

José Comblin: um teólogo contemporâneo e *parresiasta*

*Edelcio Ottaviani**

Resumo

Este texto versa sobre ontologia crítica do presente, contemporaneidade e exercício do “franco-falar” (*parresía*) na vida e nos escritos do teólogo belga radicado no Brasil, José Comblin. Tem por objetivo jogar um fecho de luz sobre as questões suscitadas pela disseminação da teologia da prosperidade. As noções de ontologia crítica do presente e “franco-falar” (*parresía*) em Michel Foucault e a do contemporâneo do filósofo, Giorgio Agamben, nos levam a ver em Comblin uma referência no seguimento de Jesus e a constituição de um modo próprio de resistência às teologias que nos querem bons, dóceis e úteis à veridicção do mercado.

Palavras-chave: Contemporâneo. “Franco-falar”. Verdade. Liberdade.

José Comblin: a contemporaneous and parrhesiaste theologian

Abstract

This text deals with the critical ontology of the present, contemporaneity and the exercise of frank speaking (*parresía*) in the life and writings of the Belgian theologian José Comblin, resident in Brazil. Its aim is to throw a beam of light upon the questions aroused by the dissemination of the theology of prosperity. The notions of the critical ontology of the present and frank speaking (*parresía*) in Michel Foucault and the notions of the contemporary of the Philosopher Giorgio Agamben lead us to see in Comblin a reference in the following of Jesus and constitution of an appropriate way of resisting the systems of theologies that want us to be good, docile and useful to the veridiction of the market.

Key words: Contemporary. Frank-speaking. Truth. Freedom.

* Doutor em Filosofia (UCL/Bélgica) e mestre em Teologia (PUCSP). Professor do Departamento de Teologia Fundamental (PUCSP). Linha de Pesquisa: Diálogo entre teologia e outros saberes. E-mail: cottaviani@pucsp.br.

José Comblin: un teólogo contemporáneo y parresiasta

Resumen

Este texto trata sobre la teología crítica del presente, contemporaneidad y ejercicio del franco-hablar (*parresía*) del teólogo belga radicado en Brasil, José Comblin. Tiene por objetivo poner luces sobre las cuestiones nacidas por la propagación de la teología de la prosperidad. La comprensión de “ontología crítica del presente” y “franco-hablar (*parresía*)” en Michel Foucault y de “contemporáneo” del filósofo Giorgio Agamben, permite encontrar en Comblin una referencia en el seguimiento de Jesús y la constitución de una manera/modo propio de resistir a las teologías que desean y esperan que las personas sean buenas, dóciles y útiles a veridicción del mercado.

Palabras clave: Contemporáneo. Franco-hablar. Verdad. Libertad.

Introdução

Diz Giorgio Agamben: “O contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro. Todos os tempos são para quem deles experimenta contemporaneidade, obscuros” (AGAMBEN, 2009, p. 62). A singularidade do contemporâneo se manifesta, pois, em sua habilidade particular de neutralizar as luzes que provêm da época para descobrir nela suas trevas: um escuro especial que, paradoxalmente, não está separado dessas mesmas luzes. Agamben abusa das metáforas e analogias para mostrar que a habilidade do contemporâneo se manifesta tanto na abertura para receber, em pleno rosto, o facho de trevas que provém do seu tempo, quanto na adequação do olhar para perceber, ativamente, a luz que brilha na escuridão.

Há pelo menos dois anos esse pensamento tem roçado tanto minhas reflexões quanto minhas ações. Ele orbitou boa parte da minha dissertação de mestrado, intitulada “A busca da verdade no exercício da liberdade”, na qual procurei refletir sobre as especificidades do teólogo contemporâneo, dentre as quais a de se manter crítico em relação às coisas do tempo e espaço em que está inserido. O convite de Agamben – manter os olhos bem atentos para perceber, no escuro do século, o foco de luminosidade, e entrever, nas luzes de seu tempo, a sua íntima obscuridade – tem sido insistentemente dirigido a mim nas jornadas dominicais quando desenvolvo meu ministério pastoral numa igreja centenária no bairro do Brás. Ela está situada bem em frente ao recém-fundado “Templo de Salomão”, da Igreja Universal do Reino de Deus, talvez o maior centro difusor da teologia da prosperidade no Brasil. À noite, a luminosidade desse grandioso edifício contrasta com a penumbra das ruas que, não fosse o som dos andares temerosos e apressados, julgaríamos desertas.

Em duas quadras, não menos do que dez denominações religiosas diferentes disputam, à luz do dia, a atenção dos transeuntes que circulam no

maior corredor de ônibus do país. Há quem diga que é o maior do mundo, mas faltam dados mais consistentes para validar tal afirmação. Esse pedaço de São Paulo, outrora salpicado de indústrias separadas por residências, se viu atravessado por uma intensa atividade comercial que, afugentando antigos moradores e atraindo novos, mescla raças, tecidos e sabores. Verdadeiro microcosmo, o Brás reflete sincronicamente a desconstrução e instituição de paradigmas religiosos, eclesiológicos e teológicos que têm marcado de forma expressiva o mosaico da realidade brasileira atual. Queiramos ou não, gostemos ou não, esses paradigmas religiosos acabam por influenciar a vida social e política do País a ponto de atraírem, como foi o caso em 31 de julho de 2014, as presenças da presidente da República, do vice-presidente, do governador do Estado de São Paulo e do prefeito da Capital numa das quadras desse tradicional e descuidado bairro, próximo da zona central.

Que elementos comuns existem nessa confluência de políticos na inauguração de um dos maiores centros de difusão da teologia da prosperidade? O pensamento de Agamben se torna ainda mais instigante quando nos convida a pensar esse evento por meio de uma pertença e, ao mesmo tempo, uma desconexão em relação à época em que estamos inseridos (cf. AGAMBEN, 2008, p. 58). À primeira vista, somos levados a responder o óbvio: como esse acontecimento se deu às vésperas das principais eleições do País, nenhum político desejaria, naquele momento, estar fora dos holofotes. É uma luminosidade mais do que desejada.

Um olhar mais aguçado, no entanto, não deixaria passar despercebido o escuro nela situado. Em vez de as igrejas cristãs estarem anunciando o modo de ser na verdade de Jesus – que revela a maneira mais *nobre* de governar as coisas, a si mesmo e os outros (cf. NIETZSCHE, *HdH*, § 475, 1987, p. 339) –, não estariam pastores e padres reverberando em suas pregações os valores e o modo de governar dos políticos que cedem à lógica do mercado? Em meio à luminosidade dos altares e dos cultos e missas-shows, os cristãos – em vez de ouvirem as palavras de Jesus, que diz a verdade àqueles que exploram os pobres e fazem do templo um covil de ladrões (cf. Mt 21, 12-13) – não estariam sendo seduzidos pela *veridicção* do mercado?¹ Retomada

¹ Sobre a noção de mercado como lugar de veridicção, consultar a transcrição do curso de Michel Foucault *Nascimento da Biopolítica*, elaborado durante o ano de 1978 e ministrado nos primeiros meses de 1979. Nas aulas de 17 e 24 de janeiro, vemos o filósofo analisar a arte liberal de governar e sua relação com o Estado, em que emerge a via radical utilitarista que procura delimitar a competência do governo e a esfera de independência dos indivíduos, transformando as relações de mercado em *locus* de veridicção. Segundo Foucault, em meados do século XVIII, “os preços, na medida em que são conformes aos mecanismos naturais de mercado, vão construir um padrão de verdade que vai possibilitar discernir nas práticas governamentais as que são corretas e as que são erradas” (FOUCAULT, 2008c, p. 44-45).

pela espiritualidade neopentecostal, que desconsidera as reflexões críticas dos próprios autores bíblicos, como as do livro de Jó, a teologia da prosperidade não questiona a lógica do mercado e seus aspectos perversos e sombrios que legitimam o fosso abissal entre ricos e pobres. Ela simplesmente os reforça. Vai-se à igreja para obter aquilo que é tido como valor comercial e atributo de reconhecimento social. Duplamente pobre é aquele que, além de não dispor de bens materiais, não consegue ter acesso ao que lhe é imposto como valor.

Este texto reflete sobre a contemporaneidade e o franco falar do teólogo belga José Comblin. Sigo o conselho de Agamben e volto-me ao modo de pensar e agir desse teólogo, falecido há pouco mais de quatro anos. Em suas atitudes, busco a inspiração necessária que dê visibilidade aos aspectos sombrios da teologia da prosperidade, reflexo de um sistema econômico e político excludente. Se Michel Foucault aponta Kant (1724-1804) no campo da filosofia e, posteriormente, Baudelaire (1821-1867) no campo da arte e da poesia como pensadores que souberam se manter críticos em relação a seu tempo, fazendo-se contemporâneos, no campo da teologia eu aponto Comblin (1923-2011). A primeira unidade apresenta as noções de ontologia crítica do presente e sua relação com a transgressão e os movimentos de contraconduta. A segunda unidade – referindo-se à contemporaneidade e ao “franco falar” deste último – procura mostrar a constituição de um modo próprio de resistência aos sistemas de poder que nos querem bons, dóceis e úteis à veridicção do mercado. A conclusão, lançando mão da resistência singular do eminente teólogo, quer servir de incentivo àquele que, em sua respectiva denominação religiosa, procura agir de forma crítica aos assaltos da teologia da prosperidade.

I. Ontologia crítica do presente, transgressão e contraconduta nos escritos de Michel Foucault e de José Comblin

Em seu dicionário sobre Foucault, Judith Revel nos lembra que a referência à ontologia se encontra de forma extremamente moderada e em um número bem reduzido de textos que o filósofo francês elaborou ao longo de 30 anos de pesquisa filosófica (cf. REVEL, 2008, p. 99). Não obstante, sua aplicação é bem precisa e intensa. Se, em 1954, a utilização do termo ainda carrega em si a marca da fenomenologia, dez anos depois ela tomará toda uma outra direção a partir da influência de Nietzsche (1844-1900) e Bataille (1897-1962). Na “Introdução” ao livro *Le Rêve et L'Existence*, de Ludwig Binswanger (1881-1966), Foucault levanta a hipótese de que é possível reconsiderar o mundo onírico como mundo próprio, em que o movimento de liberdade do sujeito em direção ao mundo é o ponto originário a partir do qual a liberdade se faz mundo, na medida em que o sonho “coloca às

claras a liberdade mais originária do homem” (FOUCAULT, 2001a, p. 121; tradução nossa)². No entanto, sete anos mais tarde, ao publicar *História da Loucura*, Foucault externará a mudança radical que as leituras de Nietzsche operaram em seu pensamento, liberando-o da ilusão de ver algo originário antes do acontecimento: a loucura compreendida antes de uma história do saber, das práticas e do poder que vão nominando o que é a loucura; os limites entre razão e desrazão. Sob a influência cruzada de Nietzsche e de Bataille, diz Judith Revel (2008, p. 99), “Foucault parece ligar ontologia à experiência da transgressão”. A base para tal afirmação vem de um texto de 1963 intitulado *Préface à la Transgression*, em homenagem a Georges Bataille, no qual Foucault faz a seguinte indagação:

o jogo instantâneo do limite e da transgressão seria de nossos dias a prova essencial de um pensamento da “origem” à qual Nietzsche nos destinou desde o início de sua obra – um pensamento que seria, absolutamente e no próprio movimento, uma Crítica e uma Ontologia, um pensamento que pensaria a finitude e o ser? (FOUCAULT, 2001a, p. 267; tradução nossa)³

Segundo ela, essa dupla dimensão da crítica e da ontologia atravessará inteiramente o projeto *foucaultiano* até tomar, nos últimos anos, a forma de uma “ontologia crítica de nós mesmos” (cf. REVEL, 2008, p. 99-100; tradução nossa). Diogo Sardinha, filósofo português atual, ao analisar as duas ontologias críticas de Foucault – a da transgressão, própria da primeira metade dos anos de 1960, e a da ética, apresentada nos cursos de 1983 – e os dois volumes finais da *História da Sexualidade*, aponta para o contraste existente entre elas. A transgressão implica o esfacelamento do sujeito, sob o princípio da contestação de Blanchot (1907-2009), que, segundo Foucault, não é o esforço do pensamento para negar existências ou valores, mas o gesto que conduz cada um deles aos seus limites. Para Foucault, esse gesto conduz finalmente ao limite no qual se concretiza a decisão ontológica. Contestar (transgredir) significa, portanto, inaugurar no ainda não pensado, no vazio que está além dos modos de ser e dos valores já instaurados, a possibilidade do novo: “é ir até o coração vazio onde o ser atinge seu limite e onde o limite define o ser” (FOUCAULT, 2001a, p. 266; tradução nossa)⁴. Sardinha afirma que a

² “Il met au jour la liberté la plus originaire de l’homme”.

³ “Le jeu instantané de la limite et de la transgression serait-il de nos jours l’épreuve essentielle d’une pensée de l’ “origine” à laquelle Nietzsche nous a voués dès le début de son oeuvre – une pensée qui serait, absolument et dans le même mouvement, une Critique et une Ontologie, une pensée qui penserait la finitude et l’être?”.

⁴ “C’est aller jusqu’au coeur vide où l’être atteint sa limite et où la limite définit l’être”.

ontologia crítica proposta por Foucault nos anos de 1980 se une à ética da qual, nos anos de 1960, se separara. Assim, diz ele, “a ética reaparecerá, nos últimos volumes da *História da Sexualidade*, não mais sob o signo do escândalo ou da subversão, mas, muito mais sob aquele da austeridade e da ascese” (cf. SARDINHA, 2010, p. 177). A ontologia crítica do presente se desenhará, portanto, como busca da medida e exigências de austeridade na formação e proteção de um novo sujeito.

Para Judith Revel, no entanto, embora aparentemente adversas, as ontologias críticas elaboradas por Foucault (nos anos de 1960 e de 1980) aparecem como faces da mesma moeda. Elas não constituem uma teoria, uma doutrina, nem mesmo um corpo de saber que se acumula. Antes, é preciso entendê-las como um *ethos*, uma atitude, “uma vida filosófica onde a crítica do que nós somos é ao mesmo tempo análise histórica dos limites que nos são colocados e prova de sua possível ultrapassagem” (FOUCAULT, 2001b, p. 1396; tradução nossa)⁵. A meu ver, seguindo os passos de Judith Revel, os anos de 1970 constituem o percurso que liga a ontologia crítica como transgressão e a ontologia crítica a constituição de uma subjetividade ética. Se, por um lado, nos cursos *Em Defesa da Sociedade (1975-1976)*; *Segurança, Território e População (1977-1978)*; e *Nascimento da Biopolítica (1978-1979)*; Michel Foucault analisa os mecanismos de poder sobre a vida das populações (biopoder), por outro, ele evidencia a resistência política como afirmação da potência da vida. Essa transgressão política, ao contrário do biopoder que captura, limita e enclausura a potência de vida dos homens, “inaugura, inventa, cria subjetividades, modos de agregação, estratégias de resistência, outras relações consigo mesmo e com os outros” (REVEL, 2008, p. 101; tradução nossa). Nesse jogo, em que exercício de poder e resistência estão intimamente ligados, é que vemos contrastar um modo de ser essencialmente reprodutor e um modo de ser criador de novas formas de vida. É justamente essa produção de um novo modo de ser resistente ao biopoder que Foucault caracteriza como ontologia: “uma biopolítica da resistência que afirma a liberdade intransitiva dos homens bem no seio das relações de poder” (REVEL, 2008, p. 101; tradução nossa).

Mas, qual é a luminosidade que emerge da vida e dos escritos de José Comblin para que o tomemos como inspiração a uma *atitude crítica em relação ao presente* no campo da teologia? Que luzes irradiam seu modo de ser a ponto de aclarar a mente daqueles que, nos cultos religiosos, são sujeitados à veridicção do mercado? Quais são os indícios que fazem dele uma aplicação contemporânea e veraz do seguimento de Jesus, razão de ser de toda

⁵ “Une vie philosophique où la critique de ce que nous sommes est à la fois analyse historique des limites qui nous sont posés et épreuve de leur affranchissement possible”.

prática de evangelização? Para começar a responder a essas perguntas parto da associação entre transgressão/resistência/movimento de contraconduta, feita por Foucault e trabalhada por Comblin em *O povo de Deus* e sua relação com os mecanismos de governamentalidade do poder pastoral. As críticas, embora dirigidas ao governo da Igreja Católica, são pertinentes a todas as outras igrejas que se valem do poder de sedução e da veridicção do mercado para sujeitar e explorar os mais fragilizados em sua trajetória de fé.

1. Poder pastoral, governamentalidade, resistências e transgressão

Ao analisar a noção *Igreja povo de Deus*, como “Igreja de Igrejas, comunidade de comunidades, comunhão de comunhões” (COMBLIN, 2002, p. 360) – recuperada pelo Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965) e explicitada no segundo capítulo da Constituição Dogmática *Lumen Gentium* (sobre o mistério da Igreja) –, nosso teólogo se volta, no décimo capítulo da obra dedicada ao tema, à relação entre os católicos e a instituição, mais particularmente à participação dos leigos no governo de sua igreja. Lembrando que no próprio Concílio houve deliberação, o autor se pergunta o porquê de o novo Direito Canônico reservar aos leigos um direito apenas consultivo e não deliberativo. Amparados na premissa de que a hierarquia é sempre assistida pela ação do Espírito Santo, bispos e sacerdotes atestam que suas decisões não são passíveis de discussão. Nessa lógica, o que se vê, sobretudo, é um fechamento ao diálogo e à comunicação. Num âmbito macroestrutural, Comblin cita os temas da utilização dos contraceptivos artificiais e da ordenação de mulheres, abafados logo após o Concílio. Ele relembra o caso do Sínodo de Santiago (Chile), organizado pelo cardeal Fresno, que desejava que todos os fiéis expressassem suas opiniões e necessidades com toda a liberdade. Às vésperas de sua abertura, os dirigentes receberam “uma instrução romana, secreta, proibindo que se falasse do celibato sacerdotal, dos contraceptivos e da ordenação de mulheres” (COMBLIN, 2002, p. 372), apesar de todos os grupos terem como primeira preocupação esses assuntos. Para ele, esse é um exemplo de que o que realmente interessa aos fiéis está excluído da discussão pela Cúria romana.

Nas páginas seguintes, nosso teólogo analisa alguns cânones do Direito Canônico, dentre os quais o n. 212, § 3, no qual está escrito que os fiéis têm não só o direito, mas o dever de expressar suas opiniões de acordo com “a ciência, a competência e o prestígio que gozam”. Com isso, alega Comblin, o cânone não só deixa vago o sentido do que se entende por esses termos como exclui a multidão de cristãos que participa do conjunto das comunidades ao elitizar o uso da palavra. Ao se referir ao poder centralizado e crescente da Cúria romana, ele escreve:

uma administração tem só uma finalidade: manter-se no poder, salvar seus empregos, aumentar o poder da instituição sem limite com todos os recursos disponíveis. Todas as administrações são assim. Por que uma administração religiosa seria diferente? [...] Na ausência de assembleias eleitas pelo povo para equilibrar um pouco o poder da administração, esta domina sem restrição. (Ibidem, p. 374-375)

Ao pensar numa possível solução para esses e outros problemas, nosso autor aponta para o princípio de colegialidade, também recuperado pelo Concílio: “Bastaria restituir às Igrejas locais tudo o que elas poderiam resolver sozinhas. [...] Os problemas sociais seriam mais bem orientados por assembleias episcopais reunidas em Roma para os problemas universais da humanidade, e em cada continente para os problemas locais” (Ibidem, p. 375). Segundo ele, o elemento-chave na descentralização dos poderes na Igreja Católica está na nomeação dos bispos:

Pode ser que em outras épocas os bispos nomeados por Roma fossem melhores do que os bispos eleitos localmente. Seria o caso hoje em dia? O que vimos das nomeações escandalosas já constitui uma advertência. Mas, o que nos permite um discernimento mais equilibrado é a observação dos resultados: o que fazem e não fazem os bispos nomeados por Roma? Qual é, no momento atual, o sistema de nomeação episcopal que mais responde às exigências dos tempos? Para nós o princípio é: quais serão os bispos mais inclinados a defender a causa dos pobres e dos oprimidos, a fazer a opção evangélica pelos pequenos e humildes, mesmo sacrificando para isso possibilidade de poder ou de grandeza temporal? [...] É verdade que Roma nomeou uma série de bispos que mais tarde protagonizaram Medellín. No entanto, esses bispos foram combatidos, desautorizados e substituídos por outros, que seguiam exatamente o caminho inverso. O caso de Recife é ilustrativo. (Ibidem, p. 378-379)

Para Comblin, as exigências diplomáticas do Estado do Vaticano fazem com que a Santa Sé não possa emitir críticas abertas contra qualquer regime no qual mantém uma representação. Nesse contexto, os bispos devem ficar calados para não atrapalhar a diplomacia. A grande preocupação da Cúria romana passa a ser não mais os pobres e sim o poder da Igreja, “poder adquirido especialmente pelos acordos com governos ou elites econômicas” (Ibidem, p. 379). Em duas páginas, o autor passa pelos acordos da Santa Sé que vão desde a Concordata com o governo de Hitler à ditadura de Pinochet, procurando estabelecer alianças com todos os governos que, ante a ameaça do comunismo, se diziam católicos, por mais opressores que fossem.

Ao refletir sobre a relação entre o clero e o povo, ele lamenta que, apesar dos pequenos avanços dados pelo Concílio, a restauração do modelo

de Cristandade operada no pontificado de João Paulo II, tendo à frente o cardeal Ratzinger, criou uma geração sacerdotal autoritária. As raízes desse modelo, segundo ele, estão no Concílio de Trento, que procurou se armar contra a degradação dos ministros religiosos e os avanços da Reforma Protestante. Assim, o clero ficou encarregado de aplicar as reformas tridentinas. Ele começou a funcionar como a polícia da Igreja, “cuidando para que todos os batizados frequentassem os sacramentos, aprendessem o catecismo e observassem as leis canônicas” (Ibidem, p. 389). Como mediadores da nova religião defendida por Trento, os padres agiam por meio da imposição e do castigo. A hierarquia passou a condenar costumes e tradições, sem nenhuma forma de diálogo. “Foi elaborada uma disciplina na doutrina, nos sacramentos, na moral e na vida paroquial extremamente rigorosa, sem admitir exceções. O clero quis aplicar com rigor e impedir qualquer resistência” (Ibidem, p. 389). O resultado de todo esse sistema de governo foi a implantação de uma distinção radical entre um povo puramente passivo e um clero dotado de todos os poderes:

Enquanto se manteve o poder absoluto dos reis, o clero pôde manter a disciplina pelo menos exterior. Interiormente não sabia o que os paroquianos pensavam. Por exemplo, a confissão anual era obrigatória, e quem não confessasse era denunciado à polícia. No entanto, santo Afonso de Ligório estimava que a maioria das confissões eram (*sic*) sacrílegas. Os paroquianos confessavam-se por medo, mas diziam apenas o que queriam dizer e não confessavam tudo. Sabe-se que com a Revolução Francesa desapareceu o controle da assistência à missa dominical pela polícia. Em poucos meses a participação na missa baixou de 95% para 20%. Esses 20% tinham sido a média normal nos séculos de Idade Média. (Ibidem, p. 390)

A queda brusca do número de católicos praticantes só se deu por causa das resistências. Segundo o autor, no decorrer do século XVIII, as elites intelectuais lutaram para se emancipar da dominação clerical, demonstrando, mais uma vez, que um sistema religioso puramente impositivo não tem nenhuma condição de permanecer durável. O clero usou todos os recursos da sedução e do temor, atraindo e atemorizando, para reter a fuga dos católicos das assembleias dominicais. “Usavam-se os recursos do sacramento da confissão, ou aquilo que se chama de direção espiritual, ou simplesmente o catecismo paroquial” (Ibidem, p. 392-393). Tratava-se de conseguir que a pessoa se entregasse totalmente nas mãos do seu “diretor espiritual”.

Para Comblin, no decorrer dos tempos, o poder pastoral ficou cada vez mais restrito em sua extensão. As mulheres, que tinham grande influência na educação religiosa dos filhos, foram admitidas nas universidades e deixaram

de aceitar a manipulação do poder clerical. Assim, em lugar de ser apelo à liberdade, apelo ao caminho do evangelho com a liberdade de Jesus, a chamada evangelização constituiu-se em manipulação das pessoas nos seus momentos de maior fragilidade (cf. *Ibidem*, p. 393-395).

Ao acompanharmos os trechos desse longo capítulo, embora não tenha em nenhum momento citado o filósofo francês, salta aos olhos a abordagem de questões trabalhadas por Michel Foucault tais como *disciplina, polícia, direção de consciência e o dispositivo da confissão* como instrumentos de ação do poder clerical. Os temas e expressões utilizados por Comblin nos faz lembrar os estudos realizados por Foucault na primeira parte do curso de 1977-1978, *Segurança, Território e População*, em que Michel Foucault analisa profundamente as tecnologias de governamentalidade do poder pastoral. No resumo que fez de seu curso, Foucault afirma que ele teve por objeto a gênese de um saber político, com a intenção primeira de centralizar-se na noção de população e nos mecanismos capazes de assegurar sua regulação. O desenvolvimento das pesquisas o levou ao estudo do “governo” como fio condutor da busca dessa gênese. Os primeiros resultados da pesquisa mostraram que seria necessário, além do aprofundamento da noção, estudar, numa sociedade dada, os procedimentos e os meios postos em ação para possibilitar o “governo dos homens”. Assim, foi realizada uma primeira aproximação em relação às sociedades gregas e romanas, em meio às quais o exercício do poder político não implicava “nem o direito nem a possibilidade de um ‘governo’ entendido como atividade que tem por meta conduzir os indivíduos ao longo da vida, colocando-os sob a autoridade de um guia responsável pelo que fazem e pelo que acontece” (FOUCAULT, 2008b, p. 490).

Ao seguir as indicações fornecidas por Paul Veyne (historiador atual), Foucault é levado à noção *semítica* de poder pastoral exercido por um soberano-pastor, por um rei ou magistrado-pastor de um rebanho humano. Inicialmente motivado pelo estudo das tradições greco-romanas, ele percebe que a associação entre governante e pastor, à exceção de alguns textos arcaicos e de poucos autores da época imperial, não é algo comum. Antes, o ofício do pastor é associado a uma atividade humana quando se trata de caracterizar a tarefa do pedagogo, do médico, do professor de ginástica. O estudo de *O Político*, de Platão, veio a confirmar isso (Cf. *Ibidem*). Assim, conclui Foucault, a temática do poder pastoral se encontra em toda a sua amplitude no Oriente, particularmente na sociedade judaica, e seu estudo será fundamental para compreender o exercício do “poder sobre a vida” na sociedade atual. Ele vai ser caracterizado, assim como é o ofício do pastor, pelo exercício de “um poder sobre todos e cada um” (*Omnes et Singulatim*) (FOUCAULT, 2008b, p. 172).

No tocante à governamentalidade, assim diz Foucault:

Por esta palavra, “governamentalidade”, entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de poder. (FOUCAULT, 2008b, p. 143)

Tanto Comblin quanto Foucault falam de movimentos de revolta em relação ao poder pastoral. O primeiro dá a esses movimentos o nome de “proféticos”, e o segundo, o de “revolta de conduta”. Em ambos, a noção remete à vontade de ser governado de outra forma e por outro governante e, segundo Foucault, movimentos que “também procuram, eventualmente em todo caso, escapar da conduta dos outros” (FOUCAULT, 2008b, p. 257). Dentre todos os movimentos citados por eles, dois merecem de minha parte uma atenção especial: o das beguinhas e o da Reforma Protestante, liderada por Martinho Lutero (1483-1546). Foucault não caracteriza esses movimentos do ponto de vista da desobediência, por ser obediência uma palavra fraca demais para designar movimentos tão expressivos (cf. *Ibidem*, p. 264). A palavra que melhor conviria seria dissidência, mas ela é execrada tanto nos ambientes religiosos quanto nos civis. No entanto, ela expressa o seguinte sentimento:

Não queremos essa salvação, não queremos ser salvos por essa gente e por esses meios. [...] Não queremos obedecer a essa gente. Não queremos esse sistema, em que até os que comandam são obrigados a obedecer pelo terror. Não queremos essa pastoral da obediência. Não queremos essa verdade. Não queremos ser pegos nesse sistema de verdade. Não queremos ser pegos nesse sistema de observação, de exame perpétuo que nos julga o tempo todo, nos diz o que somos no fundo de nós mesmos, sadios, doentes, loucos ou não etc. (*Ibidem*, p. 265)

Por considerar que o termo “dissidência” se localiza em contexto específico e com os inconvenientes que lhe são próprios, Foucault o descarta e opta pelo neologismo “contraconduta”, para deixar livre a análise das condutas “no campo muito geral da política ou no campo muito geral das relações de poder” (*Ibidem*, p. 266).

Como movimento profético, no dizer de Comblin, e de contraconduta, no dizer de Foucault, as beguinhas se notabilizaram por não se enquadrarem nem nos moldes da família patriarcal, nem nos moldes das ordens religiosas.

Eram mulheres de profunda vida espiritual e dedicadas às obras de misericórdia, aos doentes, aos pobres e aos necessitados em geral. Não faziam votos, não tinham propriamente superiores, mas tinham à frente uma “senhorita” que mantinha a organização do grupo, cada uma podendo usufruir de independência na sua casinha. [...] Elas procuravam manter intercâmbio com religiosos ou sacerdotes que se destacavam na espiritualidade e na formação, mas sem depender deles. (COMBLIN, 2009, p. 145)

Ao se referir a elas, na nota 42 da aula de 1º de março, Foucault escreve citando N. Cohn:

No curso do século XIII, as beguinhas se multiplicaram na região do sul da Bélgica, no norte da França, no vale do Reno – em Colônia havia duas mil –, assim como na Baviera e em certas cidades da Alemanha Central, como Magdeburgo. [...] Viviam em família, dos seus bens ou do trabalho pessoal. [...] As beguinhas não exibiam intenções formalmente heréticas, mas aspiravam ferozmente à experiência mística em suas formas mais intensas. (FOUCAULT, 2008b, p. 296- 297)

Marguerite Porete, nascida em 1250 e queimada viva em 1310, escreveu em 1290 *Miroir des âmes simples et anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d’amour* (“Espelho das almas simples e aniquiladas e que vivem somente em querer e desejo de amor”). Segundo Silvana Panciera, historiadora contemporânea, as pessoas simples do povo ficaram completamente transtornadas pela nobreza dessa mulher que subiu ao local da fogueira “por honestidade de amor” (PANCIERA, 2009, p. 94; tradução nossa)⁶. Luc Richir, por sua vez, diz que o gênio de Marguerite foi o de aplicar o espírito erótico provençal ao domínio da espiritualidade (apud ibidem, p. 95). Para o teólogo belgo-brasileiro, “essas mulheres queriam uma renovação da Igreja e, sobretudo, uma reforma do clero deformado pelo sistema feudal” (COMBLIN, 2009, p. 149). Os seus temas preferidos eram “novidade”, “liberdade” e “pobres”. Quanto ao livro de Marguerite Porete, o que suscitava a suspeita “era o clima de liberdade que dele emanava, a ausência de referências a todo aparelho institucional da Igreja como intermediário entre ela e Deus. Ela escreveu e ensinou que, para uma pessoa que já está tão unida a Deus, todo resto perde visibilidade. Está além de todas as determinações do sistema religioso” (Ibidem, p. 149). Aceitando ser queimada viva, Marguerite Porete manteve-se fiel à experiência mística exposta em seus escritos, sem rejeitar a instituição que queria ver reformada.

⁶ “Les gens du peuple sont complètement retournés par la noblesse de cette femme qui monta au bûcher “par honnêteté” d’amour”.

No que concerne a Martinho Lutero e à Reforma Protestante, Comblin afirma que os primeiros protestantes não pretendiam fundar uma nova Igreja. Eles queriam apenas reformar aquela na qual haviam nascido (cf. *Ibidem*, p. 157). “Lutero procurou ser um profeta dentro da Igreja da Cristandade. Mas as suas propostas não foram aceitas e eles foram excomungados” (*Ibidem*, p. 157). Tais quais os movimentos de pobreza do século XII ao século XIV, Lutero e seus seguidores quiseram “uma volta às origens, à Bíblia e ao modo de viver dos primeiros cristãos, denunciando tudo o que foi acrescentado e não era, para eles, conciliável com as origens” (*Ibidem*, p. 158). Para Foucault, a Reforma Protestante foi a forma mais radical das revoltas de conduta, embora, pouco tempo depois, tenha caído nos mesmos mecanismos de controle do poder pastoral exercido pela Igreja Católica (cf. FOUCAULT, 2008b, p. 305-306). Foucault, no entanto, termina sua análise do poder pastoral apontando para os elementos que foram absorvidos desses movimentos de contraconduta tanto na Reforma quanto na Contrarreforma:

A espiritualidade, as formas intensas de devoção, o recurso à Escritura, a requalificação pelo menos parcial do ascetismo e da mística, tudo isso fez parte dessa espécie de reintegração da contraconduta no interior de um pastorado religioso, organizado seja nas Igrejas protestantes, seja na Contra-Reforma. [...] Tanto a Reforma quanto a Contra-Reforma deram ao pastorado religioso um controle, uma influência sobre a vida espiritual dos indivíduos muito maior do que no passado. [...] Por outro lado, assiste-se também, no século XVI, a um desenvolvimento da condução dos homens fora até da autoridade eclesiástica. (FOUCAULT, 2008b, p. 308)

Desse ponto em diante, Foucault vai analisar a transformação secular dos mecanismos e dispositivos do poder pastoral pela razão de Estado. O percurso até aqui serviu para fundamentar o porquê de buscar na vida e nos escritos de Comblin a luz necessária para iluminar o que me parece obscuro no presente: uma ontologia crítica capaz de não sucumbir ao martírio, como a de Marguerite Porete, nem à dissidência a que foram levados Martinho Lutero e seus companheiros. Por ter sabido viver nesse “interstício” que separa o interior do exterior da instituição eclesiástica; por viver a liberdade evangélica; por ter transgredido os limites impostos pelos mecanismos de dominação sem ter sido massacrado por eles, num tempo fora de seu tempo com vistas a um tempo que está por vir; e por fazer uso da palavra veraz; esse teólogo me parece a pedra angular para pensar um modo de manter viva a profecia no interior da instituição eclesial, sem que seja queimado nem execrado por sua Igreja. A próxima unidade destacará alguns momentos que marcaram a constituição desse singular modo de ser.

II. Contemporaneidade e “franco-falar” em José Comblin

Em sua primeira aula do Curso de 1983, intitulado *O Governo de si e dos outros*, Michel Foucault menciona Kant como um filósofo que soube se fazer contemporâneo. O texto que segundo ele mais reflete esse traço de contemporaneidade de Kant é pequeno, eu diria mesmo ínfimo, em relação ao volume de páginas correspondentes às críticas desenvolvidas pelo filósofo. Entretanto, essas seis ou sete páginas não descredenciam em nada o teor das outras questões abordadas. *Resposta à pergunta: O que são as Luzes? (Die Antwortung der Frage: Was ist Aufklärung?)* é um expressivo manifesto segundo o qual a Alemanha (da época de Kant) e as nações que a delimitam não podem se autodenominar efetivamente esclarecidas, ainda que caminhem em direção ao Esclarecimento.

Segundo Foucault, o filósofo alemão inaugura, no campo da filosofia, uma *atitude* propriamente moderna, marcada por uma maneira própria de pensar e de sentir, de agir e de se conduzir, maneira essa que marca uma pertença (*appartenance*) ao seu tempo e que se apresenta como uma tarefa de seu tempo (FOUCAULT, 2001b, p. 1381-1396). Foucault se coloca ao lado dessa atitude crítica de Kant ao indagar:

O que é a atualidade? Qual o campo atual de nossas experiências? Qual o campo atual de nossas experiências possíveis? Não se trata, nesse caso, de uma análise da verdade. Tratar-se-ia antes do que poderíamos chamar de uma ontologia do presente, uma ontologia da atualidade, uma ontologia da modernidade, uma ontologia de nós mesmos. (FOUCAULT, 2010, p. 21)

Monica Maria Muggler (missionária brasileira atual), no livro *Padre José Comblin, uma vida guiada pelo Espírito*, mostra o olhar atento do teólogo para discernir os sinais dos tempos. Jovem padre (1950), ele quis trabalhar em uma paróquia cuja pastoral ele só conhecia dos livros. Ele foi então nomeado vigário para a paróquia Sagrado Coração de Jesus em Bruxelas. Quinze dias não foram precisos para que ele se desse conta de que quase nada do que havia estudado na teologia se verificava na realidade (MUGGLER, 2013, p. 41). A juventude entrava cada vez mais na secularização e o resto da paróquia formava um círculo tradicional sem nenhum interesse teológico. Ele percebeu que havia um fosso entre a fala dos padres e o povo em geral. Diante disso, tentou simplificar sua linguagem e passou a se voltar cada vez mais ao estudo do Evangelho. Esse retorno às Sagradas Escrituras e à difusão da mensagem da Segunda Aliança marcaram profundamente “toda a trajetória de sua vida, de suas obras, das suas conferências e ensinamentos” (Ibidem).

Ele ministrava cursos, escrevia pequenos artigos procurando tornar mais acessível a mensagem libertadora de Jesus à maioria das pessoas. Entretanto, a postura eclesiológica de Pio XII, reprimindo a experiência dos padres operários, que Comblin julgava profética no seio da Igreja Católica, em seu esforço de se aproximar do universo popular, decepcionou o jovem padre, que se perguntava: “como assistir à decadência de uma Igreja condenada a morrer porque não quer se atualizar? Não, não vou dedicar toda a minha vida a isso...” (Ibidem, p. 45). Nesse tempo, a ação católica, fundada pelo padre Joseph Cardijn, começava seu declínio. Decepcionado com uma Igreja autorreferenciada, preocupada com a manutenção de seus privilégios e surda aos apelos do povo, o jovem teólogo se colocou à escuta do Espírito e decidiu partir em missão (MUGGLER, 2013, p. 49).

1. Contemporaneidade em José Comblin

O jovem sacerdote embarcou em Amsterdam no dia 29 de junho de 1958 com destino ao Brasil. Depois de escalas em Lisboa, Recife, Rio de Janeiro, ele aterrissou em São Paulo. Seu ponto de parada, no entanto, era a cidade de Campinas, a mais ou menos 100 quilômetros da capital, onde chegou em 30 de junho de 1958. Michel Schooyans e Carl Laga, seus companheiros, chegaram seis meses depois. Os três foram recebidos pelo bispo que lhes propôs aulas no Seminário Menor e na Universidade Católica de Campinas. Comblin permaneceu naquela cidade por apenas quatro anos, uma vez que o bispo local não lhe oferecera nada mais concreto do que as aulas de teologia no seminário e algumas aulas de filosofia na universidade. Num depoimento enviado a mim, por e-mail, a Prof^a Salma Tannus Muchail, da PUCSP, escreveu:

Fui aluna dele (Comblin) na PUC de Campinas, nos anos de 1959 a 1962, época em que, juntamente com o padre Michel Schooyans, ele iniciava suas atividades no Brasil. Ambos eram professores no curso de filosofia. Em 1959 eu fazia o 1º ano de pedagogia (que contava com mais de 80 alunos) e tive aulas com ele em conjunto com os alunos de filosofia (que contava com uma dezena de alunos). Foi aí que “descobri” o gosto da filosofia e me interessei por mudar de curso. Assim, de 1960 a 1962, agora no curso de filosofia, continuei sua aluna. Nesse período, tive o enorme privilégio de realizar um trabalho que hoje poderia ser denominado de “iniciação à pesquisa”, sob a orientação de Comblin. Por iniciativa dele, escolheu três alunos e nos atendia em um convento (onde era capelão), para conduzir nossos estudos. Fazíamos encontros regulares e cada um de nós tinha um tema de estudo (também escolhido por Comblin). Esse trabalho era inteiramente realizado à parte das atividades do curso de graduação

em filosofia e inteiramente “livre” de notas, presenças, etc., etc. Nem sequer tinha um “nome”. A partir da convivência no curso regular e nos encontros de “pesquisa”, recebi o convite (que veio da parte de Comblin e Schooyans) para estudar na Universidade Católica de Louvain.⁷

Por meio desse breve relato, podemos perceber um traço da personalidade de Comblin: ele soube, num tempo em que a pesquisa científica era incipiente no Brasil, ver o potencial de certos alunos e neles investir para o futuro. Tinha, como diz Agamben, um olhar atento para perceber a luz na escuridão.

Em vez de partir para o Brasil, numa cruzada contra o comunismo, como desejava Pio XII, ele levava em seu coração a esperança de viver uma autêntica experiência do Evangelho entre os pobres. Esse aspecto será recorrente na vida de Comblin e faz lembrar alguns elementos do curso ministrado por Foucault em 1983, *Governo de si e dos outros I*, no qual o filósofo francês aprofunda a arte da *parresía* política, seja na democracia (pela palavra veraz dirigida a muitos), seja na monarquia (pela palavra veraz dirigida ao príncipe), bem como a necessidade que o pensador tem de colocar em práticas (*tà pragmata*) o que se lhe apresentou justo pela reflexão. Nas aulas de 9 de fevereiro (segunda hora) e 16 de fevereiro (primeira hora), Foucault investiga a noção de *logos* e sua relação com o *érgon* filosófico, presente na carta VII de Platão; relembra o relato do filósofo grego ao externar aos amigos de Díon a sua decepção, ainda jovem, com a oligarquia dos 30 tiranos e a restauração democrática instaurada após a queda deles. Não entraremos nos pormenores, mas basta lembrar a que conclusão chegou Platão quando seu amigo Díon o chamou para ser preceptor do jovem Dionísio, filho do déspota Dionísio I, rei de Siracusa. Foucault resume as conclusões do fundador da Academia:

Está claro que ser apenas o filósofo que escreveu *A República*, isto é, quem diz como deve ser a cidade ideal, é não ser nada mais que logos. Ora, o filósofo não pode, em relação à política, ser simplesmente logos. Para não ser simplesmente esse “verbo vazio”, ele tem de ser, de participar, de pôr diretamente mãos à ação (*érgon*). (FOUCAULT, aula de 09 de fevereiro, 2ª hora, 2010, p. 200)

Embora o curso de Foucault nos seduza pela profusão de detalhes e pela erudição de suas pesquisas, basta-nos, por ora, a reflexão que ele faz sobre o momento propício (*kairós*) que fez Platão embarcar à Siracusa, a fim de passar à ação (*érgon*) aquilo que foi elaborado pela *reflexão* (*logos*), assumindo o risco de não agradar o príncipe com seus conselhos, o que efetivamente

⁷ Este e-mail foi enviado a mim em 3 de maio de 2014, às 13:21.

aconteceu. Ele foi preso e depois extraditado. A meu ver, Comblin sempre esteve atento à ocasião propícia (*kairós*) para colocar em prática o resultado de suas reflexões teológicas e não se poupou dos riscos que isso implicava. Desde o início de seu ministério, o vemos atento à voz do Espírito para não deixar escapar o momento favorável de transformar em práticas (*tà prágmata*) o que suas reflexões teológicas, amparadas pelos maiores pensadores da época, julgaram ser mais sensato.

Quarenta e três anos após sua chegada ao Brasil, olhando para trás e se referindo às intuições conciliares presentes na *Lumen Gentium* sobre o papel da Igreja de Cristo no mundo contemporâneo, o autor escreve: “O que significa e o que traz a colegialidade para os problemas da globalização, o desafio do individualismo mundial e o encontro com as grandes religiões do mundo? Qual será o modelo de colegialidade mais indicado para este tempo histórico? (COMBLIN, 2002, p. 363). Em relação ao Concílio Vaticano II, analisando-o 50 anos depois, afirma “que ele havia procurado responder às interrogações e aos desafios próprios ao início da década de 1960, entretanto, ele não tinha respostas próprias aos desafios de 1968” (COMBLIN, 2011, p. 633). As mudanças conciliares, tão importantes para o interior da Igreja, mas tímidas para o mundo contemporâneo, não podiam convencer a nova geração. Vaticano II era totalmente inofensivo, se comparado à revolução cultural iniciada em 1968” (Ibidem). Essa leitura, no entanto, contrasta com a do então jovem e já brilhante teólogo, Joseph Ratzinger. Já cardeal, este recordou alguns dos episódios que se sucederam na *Universidade de Tübingen*, Alemanha. Segundo ele, as aulas na referida universidade sempre foram muito bem aceitas e o contato com os alunos era muito bom. Mas, de repente, um novo espírito permeado de “ideologias fanáticas” penetrou nos ambientes da academia. Segundo Ratzinger, essas ideologias acabaram por resvalar em verdadeiras manifestações contra o cristianismo e até mesmo contra a pessoa de Jesus, que beiravam a blasfêmia. Assim diz Ratzinger: “a mentira tornou-se realmente visível para mim [...] a vontade unânime de servir a fé tinha-se quebrado” (RATZINGER, 2005, p. 63; grifo meu).

Diferentemente de Ratzinger, Comblin viu nos acontecimentos de 68 os sinais de uma nova mentalidade a influenciar as futuras gerações. Soube ver a positividade até mesmo na tenebrosa violência das contestações, manifestando uma resistência inflamada a todo pensamento e governo que se querem totalitários e que impedem a colegialidade nas decisões. Ratzinger, por outro lado, impressionado pelos atos violentos, não conseguiu captar as luzes brilhando na escuridão. Sua reação foi a de designar como uma mentira global as várias facetas do movimento. Às avessas, ele partiu para uma vertente totalitária forçando o alinhamento do pensamento teológico e eclesial

a uma única direção, ou seja, aquela ditada pela Santa Sé, em detrimento do que era pensado e vivido nas igrejas particulares. Em seu afã de preservar a Igreja da “grande mentira”, ele se esqueceu, assim como nos falam Foucault e François Ewald, que o fim de um mundo preconizado por maio de 68 não é o fim do mundo, mas o início de um mundo que está por vir.⁸

2. O “franco-falar” (*parresía*)

Antes de abordar o “franco-falar” (*parresía*) e suas reais implicações no campo da ética e da política, apresento um breve relato que mostra o risco sempre presente de quem ousa ser veraz. Na democracia, há o risco de desagradar à massa e a seus dirigentes; na monarquia, o de ser afastado da presença do soberano. Em ambas, a possibilidade de expulsá-lo de sua terra é fato. Esse episódio diz respeito a uma das pessoas mais queridas e respeitadas por Comblin, o arcebispo de Olinda e Recife, dom Helder Câmara (1909-1999). Nelson Piletti e Walter Praxeles, biógrafos do prelado, relatam o que certamente o Secretário de Estado do Vaticano, Monsenhor Giovanni Battista Montini (1987-1978), futuro papa Paulo VI, contara a dom Helder em 1959. Estes haviam ficado amigos por ocasião da visita de Montini, já cardeal, ao Rio de Janeiro em 1960. O diálogo se passa entre o Secretário de Estado e o então *papa Eugenio* Pacelli (1876-1958):

Certa feita, percebendo que o papa estava se isolando em seu trono, Monsenhor Montini considerou que tinha intimidade suficiente com Pio XII para que lhe pudesse dar uma opinião sincera. Disse, assim, ao Sumo Pontífice: “Santo Padre, o senhor está caindo na solidão...”. A reação de Pio XII foi imediata: “Mas eu ouço todo mundo...”. Sempre muito cauteloso e diplomático, dessa vez Monsenhor Montini *não percebeu que desagradara o Santo Padre e resolveu completar o raciocínio*: “Perdoe-me, Santo Padre! Ouve todo mundo, mas não escuta ninguém”. O Santo Padre não o perdoou. Segundo dom Helder, “o preço do aviso leal, dado em consciência, foi ser *promovido* a arcebispo de Milão, para ser *removido* da Secretaria de Estado [Os destaques são do próprio dom Helder]”. (PELLETTI & PRAXEDES, 2008, p. 195)

8 Se para maioria da humanidade essa crise é ruim e razão de desespero, para Foucault, como para François Ewald, ela é boa porque faz recair sobre o sujeito uma dupla interrogação: primeira, o sujeito ocidental é levado a perceber como sua vontade de verdade, constituída como universal, pode ser particular e dominadora; segunda, em meio à crise, o sujeito ocidental prova a necessidade de se retomar ele próprio, “de se retomar através de sua história e de compreender como o outro, que ele imaginava poder acolher no seio de uma bela racionalidade unificadora, se reivindica, ao contrário, numa alteridade radical ao nosso próprio pensamento”. (EWALD, 1984, p. 95)

Este episódio aponta para o risco do “franco-falar” (*parresía*) e sua distinção da *lisonja*, da *bajulação*.

2.1. O “franco-falar” segundo Michel Foucault

Na aula de 6 de janeiro de 1982, o filósofo francês chamou a atenção de seus interlocutores para a importância que a Grécia clássica atribuía à *epiméleia heautoû* (cuidado de si) e ao *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo). Ele procurava mostrar ‘como’, na tradição filosófica, este conhecer-se a si mesmo acabou se sobrepondo imperiosamente ao cuidado de si mesmo. Como uma espécie de preâmbulo inspirador, Foucault lança mão do diálogo *Alcibiades* de Platão para demonstrar a salutar relação que deve haver entre o conhecimento e a prática de si, sem que, no entanto, um venha a se impor definitivamente sobre o outro. No diálogo *Alcibiades*, a *epiméleia heautoû* e o *gnôthi seautón* alternam-se constantemente, chamando a atenção para aquilo de que o jovem Alcibiades deve primeiramente se ocupar: o governo de si mesmo, como melhor forma de se preparar para o governo dos outros.

Da relação entre conhecimento de si e cuidado de si, passando pela relação entre sujeito e verdade, Foucault envereda pela razão mesma da filosofia que ele qualifica de “espiritualidade”, com seu conjunto de “buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações da existência, etc. que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade” (Ibidem). Essa espiritualidade postula, diferentemente do que se dará no momento cartesiano, que a verdade jamais é dada de pleno direito ao sujeito. Ela postula a necessidade de modificação do sujeito, de sua transformação, de seu deslocamento, tornando-se outro que não ele mesmo para que ele próprio tenha acesso à verdade. Como diz Foucault: “a verdade só é dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o ser mesmo do sujeito. Pois, tal como ele é, não é capaz de verdade” (Ibidem, p. 20). Para Descartes, como para Kant, não é preciso e não pode haver uma conversão do sujeito para que ele tenha acesso à verdade, e se algo lhe é velado, isso se deve aos limites de sua própria razão. Entre os antigos, porém, o acesso à verdade não nos é negado, mas ele se dá pela conversão/transformação do sujeito, para cuja tarefa o mestre é peça fundamental. Na *paideia* grega, não basta alguém que lhe passe instruções, mas faz-se necessária a amizade que engendra a cumplicidade e em meio à qual se dá o “franco-falar” (*parresía*) como acesso à verdade. “Franco-falar”, amizade, catarse e ação política se relacionam de forma dinâmica nessa conversão/transformação do sujeito que deseja ter acesso à verdade para melhor governar. O curso de 1982-1983 (*Gouvernement de soi et des autres*) e o de 1983-1984 (*Le Courage de la Vérité*)

discorrem respectivamente sobre a *parresía* política e a *parresía* entre os cínicos e os cristãos das primeiras comunidades, enfatizando a *atitude corajosa daquele que prega o evangelho*, apresentada como a virtude apostólica por excelência.

2.2. O “franco-falar” (*parresía*) nos escritos e na vida de José Comblin

Ao me debruçar sobre parte de seus escritos dos últimos vinte anos, pude observar pontos de confluência entre sua abordagem e a abordagem *foucaultiana*. Ambas desenvolvem um diagnóstico da realidade em que estão inseridos e recorrem à história para recuperar os saberes sujeitados no passado com vistas a oferecer novas luzes para o presente. É notável a semelhança da linguagem de ambos. Guardadas as diferenças epistemológicas, as considerações teológicas sobre a verdade e a liberdade – inseridas em obras como *Cristãos Rumo ao Século XXI*, *Vocação para a liberdade* e *O povo de Deus* – nos levam a pensar os estudos desenvolvidos por Michel Foucault orbitando o binômio *manifestação de verdade e exercício de poder*. Como vimos, as análises sobre o poder clerical, que se encontram no Capítulo X do *Povo de Deus*, se aproximam muito dos estudos *foucaultianos* sobre o poder pastoral inseridos no curso *Segurança, Território e População*, de 1978. Ambos os escritos nos dão uma dimensão do que pensam os intelectuais contemporâneos a respeito da *governamentalidade* eclesial e seus efeitos negativos na formação de uma subjetividade ética. Não poucas vezes, os mecanismos de governo desencorajam o “franco-falar” (*parresía*) e encorajam a hipocrisia, desestimulam a veracidade e alimentam a lisonja. Há similitudes por parte das análises *comblinianas* a respeito dos movimentos de libertação ao longo da história – ancorados no binômio verdade/liberdade à luz do ‘modo de ser na verdade’ de Jesus – e as formas de resistência em relação à *governamentalidade* eclesial evidenciadas pelas pesquisas *foucaultianas* sobre os movimentos espirituais do século XII e XIII.

A contextualização do percurso de Comblin como missionário em terras latino-americanas mostrou como sua vocação à liberdade estava intrinsecamente comprometida com sua busca da verdade. Para tanto, lançou mão da veracidade e fez de sua língua uma espada afiada. Não poucas vezes foi impedido de pregar ou ministrar palestras pelos prelados em suas dioceses. Sua crítica mordaz do poder clerical em detrimento da participação efetiva dos leigos na condução da Igreja povo de Deus lhe valeu inimizades e angariou antipatias por parte do clero local. Sofreu na carne as consequências de ser o conselheiro de dom Helder Câmara, que foi relegado ao ostracismo pelos militares por mais de dez anos com o apoio da Santa Sé. A publicação de um documento de estudos, que serviria a dom Helder de suporte teórico

para sua participação na Conferência de Medellín, atraiu contra si a força do poder militar que o levaria a ser expulso do Brasil.

Durante o período que viveu em Pernambuco, Talca (Chile) e na Paraíba, Comblin desenvolveu um método de estudo mais comprometido com a realidade e adequado ao exercício do ministério no mundo rural, mais conhecido como “Teologia da Enxada”. Durante sete anos atuou tanto no apoio às iniciativas de dom Helder Câmara, quanto de dom Leônidas Proaño, em Riobamba, no Equador. Dom Leônidas fora o símbolo do compromisso com a causa indígena. O teólogo belga lecionou em Quito, como professor convidado, de 1968 a 1972. Nesse ano (1972), ao desembarcar em Recife, voltando da Bélgica, foi preso pelos militares e encaminhado ao Rio de Janeiro, de onde foi deportado. De março a junho, permaneceu em Bruxelas até seu retorno à América Latina, com a anuência do cardeal Suenens. Depois de passar pelo Equador, onde ministrou cursos em Quito e em Riobamba no mês de julho, se decidiu por permanecer no Chile, onde tinha amigos e um número considerável de bispos empenhados e comprometidos com a Igreja povo de Deus. Atento ao *kairós*, a conjuntura eclesial chilena se lhe apresentou mais promissora para implantar a renovação da Igreja segundo o espírito conciliar e as orientações de Medellín. Seus estudos sobre a Teologia da Revolução (1970), seu engajamento no Vicariato da Solidariedade, em busca do paradeiro e defesa dos presos políticos, suas análises sobre a Doutrina da Segurança Nacional, publicadas em Paris em 1977, fizeram com que sua fama de teólogo revolucionário se espalhasse por toda a América Latina. Permaneceu no Chile até ser expulso pela ditadura de Pinochet, em 1980. Nesse mesmo ano, quando a ditadura militar brasileira começava a mostrar fragilidades, conseguiu voltar ao Brasil, vendo-se obrigado, entretanto, a deixar o país a cada três meses durante seis anos, para renovar seu visto de turista. Em 1986, com a ajuda de dom Paulo Evaristo Arns, por meio da Comissão Justiça e Paz, conseguiu ser anistiado e receber a concessão de residência fixa; somente em 1988, recebeu novamente o visto permanente (MUGGLER, 2013, p. 172).

Desde então, participou de várias assessorias a entidades de formação de lideranças populares no Nordeste e a institutos e faculdades de teologia, bem como a diversos grupos eclesiais e sociais no Brasil e na América Latina. Publicou um número expressivo de artigos e livros de teologia em diálogo com outras áreas do saber. Sua erudição lhe permitia navegar pela teologia com os olhares da antropologia, sociologia, história, filosofia e economia. Seu conhecimento das Sagradas Escrituras arejava os tratados de dogmática e lhe concedia autoridade para criticar os pronunciamentos do magistério, amparados no *Catecismo Universal da Igreja* e no *Direito Canônico*. Depois de passar

mais de dez anos no interior da Paraíba, em Bayeux, mudou-se para Barra, no sertão da Bahia, a convite de dom Luiz Cáprio. Na passagem por Simões Filho, foi acometido de um infarto. A morte, que o espreitara nos anos de chumbo e da qual ele havia se desviado muitas vezes no Brasil e no Chile, o pegou de surpresa numa manhã de domingo. Faleceu aos 88 anos, em 27 de março de 2011. Seu corpo foi enterrado em Soleânea (Paraíba), no Santuário onde se encontram também os restos mortais do padre Ibiapina (1806-1883), cuja dedicação pelos pobres no sertão nordestino ele tanto admirava.

Conclusão

Ao retornarmos ao tema da teologia da prosperidade, deixo a questão: a quem os adeptos desse discurso da teologia da prosperidade estão adorando: a Yahweh ou a Moloch? O livro do Levítico é enfático no proibir o culto a esse deus ao qual o povo de Canaã sacrificava seus filhos (cf. Lv 20,4). A veridicção do mercado não poupa aquele que não lhe oferece lucros cada vez maiores. Devora-lhe as entranhas. Em *Vocação à Liberdade*, Comblin diz que a glória da Igreja Católica latino-americana – e aqui podemos incluir alguns ramos das igrejas protestantes, representados pelos eminentes teólogos Richard Shaull, Rubens Alves e Milton Schwantes – “foi ter sido a primeira a contemplar o problema desta maneira: ajudar os pobres a sair da pobreza pelo próprio trabalho” (COMBLIN, 1998, p. 171). Contrariamente à Igreja Católica europeia, que ensinara aos pobres a resignação, quando eles tinham a possibilidade de conquistar bens materiais, exaltando-lhes a pobreza e permitindo que a burguesia seguisse outros valores, a Igreja Católica latino-americana, por meio das mensagens das Conferências Episcopais de Medellín (1968) e de Puebla (1979), ensinou que a conquista dos bens necessários à vida é fruto de lutas conjuntas dos pobres por melhores condições de habitação, saúde e educação, sobretudo para os jovens. O Moloch dos tempos atuais transformou esses direitos básicos em instrumento de lucro: a saúde foi mercantilizada, assim como a educação. Segundo Comblin,

não é a ideologia que faz a força do neoliberalismo, uma vez que as condições que causa são cada vez mais visíveis, mas a fraqueza e a falta de coordenação entre as nações, e a autonomia adquirida pelas grandes corporações e pelas entidades que governam os capitais. A desintegração do socialismo soviético, as dificuldades do sistema social-democrático são os argumentos invocados para reforçar o valor das profecias. O primeiro liberalismo acabou em horrores sociais. Este novo liberalismo acabará da mesma maneira. (COMBLIN, 1998, p. 179)

Na nota 14 da página 171 desse mesmo livro, ele chama a atenção para o fato de que os cristãos que atuaram entre 1970 e 1990 ainda participavam da mentalidade moderna: “pensavam que a prioridade era a mudança do sistema, por conseguinte, a conquista do poder, e que os pobres se libertariam dando o poder às elites revolucionárias”. Para o teólogo, depois dos fracassos das grandes utopias democráticas ou socialistas, a liberdade e a salvação dos pobres estão na “educação das pessoas para a iniciativa econômica dentro de ambientes protegidos pelo conjunto das nações” (COMBLIN, 1998, p. 182). Mais uma vez há uma convergência nos pontos de vista de Comblin e Foucault: a constituição ética do sujeito, embora suas referências sejam diferentes. Para Foucault, ela se dá num trabalho de si sobre si e nas resistências a todas as relações baseadas na dominação de uns sobre os outros. Como linha de fuga de uma sociedade de controle, no dizer de Deleuze, Foucault aponta para a constituição cuidadosa de si. Essa ideia ele a aprofundou no curso de 1982, *A Hermenêutica do Sujeito*. Eis o porquê, para ele, de a ontologia crítica do presente ser também uma *ontologia crítica de nós mesmos*, ao nos darmos conta do que estamos fazendo de nós mesmos. Para Comblin, essa linha de fuga se encontra, não na alienação religiosa ou na ilusão do mercado, que diz que o bolo precisa crescer para que possa ser dividido, mas na assimilação do modo de ser na verdade de Jesus. Isso ele não só ensinou, mas procurou praticar cotidianamente e nas pequenas coisas. Sua resistência em não ter carro e querer sempre andar de transporte coletivo não se devia a um masoquismo ascético, mas a uma necessidade de sentir com o pobre o que efetivamente é essencial para viver bem. Afinal, só nos incomodamos com o depósito de lixo que se situa próximo ao bairro dos pobres quando não suportamos mais o cheiro do chorume no ar.

A teologia da prosperidade, por sua vez, apela não para a educação e a conscientização, mas para a mágica, para os sinais miraculosos. Ela se esquece de que Jesus recusou realizar milagres quando lhes pediam um sinal para que cressem nele (cf. Mt 16,1-4). Nesse dia, em Magadã, ele não deu sinal algum, pois a cegueira dos fariseus e dos doutores da lei impedia que vissem o que as pessoas mais simples e os pecadores passaram a perceber: que os pobres começavam a ver, a falar e andar por seu próprio esforço (cf. Mt 13, 14-16; Lc 5,17-25). Perdão, fraternidade, partilha, retidão de caráter, defesa do direito dos pobres, eis, segundo Comblin, os grandes sinais realizados por Jesus. Para Foucault, trata-se de atitudes que revelam um cuidado de si e dos outros.

Por fim, creio que a resistência apresentada no “franco-falar” de Comblin demonstra em quem ele confiou. Certamente não é no mercado. É a esse administrador fiel e à sua estirpe que Jesus, por sua vez, confia o seu Reino. Certamente, não será aos adoradores do Moloch atual.

Referências

AGAMBEN, G. **O que é o contemporâneo?** E outros ensaios. Tradução de Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

COMBLIN, J. **Cristãos Rumo ao século XX:** nova caminhada de libertação. São Paulo: Paulus, 1996.

_____. **Vocação para a liberdade.** São Paulo: Paulus, 1998.

_____. **O Povo de Deus.** 2. ed. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. **A Profecia na Igreja.** São Paulo: Paulus, 2009.

_____. Vaticano II. Cinquenta anos depois. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, n. 283, p. 629-641, jul. 2011.

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II (1962-1965). 2. ed. São Paulo: Paulus, 2002.

EWALD, F. O fim de um mundo. In: ESCOBAR, C. H. (Org.). **Michel Foucault:** O Dossier, últimas entrevistas. Tradução de Ana Maria de A. Lima e Maria da Glória R. da Silva. Rio de Janeiro: Taurus, 1984.

FOUCAULT, M. **Dits et Écrits I (1954-1975).** Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 2001a.

_____. **Dits et Écrits II (1976-1984).** Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 2001b.

_____. **Ditos e Escritos II.** Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento. 2. ed. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Tradução Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008a.

_____. **Segurança, Território e População** (Curso no *Collège de France* de 1977 a 1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

_____. **Nascimento da Biopolítica** (Curso no *Collège de France* de 1978 a 1979). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008c.

_____. **A Hermenêutica do Sujeito** (Curso no *Collège de France* de 1981 a 1982). Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **O Governo de si e dos outros I** (Curso no *Collège de France* de 1982 a 1983). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. **A Coragem da Verdade:** o governo de si e dos outros II (Curso no *Collège de France* de 1983-1984). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

GUTIÉRREZ, G. **Job:** parler de Dieu à partir de la souffrance de l'innocent. Traduit de l'espagnol péruvien par Christine et Luc Durban sur le texte revu par l'auteur. Paris: Du Cerf, 1987.

KANT, E. **Resposta à pergunta:** "O que é Iluminismo?". Tradução de André Mourão. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/kant_o_iluminismo_1784.pdf>. Acesso em: 10 abr. 2011.

_____. **Die Antwortung der Frage:** *Was ist Aufklärung?* Annotated by Lisa Countryman. Disponível em: <<http://litgloss.buffalo.edu/kant/text.shtml>>. Acesso em: 10 abr. 2011.

MUGGLER, M. M. **Padre José Comblin**: uma vida guiada pelo Espírito. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2013.

NIETZSCHE, F. **Humain, trop humain**. Texte établi par G. Colli et M. Montinari traduit de l'allemand Robert Rovini. Paris: Gallimard, 1987.

PAGOLA, J. A. **Jesus**: aproximação histórica. Tradução de Gentil Avelino Tritton. Petrópolis: Vozes, 2010.

PANCIERA, S. **Les Beguines**. Namur: Fidelité, 2009.

PILETTES, N.; PRAXEDES, W. **Dom Helder Camara**: o profeta da paz. São Paulo: Contexto, 2008.

RATZINGER, J. (Bento XVI). **Sal da Terra**. O Cristianismo e a Igreja Católica no Limiar do Terceiro Milênio. 2. ed. Tradução Inês Madeira de Andrade. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

SARDINHA, D. As duas ontologias críticas de Foucault da transgressão à Ética. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 33, n. 2, p. 177-192, 2010. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v33n2/v33n2a11.pdf>>. Acesso em: 7 out. 2014.