do professor une e vincula. O dizer a verdade do parresiasta assume os riscos da hostilidade, da guerra, do ódio e da morte. E se é verdade que a verdade do parresiasta – [quando] é recebida, [quando] o outro, diante dele, aceita o pacto e joga o jogo da parresía – pode nesse momento unir e reconciliar, isso só ocorre depois de ter aberto um momento essencial, fundamental, estruturalmente necessário: a possibilidade do ódio e da dilaceração (Foucault, 2014, p. 24).

O parresiasta, tal como delineado por Foucault, desloca o eixo da autoridade do saber para o lugar do perigo. Enquanto o profeta, o sábio e o professor operam dentro de estruturas que legitimam suas vozes – seja pela mediação divina, pela contemplação silenciosa ou pela tradição pedagógica – ele rompe com essas garantias institucionais. Sua autoridade, então, não advém de um saber acumulado ou de uma função socialmente reconhecida, mas da coragem de se colocar, de colocar sua própria vida em jogo ao dizer a verdade. Essa disposição para o perigo, para a denúncia franca e desprotegida, faz do parresiasta uma figura que se encontra no limiar; que habita o espaço incômodo entre a ordem estabelecida e a possibilidade de sua transformação.

Essa singularidade, no entanto, não deve ser confundida com heroísmo retórico ou com uma postura de oposição sistemática. É a compreensão, antes de mais nada, que aparresía é uma prática crítica que se exerce no interior de relações concretas de poder e de saber. Ao interpelar o outro, ele não o reduz a um objeto de julgamento, mas o convoca a um processo de autoconhecimento e de autogoverno. Nesse sentido, ela é inseparável do que se poderia entender como uma pedagogia da liberdade, uma vez que não impõe verdades, mas as oferece como ocasião para o exercício de escolha. E é justamente por esse motivo que ela é incômoda, porque exige do interlocutor não apenas escuta, mas decisão; não apenas compreensão, mas ação.

Se a coragem da verdade é, como sugere Foucault, uma forma de resistência ética, então o parresiasta é menos um modelo a ser seguido do que uma figura-limite que convida a repensar a função da crítica na vida social e política e recorda que dizer a verdade não é apenas um ato de linguagem, mas uma prática, primeiro de transformação de si mesmo e, depois, de cuidado com o outro. Em tempos marcados pela banalização da opinião, pela instrumentalização do discurso e pela negação da escuta, a parresía reaparece como um gesto raro e necessário; não porque garanta a verdade, mas porque insiste na possibilidade de dizê-la com coragem.

Ao confrontar o parresiasta com essas outras três figuras da antiguidade, Foucault (2016, p. 83, tradução nossa) chega a uma imagem singular, que “não diz nem o destino, nem o ser das coisas nem a *tékhnē*”, mas “está ligada ao perigo, está ligada à coragem; a coragem de dizer a verdade apesar do perigo”. Por isso é singular no que diz e na situação em que atua. É, dessa forma, o sujeito, ao mesmo tempo, da enunciação e do *enunciandum*, que expressa sua relação pessoal com a verdade com o risco de perder a sua vida, porque considera que seu dever é dizer a verdade para fazer melhor os outros. No jogo parresiástico, recorda Foucault

(2016), quem fala faz uso de sua liberdade e elege a verdade ao invés da mentira, a morte ao invés da vida e da segurança, a crítica ao invés da adulação, o dever ao invés do interesse e do egoísmo.

2 O SUJEITO DA ESPIRITUALIDADE POLÍTICA: ENTRE O SACRIFÍCIO E A ESPERANÇA

De alguma forma, estas características – a singular coragem de dizer e de ser a verdade colocando em risco a própria vida – já são encontradas anos antes, em 1978, quando Foucault debruça suas análises sobre a “revolução iraniana” e dela extrai a noção de espiritualidade política. Tal noção, que se encontra na entrevista “esquecida” concedida por ele ao *Le Nouvel Observateur* em 3 de janeiro de 1979 e publicada somente trinta e nove anos depois pelo mesmo semanário francês, em 8 de fevereiro de 2018, ocorre no contexto do “Affaire Iran”, que abrange 13 artigos jornalísticos encomendados pelo jornal italiano *Corriere de la Sera*. A maioria desses artigos, nos quais o pensador francês discutiu o processo de insurreição islâmica no Irã, foi publicada no mesmo jornal, com outros também aparecendo em diferentes periódicos entre setembro de 1978 e janeiro de 1979.

Andando pelas ruas de Teerã e da cidade sagrada de Qom e entrevistando testemunhas que variavam de especialistas a pessoas comuns, em suas duas visitas ao país, de 16 a 24 de setembro e de 9 a 15 de outubro de 1978, Foucault (2018, p. 23) pôde coletar uma série de informações que, como recorda Soledad Nivoli (*apud* Foucault, 2016, p. 23, tradução nossa),

[...] marcaram não apenas as chaves para entender os avatares e paradoxos do processo de modernização, mas também, entre outras coisas, o significado da religião muçulmana em sua relação com a luta política, as perplexidades implícitas na demanda popular por um governo islâmico e a função aglutinadora dos representantes religiosos, em sua maneira única, de articular publicamente o que estava acontecendo.

O que impressiona Foucault (2010a, p. 241-244) ao pisar no Irã um pouco antes do retorno de Khomeini, é ode se deparar com um movimento que desarmado e aparentemente sem conteúdos e sem meios, e com a capacidade de não se dispersar ou se dividir, tem um único objetivo, dizer “não ao Xá”, fazendo vacilar, dessa forma, um regime extremamente armado.

Não se pretende aqui analisar a participação pública de Foucault no debate que se desenvolveu em torno da política e da religiosidade islâmicas – análises essas que já figuram

de forma frutífera no mundo acadêmico – mas sim entender melhor os possíveis desdobramentos da ideia de espiritualidade política.

À pergunta “o que é espiritualidade”, Foucault (2018, p. 21) responde:

[...] essa prática pela qual o homem é deslocado, transformado, perturbado, até a renúncia de sua própria individualidade, de sua própria posição como sujeito. Não mais ser um sujeito como tem sido até agora, um sujeito em relação a um poder político, mas um sujeito de um conhecimento, sujeito de uma experiência, sujeito também de uma crença. Para mim, essa possibilidade de assegurar a si mesmo a posição de um sujeito que lhe foi fixada por um poder político, um poder religioso, um dogma, uma crença, um hábito ou uma estrutura social, é espiritualidade, ou seja, tornar-se outro além de si mesmo.

Foucault enfatiza que a espiritualidade não é redutível a um corpo doutrinário religioso, mas diz respeito a uma atitude em relação a si mesmo, respondendo, antes de tudo, a um imperativo de autotransformação. A religião pode, de fato, ser um vetor, “um tipo de estrutura acolhedora para formas de espiritualidade”, mas é necessário distinguir claramente uma coisa da outra para evitar o que ele considera “uma salada notável”, “uma marmelada”, “uma confusão impossível” (Foucault, 2018, p. 20).

Vale delimitar aqui, nesse sentido, que a religião, como indica Vernant (1996, p. 898), é uma estrutura social que se exprime numa igreja ou numa instituição particular, a qual implica, por sua vez, num conjunto de rituais e comportamentos codificados, adequado a um corpo de crenças que assumem uma forma particular, enraizadas numa revelação, referindo-se a um livro que mantém um *status* de verdade. Isso quer dizer que o campo da religião tem uma identidade bem definida, diferente de outros tipos de práticas sociais. [...] “para as religiões do livro, os monoteísmos que repousam nas Igrejas organizadas, a separação é clara entre Deus e o mundo, entre um ser absolutamente transcendente e o lugar em que vivemos” (Vernant, 1996, p. 898, tradução nossa).

Nesse sentido, é muito interessante notar como o pensador francês encontrou no Oriente, em uma conexão singular entre espiritualidade e religião, o que parece ter sido enfraquecido no Ocidente – a centelha, o sopro do espírito, que escapando de qualquer ideia de uma consciência ancorada pela ciência ou pela história, apresenta a energia necessária para construir a possibilidade de um ser outro, de um lugar outro. A espiritualidade ocidental, por sua vez, ao longo dos séculos, configurou-se como algo desprovido de um significante, que, às vezes, aprisionado e docilizado por religiões específicas ou servindo como explicação para muitas coisas, perdeu sua energia modificadora e mobilizadora.

Por ser elaborada exatamente num contexto político de insurreição, do qual Foucault não é somente espectador, mas também testemunha e narrador, não surpreende que a noção de espiritualidade que ele apresente adquira um caráter agonístico. Consta-se isso quando indagado a explicar sua expressão “espiritualidade política”, ao que o repórter dá a entender que se daria por satisfeito se ele analisasse pelos menos o primeiro termo, ou seja, a ideia de espiritualidade, o pensador francês responde:

Eu tentava descobrir qual era a força, qual continua sendo a força que atualmente pode se voltar contra um regime pavoroso, terrível, e terrivelmente forte, já que tem um exército e uma polícia absolutamente gigantescas, todo um povo que tem em suas mãos nuas pois não está armado (Foucault, 2018, p. 18).

Não deve passar despercebido na resposta de Foucault que a espiritualidade se coloca diante de todo um campo semântico onde se destacam expressões como “assombroso”, “terrível”, “exército”, “feroz”, “obstinado”, “sacrifício”, “morte”. Diferentemente de um “arranjo de sentimentos agradáveis e de excitações, sem complexidade nem consequências”, como recorda Han ao caracterizar uma das principais buscas da sociedade contemporâneas (Han, 2017, p. 15), a espiritualidade aqui, pelo contrário, é colocada no cômputo da luta. Por isso, talvez seja impossível retirar desse movimento a responsabilidade e o compromisso que ora implicam uma pessoa ora todo um povo, naquilo que Foucault (2018, p. 71) designa como um “jogo entre sacrifício e esperança”. É preciso medir, como dessa forma, o “grau de esperança e aceitação dos sacrifícios que lhe permitirão enfrentar um exército, uma polícia...” (Foucault, 2018, p. 71).

Segue-se, então, que se a espiritualidade é uma prática pela qual um sujeito, dobrando as forças externas, se transforma para ter acesso à verdade, um de seus efeitos particulares no encontro com a dimensão política é tornar-se uma vontade coletiva. Força única, essa vontade rompe com a linearidade histórica e com a compreensão tradicional da revolução, quase sempre redutível a interesses de classe, ideologias e partidos políticos. Trata-se, por isso, muito mais do exercício de “introduzir, na vida política, uma dimensão espiritual: fazer com que essa vida política não seja, como sempre, um obstáculo à espiritualidade, mas seu receptáculo, sua ocasião, seu fermento” (Foucault, 2010a, p. 235).

Imbricado em uma conjuntura religiosa específica, o caso da revolução iraniana mostrou, para o pensador francês (2010a, p. 236), como a espiritualidade foi um catalisador para o anseio de um povo e tornou-se uma ferramenta de resistência e de “impaciência”,

marcando tanto a recusa eloquente, “deste pequeno pedaço de terra cujo solo e subsolo são o cenário de estratégias mundiais” à modernização arcaica ao estilo ocidental implementada pelo regime do Xá; assim demarcando um novo começo para a tradição do povo, guiado, a partir de então, decisivamente pelo Islã.

Ainda que, pouco tempo depois, os resultados se mostrassem paradoxais, uma vez que a revolução, em suas características mais próprias, triunfou e a política pôde ser retomada, Foucault teve uma visão sobre tais eventos que não pode ser subestimada. Ele reconheceu o esgotamento das formas tradicionais de revolução e de religião e, como alternativa, vislumbrou insurreições. Essas insurreições, muitas vezes referidas como “rasgos do tempo”, são caracterizadas pela ausência de armas, ausência de programas e ausência de interesses pessoais ou corporativos.

Nascidas do instante único, raro e intenso do encontro entre o espiritual e o político, explicam como um povo que tem suas mãos nuas e que é capaz de entregar a própria vida devolve à espiritualidade esse traço de novidade, de indocilidade, de inquietude, capaz de romper, primeiramente com a própria subjetividade, para depois desafiar os poderes estabelecidos. E o que há de agudo, pelo menos do lado de uma “insurreição espiritual”, é que ela não deseja tomar o lugar daqueles que governam, mas introduzir os elementos de uma novidade no campo do político.

A espiritualidade política proposta por Foucault figura, dessa forma, na verticalidade do presente. Ela não somente “quebra” ou “escapa” à linearidade histórica ao introduzir novas formas de subjetividades e novas temporalidades, mas, sobretudo, é capaz de romper os esquemas estabelecidos, retirando o sujeito exatamente desse lugar onde ele foi colocado, ou por um poder político, ou por um poder religioso ou por uma estrutura social ou científica. Trata-se de introduzir uma novidade; uma ressignificação na maneira como se experimentam formas de vida outras, religiosidades outras, lugares de experiência e de participação outros. Como ele mesmo afirma: “Todas as grandes reviravoltas políticas, sociais e culturais só puderam efetivamente ter lugar na história a partir de um movimento que foi um movimento de espiritualidade” (Foucault, 2018, p. 21).

E é precisamente dentro da possibilidade de múltiplas relações de poder que a espiritualidade política opera para ele. Uma subjetividade que se constitui como resistência às forças que pretendem condicionar, fixar, estabelecer, tornando-se, antes de tudo, um exercício que perturba a ordem habitual das coisas e pensamentos e que faz o sujeito se mover, mover-se para maneiras sempre provisórias de habitar, ou seja, o lugar das diferenças. Contudo, isso

não acontece agindo sobre a exterioridade das relações de saber-poder, mas, ao contrário, opera no processo de modificação constante de si mesmo que produz singularidades. E estas, por sua vez, nunca devem ser normalizadas, ao contrário, é o exercício de fazer a diferença flexionar, cada vez, a norma.

Deslocar-se, converter-se, modificar-se não são movimentos dados ao sujeito por sua simples condição, ou por um mero ato de conhecimento. É preciso que ele se transforme na própria verdade que ele pagou o preço para adquirir para então consumir o ato político de governar a si mesmo e governar os outros, por vezes, pondo, se preciso, a própria vida em risco.

Por isso, a espiritualidade é comprometedora; é uma coragem da verdade que se traduz numa escolha ética que implica formas diferentes de se relacionar com o trabalho, com o corpo, com a cultura, com a natureza, com o mundo e, certamente, com nós mesmos. Nesse sentido, a espiritualidade se configura em Foucault como uma coragem de reacender, diante das tantas crises e decepções políticas econômicas e humanitárias do século XX e que se estendem até hoje, a possibilidade de pensar e fazer diferente, pois como ele mesmo afirma na entrevista a Farès Sassine no início do verão de 1979, “[...] pode haver, no interior mesmo do nosso tempo e da história, uma abertura, um ponto de luz e de atração que dá acesso, desde este mundo, a um mundo melhor” (Foucault, 2018, p. 52).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Recordando que em tempos de uma tendência progressiva de separação da espiritualidade em relação à religião, na tentativa de dissociá-la de uma perspectiva hegemônica e controladora sobre a vida dos indivíduos, há, ao mesmo tempo, uma inflação no uso da ideia de espiritualidade, a maioria pasteurizada e desengajada. Em um mundo ideal – vendido por *couchings* de toda ordem – que tiraniza um excesso de positividade e que busca incessantemente experimentar sentimentos agradáveis e fluidos, não é difícil associar, de maneira quase mágica, a espiritualidade a uma espécie de harmonia e tranquilidade – uma forma de consolação – que exclui o conflito, o mistério, a insegurança e o medo.

Num escrutínio rápido pelas redes sociais, se constata o aumento vertiginoso pela busca de “conteúdos espirituais” de diferentes ordens, com seus devidos “profetas”, que prometem oferecer, quase sempre de maneira palatável, universal e pouco comprometedora um receituário de sentido ou de consolo para se suportar os tempos convulsionados. Por

vezes, muitos desses conteúdos vêm envoltos por um otimismo ingênuo, e são, quase sempre acrílicos e desmobilizadores de toda forma de resistência ao que está fragilmente dado.

Frente a tal contexto, arrisca-se aqui uma aproximação entre o parresiasta e o sujeito da espiritualidade política, como duas figuras que não agem motivados por interesses estratégicos ou por racionalidades instrumentais, mas por uma ética da verdade que exige coragem para romper com as formas estabelecidas de poder. Ambas se constituem na tensão entre o dizer e o fazer, entre a palavra que desestabiliza e o gesto que reconfigura o campo do possível. E aparresia, nesse sentido, pode ser compreendida como uma prática espiritual no interior da política: não porque transcenda o mundo, mas porque exige do sujeito uma relação consigo mesmo que o habilite a dizer e a ser a verdade. Trata-se, portanto, de uma política da verdade que não se reduz à mera crítica externa, mas que se realiza como forma de vida comprometida com a emergência de novas possibilidades de existência.

Não se trata, aqui, de subestimar o lugar da espiritualidade como fonte de sentido ou como ferramenta para a ressignificação da realidade, dentro ou fora da religião; no entanto, o que nos provoca Foucault com a noção de espiritualidade política é a de perceber que, em seu cadinho, a espiritualidade é, primeiro, a atitude diante de si, de uma prática pela qual um sujeito se transforma para obter o acesso à verdade, e uma vez acesa a passagem do espiritual ao político, torna-se uma irrupção, uma lágrima do tempo, que não pode ser definida na história para assumir uma forma institucional específica, mas como coragem de dobrar as forças do exterior, rompendo as cadeias da necessidade, sacudindo o torpor da história e colocando a vida em risco.

REFERÊNCIAS

BROSSAT, Alain; NASI, Alain. **Interroger l'actualité avec Michel Foucault**. Paris: Eterotopia France/l'Hizome, 2018.

EPICTETO. **Dissertaciones por Arriano**. Madrid: Editorial Gredos, 1993.

FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade. O governo de si e dos outros II**. Curso no Collège de France 1983-1984. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, Michel. **Discours et vérité précédé de la Parresia**. Paris: Vrin, 2016.

FOUCAULT, Michel. **Ditos & Escritos VI. Repensar a política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

FOUCAULT, Michel. **O enigma da revolta**. Entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana. São Paulo: n-1 edições, 2018.

FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros**. Curso no Collège de France 1982-1983. São Paulo: São Paulo: Martins Fontes, 2010b.

FOUCAULT, Michel. **Sublevarse**. Viñadel Mar, Chile: Catálogo libros, 2016.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade da transparência**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

SÓFOCLES. **Édipo-Rei de Sófocles**. São Paulo: Perspectiva, 2012. (Edição bilingue Grego-Português).

VERNANT, Jean-Pierre. **Entre mythe et politique**. Paris: Éditions du Seuil, 1996.