

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL DOUTORADO**

JOÃO ROBERTO BARROS II

**O CUIDADO DE SI E A FILOSOFIA CRÍTICA
A construção da subjetividade autônoma em Michel Foucault**

**SÃO LEOPOLDO
2012**

João Roberto Barros II

O CUIDADO DE SI E A FILOSOFIA CRÍTICA

A construção da subjetividade autônoma em Michel Foucault

Tese apresentada como requisito parcial
para a obtenção do título de Doutor em
Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade do Vale do
Rio dos Sinos - UNISINOS

Orientador: Prof. Dr. Inácio Helfer

Coorientador: Prof. Dr. Castor Bartolomé Ruiz

SÃO LEOPOLDO

2012

FICHA CATALOGRÁFICA

B277c Barros II, João Roberto
O cuidado de si e a Filosofia crítica: a construção da subjetividade autônoma em Michel Foucault / João Roberto Barros II. – São Leopoldo, UNISINOS, 2012.
257 f.

Orientador: Prof. Dr. Inácio Helfer.

Coorientador: Prof. Dr. Castor Bartolomé Ruiz.

Tese (Doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia. São Leopoldo, BR-RS, 2012.

1. Filosofia. 2. Subjetividade. 3. Crítica. 4. Governamentalidade. 5. Michel Foucault. I. Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. II. Helfer, Inácio. III. Ruiz, Castor Bartolomé. IV. Título.

CDU 194

João Roberto Barros II

O CUIDADO DE SI E A FILOSOFIA CRÍTICA

A construção da subjetividade autônoma em Michel Foucault

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - Unisinos

Aprovado em 29 de Fevereiro de 2012

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Inácio Helfer – Unisinos

Prof. Dr. Castor Bartolomé Ruiz – Unisinos

Prof. Dr. Luiz Rohden – Unisinos

Prof. Dr. Fabián Ludueña Romandini – UBA (AR)

Prof. Dr. Hernán Borisonik – UBA (AR)

Dedico este trabalho a minha esposa, Graciela.

AGRADECIMENTOS

Meus sinceros agradecimentos:

a Deus;

ao Prof. Dr. Inácio Helfer.

ao PPG Filosofia, na pessoa do Prof. Dr. Adriano Brito, por todo o apoio durante este tempo.

aos professores Dr. Castor Ruiz, coorientador deste trabalho, e Dr. Fabián Ludueña;

aos meus tios Fausto e Ingrid, pela companhia sempre agradável nos fins de semana e pelo suporte em tempos difíceis;

a minha mãe, Carmem, e minha irmã, Luiza, pelo incentivo perene;

a minha esposa, Graciela, pelo auxílio e pela compreensão.

RESUMO

O objetivo desta pesquisa é problematizar como os trabalhos de Michel Foucault sobre o cuidado de si e a governamentalidade podem ser lidos como herdeiros da teoria crítica iniciada por Immanuel Kant. A visão de Foucault em relação a Kant, como a pedra inaugural de um novo modo de filosofar sobre a relação entre a verdade e o sujeito, representa uma leitura importante para compreender os escritos de Foucault sobre o cuidado de si e a governamentalidade. A partir de uma análise da influência do poder pastoral na formação da governamentalidade, é possível fazer uma genealogia do cuidado de si como modo de constituição de uma subjetividade não sujeitada. Isto daria condições ao trabalho filosófico de esclarecer as possibilidades atuais da liberdade, interrogando sobre os limites e os poderes que atuam sobre ela. Nesta perspectiva, a obra de Foucault propõe a tarefa de se questionar sobre o presente, objetivando a construção de um *ethos* embasado em uma atitude crítica. Esta tarefa, definitivamente, pode ser encontrada nos textos de Kant sobre a história. Desde esta perspectiva, o modo pelo qual se compreende o trabalho genealógico de Foucault é um pensamento sobre as condicionantes que constroem o pensamento e a ação no presente. Estudar as técnicas de subjetivação permitiu a Foucault evitar enganos ao problematizar a liberdade dentro dos marcos normativos que desembocam na normalização das condutas. Era com esta intenção que Foucault caracterizava o *ethos* filosófico próprio à ontologia crítica do indivíduo em si mesmo como uma prova histórico-prática dos limites que se podem ultrapassar e, portanto, como um trabalho dos indivíduos sobre si mesmos como seres livres. Era já pensando nos limites a serem ultrapassados que Foucault problematizava algumas formas de racionalidade inscritas em práticas ou sistemas de práticas, como forma de discernir certas relações de saber e poder que condicionavam a formação da subjetividade em determinados contextos.

Palavras-chave: cuidado de si, crítica, governamentalidade, Michel Foucault.

RESUMEN

El objetivo de esta investigación es problematizar cómo la obra de Michel Foucault sobre el cuidado de sí mismo y la gubernamentalidad pueden leerse como herederos de la teoría crítica iniciada por Immanuel Kant. Se demostró que la visión de Foucault con relación a Kant, como el pilar de una nueva forma de filosofar acerca de la relación entre la verdad y el sujeto, representa una lectura importante para entender los escritos de Foucault acerca del cuidado de sí mismo y la gubernamentalidad. A partir de un análisis de la influencia del poder pastoral en la formación de la gubernamentalidad, se puede hacer una genealogía del cuidado de sí mismo como un modo de subjetividad no sometida. Con esto se generarían las condiciones que la labor filosófica necesita para identificar las posibilidades actuales de la libertad, interrogando acerca de los límites y poderes que actúan sobre ella. En esta perspectiva, la tarea que se propone Foucault es el cuestionamiento sobre el presente, con el objetivo de construir una ética basada en una actitud crítica. Esta tarea, sin duda, puede encontrarse en los textos de Kant sobre la historia. Desde esta perspectiva, el modo según el cual se comprende el trabajo genealógico de Foucault es un pensamiento acerca de las condicionantes que constriñen el pensamiento y la acción en el presente. Estudiar las técnicas de subjetivación permitió a Foucault evitar malentendidos al problematizar la libertad dentro de los marcos normativos que resultan en la normalización de las conductas. Es con esta intención que Foucault caracteriza el *ethos* filosófico propio de la ontología crítica de nosotros mismos como una práctica de evidenciación histórica de los límites que se han superado y, por tanto, como una obra de los individuos acerca de sí mismos como seres libres. Pensando ya en los límites a ser superados, Foucault problematizó algunas formas de racionalidad inscriptas en prácticas o sistemas de prácticas, como una manera de discernir ciertas relaciones de saber y poder que condicionaban la formación de la subjetividad en determinados contextos.

Palabras-clave: cuidado de sí, crítica, gubernamentalidad, Michel Foucault.

RESUMÉ

L'objectif de cette recherche est de problématiser comment l'œuvre de Michel Foucault sur le soin de soi et la gouvernementalité peut être lue comme héritière de la théorie critique initiée par Emmanuel Kant. La vision de Foucault en ce qui concerne la pensée de Kant, en tant que pierre angulaire d'une nouvelle façon de philosopher sur la relation entre la vérité et le sujet, représente une lecture importante pour comprendre les écrits de Foucault sur le soin de soi et la gouvernementalité. Sur la base d'une analyse de l'influence du pouvoir pastoral dans la formation de gouvernementalité, il est possible de faire une généalogie du soin de soi-même comme un mode de constitution d'une subjectivité non-soumise. Cela permettrait au travail philosophique d'éclaircir les possibilités actuelles de la liberté, en posant des questions sur les limites et les pouvoirs qui ont un effet sur elle. Dans cette perspective, le travail de Foucault propose la tâche d'interroger sur le présent, à fin de construire un ethos fondé sur une attitude critique. Cette tâche peut être certainement reconnue dans les textes de Kant sur l'histoire. Dans cette perspective, le mode dans lequel on comprend le travail de généalogie de Foucault est une réflexion sur les contraintes imposées à la pensée et à l'action dans le présent. Le fait d'avoir étudié les techniques de subjectivation a permis à Foucault d'éviter les malentendus en problématisant la liberté dans les cadres normatifs qui ont comme résultat la normalisation des conduites. C'est avec cette intention que Foucault caractérise l'éthique philosophique propre à l'ontologie critique de nous-mêmes comme une preuve pratique-historique des limites que nous pouvons surmonter et, par conséquent, comme un travail à nous sur nous-mêmes en tant qu'êtres libres. Il pensait déjà aux limites à être dépassées lorsqu'il problématisait certaines formes de rationalité inscrites dans des pratiques ou des systèmes pratiques, comme une façon de discerner certaines relations de savoir et de pouvoir qui conditionnaient la formation de la subjectivité dans certains contextes.

Mots-clés : souci de soi, critique, gouvernementalité, Michel Foucault.

ABSTRACT

The goal of this research is analyzing how Michel Foucault's works on the care of the self and the governmentality can be read as inheritors of the critical theory initiated by Immanuel Kant. The investigative method was centered on the analysis of Foucault's texts, fundamentally using the originals in French. Foucault's vision of Kant's studies, as the basis of a new way to philosophize about the relationship between the truth and the subject, represents an important analysis to understand Foucault's writings about the self care and the governmentality. Starting by an analysis of the influence of pastoral power in the formation of governmentality, it is possible to do a genealogy of the self care as a constitution mode of non-subjected subjectivity. These work conditions would allow philosophers to clarify the current possibilities of freedom, questioning about the limits and powers that act upon it. Under this perspective, Foucault's work faces the challenge of questioning the present, aiming to build an ethos based on a critical attitude. This task can be found definitely in Kant's texts on history. From this point of view, Foucault's genealogic work is understood as a reflection on the limitations that constrain thought and action in the present. Studying the techniques of subjectivation allowed Foucault to avoid misunderstandings while researching the freedom within the regulation frames that result in the behavior regulation. It was with this intention that Foucault characterized the specific philosophical *ethos* for a critical ontology of ourselves as a historical and practical evidence of the limits that we can overcome and, therefore, as a work of us on ourselves as free beings. He was already thinking of the limits to be exceeded when he researched some forms of rationality that were inscribed in practices or systems of practices, as a way to discern certain relations of knowledge and power which conditioned the formation of subjectivity in certain contexts.

Keywords: self care, critique, governmentality, Michel Foucault.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 GOVERNAMENTALIDADE E PODER PASTORAL	34
2.1 GOVERNO PASTORAL E POPULAÇÃO: EIXOS DA GOVERNAMENTALIDADE	39
2.1.1 População: para além do modelo de soberania	40
2.1.2 Pastorado cristão: salvação, sexualidade e <i>apatheia</i>	49
2.1.3 Crítica ao conceito de <i>apatheia</i> em Foucault	68
2.2 <i>EPIMELEIA TON ALLON</i> CRISTÃ: DO INDIVÍDUO CUIDADO PELOS OUTROS	77
2.2.1 Confissão e escrita de si	80
2.2.2 <i>Paroikias</i> cristãs e a negação da <i>polis</i> : biopolítica e pastorado cristão.....	95
2.2.3 Ética cristã da carne e <i>epimeleia ton allon</i>	114
3.1 <i>EPIMELEIA HEAUTOU</i> SOCRÁTICO-PLATÔNICA: ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA COMO ESTRATÉGIA CONTRA A NORMALIZAÇÃO	125
3.1.1 Cuidado de si: relação com a verdade e governo de si.....	125
3.1.2 A relação entre <i>eros</i> e verdade: prática do cuidado de si no <i>oikos</i> e na <i>polis</i>	144
3.2 <i>EPIMELEIA HEAUTOU</i> HELENÍSTICA: AUTOFINALIZAÇÃO E SUPERAÇÃO DE SI.....	157
3.2.1 A universalização da <i>epimeleia heautou</i>	159
3.2.2 Superação de si: conhecimento de si e busca da salvação.	166
3.3 DIREÇÃO DE CONSCIÊNCIA: UM OCIDENTE PASTORAL?	179
3.3.1 A direção de consciência na confissão cristã	181
3.3.2 O governo pastoral característico do Ocidente	190
4 CUIDADO DE SI COMO ATITUDE CRÍTICA	203
4.1 CRÍTICA E HISTÓRIA.....	205
4.2 CRÍTICA E CONTRACONDUTA CRISTÃ.....	215
4.3 EXEMPLOS E TRAJETÓRIA ASSINTÓTICA	227
5 CONCLUSÃO	243

1 INTRODUÇÃO

A heterogeneidade das classificações que têm sido aplicadas ao trabalho de Michel Foucault (1926-1984) é enorme. Ela, por si mesma, constitui uma questão digna de análise. Somente cabe perguntar sobre a classificação do trabalho de Foucault se se tomam em consideração os diversos ângulos mediante os quais é possível abordar sua obra: Estruturalismo, Neomarxismo, Irracionalismo, Fenomenologia historiográfica, genealogia, etc.

Esta pesquisa pretende seguir o método arqueo-genealógico que Foucault definiu para sua forma de fazer filosofia. A arqueologia propõe-se a desvendar as condições de possibilidade pelas quais uma verdade e um discurso são tomados como verdadeiros numa determinada época. Um recorte vertical que, como a arqueologia, junta os restos de verdades não ditas naquilo que está dito para poder compreender por que essas verdades foram aceitas como tais nessa época. O método genealógico, por sua vez, procura reconstruir a historicidade de uma verdade ou uma prática discursiva ou não discursiva, reconstruindo não só continuidades, mas também rupturas.

O primeiro grande risco de um trabalho monográfico sobre a Filosofia deste pensador francês é torná-lo um filósofo estritamente acadêmico, ou seja, convertê-lo em um autor. Este perigo aponta à impressão de que uma tese de doutorado sobre Foucault envolve um exercício teórico que conduz à difícil situação de estar fora do pensamento do principal autor estudado. Isso, por si só, poria o trabalho em dificuldades, já que é um prejuízo incontestável à neutralidade e à objetividade que tanto se espera de uma tese.

Segundo Vázquez García, existem duas maneiras de aproximação aos textos de Foucault: uma aproximação hermenêutica e um enfoque praxiológico. Este é mais afim às Ciências Sociais, enquanto aquele é voltado à Filosofia. Uma “aproximação hermenêutica” que consiste na tentativa de decifrar os textos, estabelecer etapas em sua Filosofia e convergências teóricas com outros autores (VÁZQUEZ GARCÍA, 2000, p. 72). Desde esta perspectiva, interroga-se a contribuição foucaultiana buscando um sentido para sua obra, algo que teria querido dizer, mas que foi insuficientemente expresso ou ficou inconcluso. Busca-se um *logos* subjacente em um conjunto heterogêneo de reflexões.

O enfoque praxiológico no estudo dos escritos tem como propósito considerar os mesmos como uma caixa de ferramentas ou um instrumental conceitual. Nesta perspectiva, os conceitos não são compreendidos como fins em si mesmos, mas como um meio para abordar problemas empíricos específicos.

Cabe advertir que a separação estrita entre a dimensão hermenêutica e a praxiológica poderia acarretar uma desarticulação perigosa. Não é possível alcançar uma compreensão mediana e sustentável dos conceitos que repousam na obra de Foucault sem um uso plausível e significativo dos mesmos, aplicados a casos muito específicos. Portanto, é imperativo que se tome distância de uma hermenêutica que não seja definida como antessala para uma intervenção prática, do mesmo modo deve-se desconsiderar qualquer praxiologia que se julgue autosuficiente.

Nestes termos, optou-se por situar a investigação em um ponto preferencialmente hermenêutico, utilizando o método arqueo-genealógico,

complementado por algumas reflexões praxiológicas que também utilizam o mesmo método de pesquisa.

A arqueologia e a genealogia foucaultiana comportam-se como um pêndulo entre a Filosofia e as Ciências Sociais, às quais podem ser acrescentadas outras disciplinas. No caso da Filosofia, o trabalho de Foucault abarca temáticas concernentes tanto à Epistemologia, quanto à Política, passando pela Ética.

Mais especificamente no caso deste trabalho, o marco teórico está composto pelas investigações éticas e políticas de Foucault. Consiste mais precisamente no cuidado de si como categoria fundamental para compreender a constituição de uma subjetividade não sujeitada pelos mecanismos da governamentalidade.

De nenhuma maneira se busca aqui decifrar a verdadeira natureza da obra de Foucault. O foco desta análise é motivado por uma questão que também foi importantíssima para Foucault: *a pergunta pelo presente*. Este trabalho explora a reflexão ética do pensador como modo de enfrentar problemas que atravessam as sociedades contemporâneas, tal como fez o citado autor.

A proposta consiste em realizar a análise de livros, cursos, conferências e entrevistas legados por Foucault durante mais de três décadas, durante as quais se concentrou no papel da ética dentro das temáticas que serão abordadas no corpo do trabalho. A partir desta opção, esses escritos foram utilizados aqui de maneira mais maleável no que diz respeito às fases de seu pensamento. Isto permitiu percorrê-las de maneira mais transversal, com o propósito de salientar a atualidade da reflexão ética dispersa em seus escritos.

Foi concedida especial atenção às entrevistas, dado que são consideradas peças importantes onde o filósofo realiza uma operação de análise contextual e retrospectiva que está de certa forma velada em seus livros. Também foi dedicada especial atenção aos cursos ministrados no Collège de France a partir de 1978, dentre os quais se destacam *Segurança, Território, População e Hermenêutica do Sujeito*. Neles, percebem-se os deslocamentos de suas análises, mostrando que Foucault não desenvolvia seu pensamento pelo simples abandono de hipóteses e adoção de outras. Ao contrário, suas pesquisas foram feitas mediante experimentação e ensaio.

Finalmente, recorre-se ao material oferecido por diversos comentadores da obra foucaultiana. Esta iniciativa não teve como propósito desenhar familiaridades entre os mesmos, mas a intenção de iluminar a atualidade do pensamento desse autor.

O objetivo principal aqui é argumentar como a obra de Foucault pode ser considerada um trabalho crítico que está na esteira do pensamento de Immanuel Kant (1724-1804). Com relação a este objetivo, a ênfase da análise estará sobre os textos de Foucault publicados entre a segunda metade da década de 1970 até seus últimos escritos publicados. Quanto aos textos de Kant, a ênfase será orientada aos textos sobre a história. O trabalho investigativo estará delimitado na transição da temática do poder para a temática da subjetividade. Isto é, o foco deste estudo será a questão da subjetivação com vistas à constituição de uma subjetividade autônoma.

Malgrado a grande dispersão mencionada anteriormente, todo o projeto filosófico de Michel Foucault pode ser descrito em termos de uma genealogia

constituída por três eixos: 1) uma ontologia do indivíduo em si mesmo em relação com a verdade; 2) uma ontologia histórica do indivíduo em si mesmo em suas relações no campo do poder; e 3) uma ontologia histórica do indivíduo em si mesmo em suas relações com a moral (CASTRO, 2011a, p. 172). A leitura da obra de Foucault aqui apresentada está situada na imbricação da ontologia do indivíduo em si mesmo em sua relação com a moral e com o poder. Com esta postura investigativa, tanto a governamentalidade como o cuidado de si têm um peso importante, na medida em que são tomados como eixos temáticos destinados à ontologia crítica do indivíduo em si mesmo e de seu presente.

Esta perspectiva pode ser lida desde o texto escrito por Foucault para servir como introdução à sua tradução da *Antropologia de um ponto de vista pragmático* de Kant. Neste texto ele afirmava,

A arqueologia do texto, se fosse possível, não permitiria ver nascer um “*homo criticus*”, cuja estrutura diferiria no essencial do homem que o precedeu? Isto é, *A Crítica*, em seu caráter próprio de “propedêutica” da Filosofia, acrescentaria um papel constitutivo ao nascimento e ao devir das formas concretas da existência humana. Haveria certa verdade *crítica* do homem, filha da crítica das condições de verdade (FOUCAULT, 2009a, p. 41).

Em 1984, Michel Foucault inscreveu-se na tradição crítica da Filosofia inaugurada por Immanuel Kant ao escrever um verbete para um dicionário de Filosofia. Ao definir seu projeto de uma História crítica do pensamento, Foucault afirma que “a questão é determinar aquilo que deve ser o sujeito, a quais condições ele está submetido, que estatuto ele deve ter, qual posição ele deve ocupar no real

[...]; trata-se de determinar seu *modo de subjetivação*” (FOUCAULT, 2001a, p. 1.451). Problematizando os modos de subjetivação, apareceu um ceticismo sistemático diante de categorias universais, um ceticismo que buscava constatar o conteúdo variável dessas categorias conforme o tempo e as circunstâncias. Ao final do mencionado verbete, Foucault relaciona os modos de subjetivação ao governo dos indivíduos, ao considerar que as diversas formas de governo implicam técnicas e procedimentos destinados a formar, dirigir ou modificar a maneira com que se conduzem (FOUCAULT, 2001a, p. 1.454)¹.

Em um curso sobre o texto de Kant, *O que é o Iluminismo?*², Foucault faz uma distinção entre duas linhas da tradição crítica inauguradas por Kant: a primeira Foucault denomina “analítica da verdade” (FOUCAULT, 2001a, p.1.506; 2007a, p. 68). A analítica da verdade pergunta-se pelas condições de possibilidade do conhecimento verdadeiro, o que levou a que esta tradição crítica tenha se forjado principalmente como reflexão sobre o pensamento científico e sua história. A crítica como atividade meramente especulativa ou atenta apenas às ideias puras está nessa esteira de pensamento. Nesta tradição, ele localiza as três obras críticas de Kant (*Crítica da Razão Pura*, *Crítica da Razão Prática* e *Crítica da Faculdade de Julgar*), alegando que se trata de obras que estão mais preocupadas com a definição das condições de possibilidade do conhecimento verdadeiro, da ação reta e do juízo racional.

¹ Para uma crítica à inserção da obra de Foucault na teoria crítica, cf. HABERMAS, Jürgen. **Discurso filosófico da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002; e HONNET, Axel. **Crítica del poder**. Madrid: Ed. António Machado, 2009.

² As traduções *O que é a crítica?*, *Seminário sobre o texto de Kant “Was ist Aufklärung?”* e *O que é a Ilustração?* serão citadas como FOUCAULT, 2007a, referente ao volume *Sobre la Ilustración*.

Foucault rejeita esta primeira tradição para inscrever-se em uma segunda, que é denominada por ele “ontologia do presente” (FOUCAULT, 2001a, 1.507; 2007a, p. 69). Para ele não é tão importante seguir o projeto transcendental quanto dar continuidade ao projeto crítico sobre o questionamento a respeito do próprio *eu* relacionado ao entorno que o cerca. Esta preocupação é encontrada nos escritos de Kant sobre a história.

Kant sustenta em seu opúsculo *O que é o Iluminismo?* a necessidade de que se deixe a minoridade quanto ao uso do próprio entendimento. A partir deste mote kantiano, Foucault encontra sua trajetória crítica, mais afim aos textos pós-críticos, onde a afinidade com o método genealógico é realmente plausível. “[...] se a reflexão kantiana era saber os limites que o conhecimento deveria renunciar a ultrapassar, parece que hoje a questão crítica deve ser convertida em questão positiva” (FOUCAULT, 2001a, p. 1.393; 2007a, p. 91).

Segundo Foucault, a atitude crítica coloca as seguintes perguntas: o que é a atualidade? Qual é o campo atual das experiências possíveis? Quais são os limites que condicionam as experiências? O que é esse hoje no qual se pensa, se conhece, se tem acesso ao conhecimento e se desenvolve uma moral e uma política? Quais são as condições de possibilidade para a formação de um *ethos* crítico baseado na atitude de modernidade? Estas condições concernem simultaneamente aos limites do presente e às possibilidades de construção do futuro.

Nestes termos, não se trata de uma analítica da verdade, mas de uma ontologia do presente e do indivíduo em si mesmo. Trata-se de um projeto crítico

que toma forma com a opção de deslocar o sujeito transcendental do núcleo da crítica e pôr em seu lugar a formação da subjetividade.

[...] estas investigações não estarão orientadas, retrospectivamente, ao 'núcleo essencial de racionalidade' que se pode encontrar na *Aufklärung* e que se teria que salvar a todo custo; estarão orientadas 'aos limites atuais do necessário': quer dizer, àquilo que não é ou já não é indispensável para a constituição de nós mesmos como sujeitos autônomos (FOUCAULT, 2001a, p. 1.391; 2007a, p. 88).

Se se fizer um paralelo entre a obra de Kant e Foucault, encontrar-se-ão autores como François Ewald, que indica o modo pelo qual o primeiro capítulo de *Vigiar e Punir* é uma réplica, no que concerne à análise do poder, à *Estética transcendental da Crítica da Razão Pura*. Estabelecendo este paralelo, as disciplinas para Foucault assumem o mesmo papel que o tempo e o espaço para Kant (EWALD, 1975. p. 1.261).

A pergunta antropológica feita por Foucault é tributária da obra de Kant, mas para sair do sonho kantiano da *Antropologia*, Foucault faz uma crítica dirigida aos limites impostos à subjetividade. Ditos limites são estudados desde *As Palavras e as Coisas* nos jogos de verdade encontrados nas instituições ou nas práticas de controle, nas quais o indivíduo vai se definindo como indivíduo que fala, que vive e trabalha (FOUCAULT, 2001a, p. 1.528).

O pensamento crítico, entendido sob os matizes de uma ontologia do presente, trata de problematizar os limites antropológicos, limites delimitados pelos

saberes constituídos. A ontologia do presente trata de conhecer os limites que definem a subjetividade e tenta mostrar seu caráter histórico.

O questionamento sobre o que se é é posto no tempo presente, segundo as condições históricas que são dadas ao indivíduo (FOUCAULT, 2001a, p. 1.633). Nasceria, assim, “certa verdade crítica do homem”. Esta verdade seria fruto de uma análise sobre o nascimento e o devir das formas concretas da existência humana, que seria nada mais que uma “crítica das condições de verdade” (FOUCAULT, 2001a, p. 41). Com essa pretensão, a Filosofia comunicar-se-ia com as ciências do homem mediante a atitude crítica.

Uma ontologia do presente tem sua nascente na *Aufklärung* na medida em que se trata também de investigar as alterações da liberdade em uma história da razão, de forma que seja possível identificar os mecanismos concretos que limitam a liberdade. Isso daria condições ao trabalho filosófico de tomar consciência das possibilidades atuais da liberdade, interrogando sobre os limites e os poderes que atuam sobre ela (FOUCAULT, 2001a, p. 433).

A *Aufklärung* é “nosso mais atual passado”, contudo uma crítica da razão em geral não faz mais sentido (FOUCAULT, 2001a, p. 856). Foucault vê em Kant a pedra inaugural de um novo modo de filosofar sobre a relação entre a verdade e o sujeito (FOUCAULT, 2001a, p. 442). Ou seja, deixando os parâmetros doutrinários da Filosofia de Kant, Foucault trata de estudar as múltiplas versões da constituição da subjetividade de acordo ao conjunto de regras de produção da verdade. Para empreender uma história dos modos de subjetivação, Foucault pretende, simultaneamente, fazer uma crítica à noção tradicional de sujeito, aquela segundo a

qual o sujeito é capaz de constituir o objeto de conhecimento. O sujeito dotado de categorias transcendentais que dão forma aos objetos e que foi capaz de dar forma a si mesmo, como objeto de conhecimento, deve ser superado.

Este projeto crítico de Foucault pode ser caracterizado também como um herdeiro não convencional do projeto kantiano. Um herdeiro que se atreve a ser infiel, mas que reconhece sua dívida no sentido mais positivo que é o de continuar uma tarefa. Para Foucault, a tarefa à qual tratou de dar continuidade foi o questionamento sobre o presente, objetivando a construção de um *ethos* embasado em uma atitude crítica. Esta tarefa, definitivamente, pode ser encontrada nos textos de Kant sobre a história.

Desde esta perspectiva, o modo pelo qual se compreende o trabalho genealógico de Foucault é um pensamento sobre as condicionantes que constroem o pensamento e a ação no presente. Se se aceita que a genealogia é um método investigativo que compara o passado com o presente e que, por sua vez, a crítica visa à comparação do presente com o futuro³, então se observam dois períodos da trajetória foucaultiana nos quais o presente é um foco de reflexão permanente.

De acordo com o que se pode observar em *A verdade e as formas jurídicas*, o valor da genealogia está inscrito nessa premissa segundo a qual o conhecimento não é natural (FOUCAULT, 2003, p. 17). Quando se aborda a genealogia de Foucault, o que sobressai é a ideia de pensar a história como uma estratégia *sui generis* na medida em que ela permite desnaturalizar muitas das categorias

³ Esta foi uma distinção exposta por Judith Revel, em um seminário sobre Foucault ditado em novembro de 2011 no Centro Franco-Argentino de Altos Estudos em Buenos Aires – AR.

filosóficas que são trabalhadas por Foucault no âmbito da história da sexualidade. Um exemplo é todo o trabalho da *História da sexualidade*, que pretendia pôr em questionamento o papel da sexualidade no que concerne à formação da subjetividade. O que ele pretendia demonstrar é que toda a naturalização em torno da sexualidade é artificial, que é uma construção e que seu sentido é contingente.

Estudar as técnicas de subjetivação permitiu a Foucault evitar os enganos de problematizar a liberdade dentro dos marcos normativos que desembocam na normalização das condutas.

As técnicas de si, que permitem aos indivíduos efetuar, sozinhos ou com a ajuda de outros, certo número de operações sobre seus corpos e suas almas, seus pensamentos, suas condutas, seu modo de ser; de se transformarem a fim de alcançarem certo estado de felicidade, de pureza, de sabedoria, de perfeição ou de imortalidade (FOUCAULT, 2001a, p. 1.605; 2010a, p. 1.071).

Será priorizado o estudo de duas técnicas de si: o 1) exame de consciência e a 2) confissão. A escolha destas duas técnicas deve-se ao papel significativo que assumem na obra de Foucault. Em muitos de seus estudos sobre a governamentalidade, o poder pastoral e o cuidado de si, Foucault trabalha minuciosamente estas duas técnicas como modos privilegiados para a constituição da subjetividade.

O exame de consciência é situado por Foucault no contexto do cuidado de si grego e helenístico. Nestes contextos, a técnica de si consistia no autoexame que o indivíduo fazia de seus pensamentos, sentimentos e emoções. Era um exercício de

si que poderia ser feito em solidão ou acompanhado de um diretor de consciência. O exame de consciência foi uma prática bastante difundida nos períodos grego e helenístico. Estava presente em diversas escolas filosóficas, dos pitagóricos aos cínicos.

É possível identificar algumas modalidades dessa técnica de si nos textos de Foucault. Contudo, de forma geral, o exame de consciência foi assemelhado ao cuidado médico, na medida em que se considerava que os males do corpo e da alma se comunicavam entre si, conforme está no terceiro volume da *História da Sexualidade* (FOUCAULT, 1984a, p. 79; 2010b, p. 66). Da mesma maneira que o médico cuidava das chagas físicas, o indivíduo que realizasse um acurado exame de consciência poderia curar ou mesmo prevenir males maiores que pudessem afetar suas emoções e pensamentos, ocasionando, por fim, um desvio moral.

Com o exame de consciência o indivíduo objetivava controlar melhor os “movimentos involuntários da alma” e, assim, alcançar um melhor “equilíbrio” da mesma (FOUCAULT, 1984a, p. 76; 2010b, p. 63). Estes movimentos perturbadores da alma estavam relacionadas a certa perturbação das paixões que impediam os indivíduos de progredirem no aperfeiçoamento moral (FOUCAULT, 1984b, p. 77; 2010b, p. 64).

Nos escritos de Foucault, o exame de consciência praticado por Sêneca consistia em um tipo de prova de si mesmo. Com este método, o praticante desta técnica tentava pôr a prova as primeiras impressões do que ocorria ao seu redor. Era um exame que contrapunha as regras a serem observadas e as ações

realizadas. Foucault apresenta, na *Hermenêutica do sujeito*, estas perguntas para exemplificar esta modalidade de exame:

Em que medida, até que ponto sou efetivamente alguém capaz de ser idêntico como sujeito de ação e sujeito de verdade? E ademais: até que ponto as verdades que conheço e que comprovo conhecer, porque as recordo como regra através do meu exame de consciência, são, com efeito, as formas de ação, as regras de ação, os princípios de ação de minha conduta ao longo de todo o dia e de toda a vida? Em que ponto me encontro nesta elaboração [...]? Onde estou na elaboração de mim mesmo como sujeito ético de verdade? (FOUCAULT, 2001b, p. 463; 2009b, p. 461).

Diante desta passagem é possível constatar que o exame de consciência estava direcionado tanto a uma cura da alma, como também a um progresso contínuo de formação da própria subjetividade. O indivíduo fazia uso desta técnica de si, por um lado, para se curar e ver-se livre das inquietações e perturbações em sua alma. Por outro lado, tinha também como meta uma trajetória contínua de autoaperfeiçoamento, à medida que se constituía como sujeito ético capaz de adequar sua conduta às normas de comportamento aceitas por ele.

No caso de Marco Aurélio, o exame de consciência estava mais direcionado à inspeção das tarefas concernentes ao dia. Ao amanhecer, ele passava em revista as atividades que deveriam ser realizadas durante o dia. Antes de dormir, novamente era empreendido um novo exame de si mesmo com o fim de inspecionar “o livro da jornada”, nas palavras de Foucault (FOUCAULT, 2001b, p. 157; 2009b, p. 166). Este livro nada mais era que a própria memória e a jornada era o tempo transcorrido durante o dia que passara. Este exame da jornada passada permitia ao indivíduo

fazer um balanço das atividades desenvolvidas durante o dia, comparando a maneira em que foram realizadas e o modo segundo o qual deveriam ser realizadas, quando consideradas ao início do dia.

A prática do exame de consciência acarretava, não poucas vezes, outra técnica de si que era a direção de consciência. À medida que o indivíduo tinha a necessidade de passar em revista sua conduta, seus pensamentos e sentimentos, começava a aparecer a figura do diretor de consciência. O diretor de consciência era o responsável por escutar aquele que examinava sua consciência e verbalizava os resultados de tal exame para lhe dar um conselho ou compartilhar uma experiência. Esta declinação estará presente nos próximos capítulos.

A outra técnica de si que se encontra nos textos de Foucault e que será priorizada nesta pesquisa será a confissão. O ato de confissão consistia na verbalização da verdade sobre si mesmo. A esta verbalização, além da enunciação das faltas cometidas e da exposição total da alma ao confessor, acrescentava-se a verbalização permanente de todos os movimentos do espírito (FOUCAULT, 1976, p. 79; 2010c, p. 59). No ato de confissão, o confessor funcionava como um condutor de enunciados, buscando extrair do confessante suas emoções e confrontando-as com uma lei moral estabelecida. Extraindo verdades sobre o confessante, o confessor exercia um poder sobre ele e levava a que criasse uma verdade sobre si mesmo.

Esta construção da verdade sobre o confessante é o que, segundo Foucault, marcou a diferença fundamental entre o exame de consciência e a confissão. No primeiro, o indivíduo empregava uma técnica com o objetivo de purificar sua alma e constituir uma conduta autônoma. Na segunda, o indivíduo era levado a forjar uma

verdade sobre si mesmo, revelar seu *eu* de maneira explícita ao ponto de ser totalmente sujeitado pela direção de seu confessor.

Este ponto corresponde à diferença fundamental assinalada por Foucault entre uma técnica e outra. Enquanto o exame de consciência visava à constituição de uma conduta livre e autônoma, a confissão marca a constituição de uma subjetividade totalmente sujeitada. Ambos os modos de subjetivação têm na exposição verbal sua característica marcante. Não obstante, o exame de consciência proporcionava a constituição de uma subjetividade que dava suporte a uma conduta ética e política consistente. Já no caso da confissão, a exposição constante do *eu* por parte do confessante era sucedida pela constituição de uma subjetividade totalmente sujeitada.

De acordo com Foucault, a liberdade fruto do cuidado de si não pode ser fundada e tampouco serve de fundamento para alguma teoria. Ela somente pode ser experimentada e ser expressa como um trabalho infinito, uma experiência ético-política na qual se pode ver o indivíduo como autor de sua própria verdade. Esta experiência é sempre única, já que as técnicas de si serão exercícios de crítica de si durante a formação da subjetividade construída autonomamente. Não submissa às malhas do poder subjetivante, os livres exercícios das técnicas de si estimularão movimentos da alma nos quais o sujeito e a verdade não estão vinculados pelo exterior.

É com esta intenção que Foucault caracterizava “o *ethos* filosófico próprio à ontologia crítica de nós mesmos como uma prova histórico-prática dos limites que podemos ultrapassar e, portanto, como um trabalho de nós sobre nós mesmos como

seres livres” (FOUCAULT, 2001a, p. 1.394; 2007a, p. 93). Era já pensando nos limites a serem ultrapassados que Foucault problematizava “algumas formas de racionalidade inscritas em práticas ou sistemas de práticas”, como forma de discernir certas relações de saber e poder que condicionavam a formação da subjetividade em determinados contextos (FOUCAULT, 1991b, p. 79).

Este método de trabalho investigativo traz como premissa uma concepção de liberdade que não se joga ao modo de uma ausência de impedimentos, mas ao modo de uma reflexão e uma relação crítica com os obstáculos que estão presentes nas distintas circunstâncias. Essa relação crítica será o caminho mais adequado, segundo Foucault, para a constituição da subjetividade.

Nesta empresa crítica dos modos de subjetivação, a noção da *epimeleia heautou* (cuidado de si), é a noção-chave mediante a qual Foucault leva a cabo seu projeto crítico sobre a noção tradicional de sujeito. Todo o estudo que Foucault empreende sobre a noção de cuidado de si na Antiguidade e no Cristianismo se deu porque ele considerava que esse fenômeno cultural da *epimeleia heautou* pode ser um modo pelo qual é possível compreender “nosso modo de ser de sujeitos modernos” (FOUCAULT, 2001b, p. 11; 2009b, p. 26). As técnicas de si funcionam neste contexto como práticas voluntárias por meio das quais estes sujeitos determinam para si mesmos regras de conduta, objetivando transformarem-se a si mesmos. Ao estudar o uso das técnicas de si, o objetivo era analisar formas de governo de si exercidas de maneira autônoma, fazendo frente aos mecanismos de governo dos indivíduos (FOUCAULT, 2001a, p. 1.104).

Quanto às partes que compõe o presente trabalho, a primeira obra marcante é o curso ministrado no Collège de France, sob o título *Segurança, Território, População* (2004). A partir dela, problematiza-se a influência do pastorado cristão para a formação da governamentalidade, dando maior destaque à linha interpretativa de Giorgio Agamben (item 2.1). O estudo do pastorado cristão faz-se pertinente se se considera a prática do cuidado de si própria do Cristianismo. Foucault qualifica esta prática de *epimeleia ton allon*, ou cuidado de si efetuado pelos outros, que consistiria em um conjunto de técnicas e procedimentos voltados à sujeição dos indivíduos. Nesta parte do trabalho, o estudo do dispositivo da sexualidade será importante, por estar diretamente vinculado à ética cristã da carne.

Será enfatizada a relação entre o poder pastoral e a governamentalidade nos textos de Foucault. Esta relação não estará caracterizada, como se verá, pelo aspecto material do governo dos homens, próprio do modelo policial e econômico, mas pelo aspecto subjetivo, analisado por Foucault no âmbito do poder pastoral, onde a construção da verdade sobre o sujeito joga um papel fundamental.

O cuidado de si próprio da tradição cristã foi caracterizado por Foucault como *epimeleia ton allon*, um cuidado exercido pelos outros e não pelo próprio indivíduo. Neste sentido, as técnicas de si foram apropriadas e deslocadas quanto a seus objetivos. Diferente do cuidado de si antigo, a *epimeleia ton allon* cristã terá na sexualidade, nos movimentos da carne seu flanco principal. Sondando os movimentos da alma, a subjetividade seria constituída de forma sujeitada, o que facilitaria as ações de governo por parte dos governantes.

Novamente com o auxílio de Edgardo Castro, é possível ler a análise que Foucault empreende sobre as técnicas do cuidado de si como estando circunscritas na noção de prática. A “noção de prática” permite a Foucault descrever formas de regularidade que não têm um caráter monolítico. Neste sentido, não corre o risco de ser convertida em um universal, mas permite ao autor descrever regularidades que não são diluídas na dispersão temporal (CASTRO, 2009, p. 27).

A partir desta ascendência do pastorado cristão sobre a governamentalidade, será possível perceber esta peculiaridade da prática governamental que parece pouco explorada pelos estudiosos da obra de Foucault, que é a importância do cuidado de si para compreender a conexão entre a anatopolítica e a biopolítica em Foucault. Será problematizado aqui o governo dos outros, a governamentalidade, o poder pastoral como práticas biopolíticas do Estado e da Igreja que se contrapõem à subjetividade autônoma e contra as quais reage a filosofia de Foucault.

Na segunda fase do trabalho (item 3.1), também será importante o seminário *Os anormais* e as obras *História da Sexualidade I, II e III*. No caso do primeiro, serão analisadas as práticas da confissão e da direção de consciência como técnicas de sujeição dos indivíduos. Na trilogia da *História da Sexualidade*, será evidenciada a conexão entre o governo de si e o governo dos outros.

De acordo com a interpretação de Foucault, o cuidado de si próprio da Antiguidade deve ser contraposto ao cuidado de si cristão. Esta oposição se deve ao fato de que o primeiro permite que o indivíduo estabeleça uma relação com a verdade que lhe permite fazer um bom uso de suas paixões. Para Foucault, o cuidado de si é caracterizado como o estudo genealógico de uma determinada

prática ética que viabiliza a constituição de uma subjetivação autônoma, na qual se articula a tensão da anatopolítica e da biopolítica com o método da filosofia crítica.

Será trabalhada também a formação da *bios* na Antiguidade, entendida como uma forma de resistência aos processos de sujeição. A relação consigo mesmo próprio da *bios* será o ponto de conexão entre o governo de si e o governo dos outros; o conceito fundamental para Foucault pensar a construção de uma verdade sobre si mesmo. Durante este processo de construção da própria liberdade, o indivíduo toma seus sentimentos e seus desejos de forma muito positiva e constitutiva. Já não há que extirpá-los, como no caso do Cristianismo. É necessário cultivá-los e usá-los bem.

Contudo, será apresentada aqui uma crítica à *bios* tal como apresentada por Foucault, usando dos argumentos de Pierre Hadot, Jean-Pierre Vernant e Peter Brown (item 3.2). O ponto principal deste trecho será questionar a interpretação de Foucault ao diferenciar a ética no período antigo, relacionada ao bom usufruto das paixões e da sexualidade, ambas bases para uma conduta caracterizada por uma estética da existência. Ao contrário, a *bios* será situada em uma perspectiva espiritual, na medida em que o sujeito que praticava o cuidado de si estaria mais voltado a uma espiritualização, tornando-se cada vez mais uma figura intermediária entre o mundo humano e o divino. Esta posição intermediária será relacionada à prática do princípio délfico *conhece-te a ti mesmo*, entendido como autolimitação. Impondo-se limites para não querer igualar-se aos deuses, é que o sujeito era capaz de ter o domínio sobre si mesmo e figurar como um ator político indispensável no mundo antigo.

Desta apreciação desprende-se que o cuidado de si não visava tanto uma autonomia baseada no bom uso das paixões e afirmação do *eu*, mas em uma espiritualização e superação do próprio *eu*, como forma de comunhão com a natureza. Isto permitirá discordar da contraposição estabelecida por Foucault entre *epimeleia heautou* e *epimeleia ton allon*. Nestes textos, será possível perceber que o cuidado de si poderia tanto estar direcionado à constituição de uma subjetividade sujeitada, quanto à de uma subjetividade autônoma.

A *epimeleia ton allon* cristã, então, seria mais um momento nesta longa trajetória de imbricação entre espiritualidade e política, e não o único momento no qual se deu a transformação do cuidado de si em um conjunto de técnicas destinadas à sujeição do indivíduo. O cuidado de si sempre esteve marcado irremediavelmente pela renúncia de si mesmo, de forma que a contraposição entre a *epimeleia heautou* antiga e a *epimeleia ton allon* cristã, relacionando esta à biopolítica, é questionável.

Posteriormente (item 3.3), a partir da semelhança entre ambas formas do cuidado de si, será possível perceber ditas práticas de maneira mais homogênea. Assim, ambas poderiam ser usadas para a produção de uma subjetividade sujeitada. Isto dá espaço para que toda a história do cuidado de si seja lida como um traço de um Ocidente completamente pastoral. Esta leitura estará embasada na leitura da obra de Nikolas Rose.

A última parte do trabalho (item 4) é dedicada à inserção de Foucault na tradição crítica. Entendendo o cuidado de si inserido na tradição crítica, o ponto a ser ressaltado será o trabalho crítico de si em sua inserção na história. A partir dos

escritos de Kant sobre a história, Foucault pode considerar o cuidado de si como uma crítica constante dos próprios limites; uma tarefa de constituir a subjetividade de maneira autônoma. Nesta tarefa será recuperado o papel da *contraconduta cristã* também trabalhada por Foucault. *Contraconduta* esta que, longe de servir de pano de fundo para o surgimento da governamentalidade, terá um papel fundamental para compreender seu exato oposto: um *ethos* crítico, livre e não sujeitado.

A maior ênfase do presente trabalho será colocada no legado crítico que Foucault traz de Kant. A *epimeleia heautou*, nesta perspectiva, é tida como uma categoria que assume importância fundamental para a reflexão ontológica do indivíduo em si mesmo e de seu presente. Ou seja, esta prática sofreu alterações significativas nos três contextos analisados. Se em um primeiro momento (fase cristã) pôde ser lida como uma prática de constituição de subjetividades não sujeitadas e, em um segundo momento (fase greco-romana), pôde supostamente servir à constituição da conduta autônoma, neste terceiro momento (crítico) passa a ser uma categoria fundamental para ultrapassar os limites impostos à liberdade.

A crítica de si, exercida nos moldes da *epimeleia heautou*, é efetuada sopesando as consequências e influências dos diversos saberes que atuam sobre o indivíduo e seu entorno. Com a intenção de construir uma conduta autônoma, o indivíduo exerce uma crítica sobre si mesmo, seus pensamentos e suas paixões, para delimitar a atuação dos diversos saberes e mecanismos de poder. O que antes estava circunscrito ao bom uso das paixões, agora pode ser usado no âmbito dos saberes científicos e dos espaços políticos, administrativos e econômicos que os alimentam e deles se servem.

Cada um dos conceitos trabalhados possui um valor e um sentido numa determinada época, em cada momento em que é reutilizado com valores e objetivos diferentes. O método genealógico permitirá que estas mutações de sentido sejam rastreadas, para que se possa entender a própria contemporaneidade, o sentido e o valor das verdades e discursos atuais. Esta é a tarefa crítica da filosofia, e os dois métodos a ela contribuem.

Será exposta, portanto, uma genealogia da ética que perpassa uma sequência de três cenas: 1) a Modernidade governamental e sua ascendência cristã situada no protocristianismo, 2) a Antiguidade greco-romana e a busca dos fundamentos de uma subjetividade não sujeitada e 3) o retorno à Modernidade com a consideração das contracondutas cristãs.

Esta divisão permitirá firmar a genealogia como método para atacar o horizonte problemático da atualidade. Deste modo, uma ontologia crítica do indivíduo em si mesmo e de seu presente tem na genealogia a condição de possibilidade para ultrapassar os limites do normalizado. Nesta perspectiva, será defendida aqui uma proposta teórica que o próprio Foucault ensaiou, a saber: seu vínculo com a tradição crítica, mediante a leitura de sua obra como uma ontologia crítica de uma subjetividade autônoma ligada a seu presente.

Foucault aspirava a que a recepção de sua Filosofia fosse além de suas próprias afirmações, para pensar com ele. Jamais pretendeu fundar uma escola de pensamento para preservar sua figura intelectual e sua obra. Uma leitura substancialmente foucaultiana deve aliar o cuidado conceitual com a ousadia da

proposta, com o risco do erro. Assim, a utilização, a deformação e a ultrapassagem do limite podem ser considerados foucaultianos (FOUCAULT, 2010a, p. 610).

2 GOVERNAMENTALIDADE E PODER PASTORAL

Segundo Bernauer e Carrette, o interesse de Foucault pelos exercícios espirituais da Antiguidade se deve ao fato de que tal análise permitiu-lhe “apreciar quais formas de conhecimento, poder e subjetividade animavam a cultura ocidental” (BERNAUER e CARRETTE, 2004, p. 02). De igual maneira, será possível perceber nos escritos de Foucault sobre Kant esta junção entre a preocupação por si mesmo, pelos seus limites, ligada à preocupação pelo seu entorno.

O desafio de sair da minoridade do pensamento, de pensar por si mesmo, estaria situado, na perspectiva de Foucault, no mesmo espaço do cuidado de si, pois, é mediante o cuidado de si que o indivíduo é capaz de pensar por si mesmo, de autoconstituir-se como sujeito autônomo, liberando-se de forças subjetivantes que lhe impedem de atuar livremente. Sob esta perspectiva, a coragem de pôr seu *eu* à prova configura uma verdadeira atitude de liberdade, porque criticar o próprio conhecimento, seu modo de acesso à verdade, é criticar a si mesmo e à sua realidade.

Segundo Javier Higuera, a importância da crítica para Foucault, tal como Kant a desempenhou, abre espaço para a transformação das verdades e das condutas. A crítica converte-se, deste modo, em uma “arma de transformação” do próprio indivíduo e de sua realidade na medida em que lhe possibilita redirecionar seu olhar e perceber a si mesmo e aos outros de maneira distinta (HIGUERA, 2007, p. XXVI). Portanto, crítica e cuidado de si perfazem o mesmo papel, adquirindo a mesma importância na constituição de um sujeito não

sujeitado. Nestes termos, a atitude crítica é compreendida como um modo ético de subjetivação, tal como o cuidado de si. Um modo de relacionar a ética com o cuidado de si, no contexto da filosofia crítica.

De acordo com Foucault, no texto *O que é a Crítica?*⁴, “a base da atitude crítica [é] a experiência individual do rechaço à governamentalidade” (FOUCAULT, 2007a, p. 45). Todo o estudo que Foucault empreende sobre a noção de cuidado de si na Antiguidade e no Cristianismo se deu porque ele considerava que esse fenômeno cultural da *epimeleia heautou* pode ser um modo pelo qual é possível compreender “nosso modo de ser de sujeitos modernos” (FOUCAULT, 2001b, p. 11; 2009b, p. 26). É com esta intenção que Foucault caracteriza “o *ethos* filosófico próprio à ontologia crítica de nós mesmos como uma prova histórico-prática dos limites que podemos ultrapassar e, portanto, como um trabalho de nós sobre nós mesmos como seres livres” (FOUCAULT, 2001a, p. 1.394; 2007a, p. 93). A recuperação que ele faz dos modos de subjetivação próprios da Grécia clássica, do período helenístico e do pastorado cristão, é uma estratégia para iluminar coordenadas para a construção de subjetividades emancipadas, livres. Essa estratégia usa muito a contraposição entre a escravidão e o governo de si, a sujeição às paixões e o bom uso as mesmas.

Do mesmo modo, as investigações sobre a governamentalidade tratavam de compreender o Estado em sua racionalidade e seus limites (FOUCAULT, 1991, p. 103). Na conferência *O que é a Crítica? (Crítica e Aufklärung)*, apresentada em maio de 1978, Foucault sustenta que a crítica é

⁴ Este texto não está compilado nos *Ditos e Escritos*, por esse motivo citamos apenas a tradução contida em *Sobre la Ilustración*.

um movimento de oposição à prática da governamentalização. Ou seja, a crítica seria o meio pelo qual é possível exercer uma resistência aos processos e práticas de sujeição dos indivíduos, processos estes que operam por meio de mecanismos de poder que reclamam para si uma verdade. Esta resistência advém da capacidade de entender a eficácia de algumas redes de poder (nem sequer é necessário conhecer a todas) que se armam em discursos de verdade.

Frente aos processos de subjetivação dos indivíduos por meio dos dispositivos de saber-poder, a crítica será uma forma de resistência mediante a qual o indivíduo se interroga pela verdade, por seus efeitos de poder. Ou melhor, interroga aos discursos de verdade também por seus efeitos de poder e ao poder por seus discursos de verdade. Nas palavras de Foucault, “o foco da crítica é essencialmente o eixo de relações que une [...] o poder, a verdade e o sujeito” (FOUCAULT, 2007a, p. 10).

De acordo com o que se encontra em *A verdade e as formas jurídicas*, o valor da genealogia está inscrito na premissa segundo a qual o conhecimento não é natural (FOUCAULT, 2003, p. 17). Estudar as técnicas de subjetivação permitiu a Foucault evitar os enganos de problematizar a liberdade dentro dos marcos normativos que desembocam na normalização das condutas. É necessário desconfiar dessa liberdade. Por esta desconfiança, Foucault investigou diferentes campos das práticas políticas e dos saberes para problematizar como eles se apropriavam da liberdade, imprimindo novos modos de subjetivação que visam à constituição de uma conduta normalizada.

O foco desta análise da governamentalidade e do governo pastoral é a contraposição que eles oferecem ao cuidado de si como constituição da subjetividade autônoma. Esta problematização do governo dos outros, da governamentalidade, do poder pastoral como práticas biopolíticas do Estado e da Igreja serão desenvolvidas como um contraponto à subjetividade autônoma constituída a partir do cuidado de si.

Durante o seminário *Segurança, Território, População*, Foucault situa a importância de levar a cabo esta análise sobre o poder pastoral para “recuperar o pano de fundo da governamentalidade⁵ que vai desenvolver-se a partir do século XVI” (FOUCAULT, 2004a, p. 219; 2007b, p. 260). Esta análise sobre o pastorado cristão visava mostrar que as modernas artes de governar surgidas na Modernidade articulavam o governo do indivíduo com o governo da população, tendo a produção da subjetividade comonexo entre ambos.

Tendo em vista que a sexualidade é uma dimensão central nos estudos de Foucault, ela também é uma das dimensões da subjetividade. A biopolítica usa o prazer sexual para produzir a subjetividade. A *apatheia* cristã, tal como a entende Foucault, jogou um papel fundamental na conexão entre o governo pastoral e o surgimento da governamentalidade. Esta *apatheia*, entendida como recusa permanente aos prazeres da carne, possibilitava aos cristãos proceder a uma recusa total de si mesmos. Dita recusa, quando feita de maneira devida, possibilitaria ao fiel ser salvo por seu pastor. Este pastor, no papel de confessor, usaria das técnicas de si para construir uma verdade sobre

⁵ Sobre um interessante esclarecimento a respeito do uso do termo governamentalidade, remetemos a Candiotta, 2010, p. 160, n. 5.

o sujeito que confessava, subjetivando, subjugando e guiando os passos daquele que expunha seus sentimentos e desejos de maneira permanente.

Neste primeiro capítulo, será problematizado o conceito de população na obra de Foucault, demarcando bem sua diferença com a teoria da soberania. A diferença fundamental será que o conjunto dos indivíduos não serão mais concebidos como um grupo de indivíduos livres que outorga poderes ao soberano. Ao contrário, será um conjunto bem definido em suas características, para que o governante possa interferir em sua dinâmica, no conjunto ou singularmente, com o intuito de manejar a conduta dos indivíduos a fim de aumentar a potência do Estado.

Com a importância conferida à salvação do indivíduo, será possível entender a estratégia de governo dos indivíduos própria da pastoral cristã e como ela foi importante para o surgimento da governamentalidade. Com vistas à boa condução de indivíduos, a salvação será concebida tanto em seu aspecto material como subjetivo.

É neste ponto que o tratamento da sexualidade se torna mais uma vez importante, porque é interferindo nos desejos dos indivíduos que o governo próprio do poder pastoral poderá manejar tanto a vida biológica como a subjetividade de seus comandados. A sexualidade será um ponto de conexão também entre o individual e o coletivo, o ponto sobre o qual poderá interferir o governante para interferir na conduta da população ou do indivíduo.

De igual forma, a análise da figura do pastor e do cuidado que ele exercia sobre si mesmo, será de fundamental importância. Compreendendo o

exercício da *apatheia* na figura do pastor, será possível entender melhor a relação entre um governante visto como servidor e não mais como soberano, como era no caso do marco teórico da soberania. O governante visto como servidor terá maior capacidade de guiar a conduta daqueles que por ele são governados, já que apresentará a si mesmo como exemplo a ser seguido no tocante à renúncia do próprio *eu*.

O cuidado de si cristão, entendido como cuidado efetuado pelos outros (*epimeleia ton allon*), será, para Foucault, o ponto fundamental da negação da própria vida política do indivíduo. Não obstante, no ponto 2.1.3 será apresentada uma crítica ao conceito de *apatheia* cristão em Foucault como forma de mostrar as limitações da relação exclusiva entre esta e o surgimento da governamentalidade.

Também será apresentada, no ponto 2.2.3 uma crítica à noção de carne tal como apresentada em Foucault, tratando de traçar uma linha de continuidade entre a renúncia de si cristã, característica da *epimeleia ton allon*, e o cuidado de si greco-helenístico.

2.1 GOVERNO PASTORAL E POPULAÇÃO: EIXOS DA GOVERNAMENTALIDADE

Em 25 de janeiro de 1978, uma semana antes de mudar o curso de seu seminário *Segurança, Território, População*, e deter-se mais sobre o tema da governamentalidade, Foucault aborda o conceito de população ressaltando

sua dupla face: por um lado biológico – espécie humana, por outro lado subjetivo, considerada como público.

Esta mudança de curso não transmite a mensagem de que Foucault tenha desistido de analisar a população como público, considerando a opinião dos indivíduos, suas opiniões e vontades. A contrário, parece que tal enfoque foi deixado de lado em *Segurança, Território, População* somente porque já havia sido tratado dois anos antes, com algum deslocamento, em *História da Sexualidade I – Vontade de saber* (1976).

O ponto chave neste trabalho é justamente a atuação do Estado governamental sobre a população considerada no segundo aspecto, o subjetivo. Para tanto, será abordada a formação do conceito de população em Foucault entre os anos 1975 e 1979 para relacionar-lo com a formulação foucaultiana de poder pastoral. Para este investigador, o poder pastoral é o ponto específico no qual se pode analisar a relação entre estas duas faces da população, a de comunidade biológica e a de público.

2.1.1 População: para além do modelo de soberania

Em seu seminário *Segurança, Território, População*, ditado no *Collège de France* entre os anos 1977-1978, Foucault tratou de um conceito central em sua genealogia da biopolítica moderna que foi a governamentalidade. Segundo ele, foi com a governamentalidade que o Estado moderno foi capaz de exercer um verdadeiro poder sobre a vida dos indivíduos, aumentando, assim, seu poder e sua potência.

A governamentalidade é uma proposta teórica resultante de uma crítica ao modelo da soberania clássica. Com este ponto de vista, foi a partir da percepção de que o princípio da soberania não era mais suficiente para garantir o poder do soberano sobre seus súditos que Foucault buscou complementá-lo com um modelo de governo que em seu início esteve mais assimilado à Economia. A teoria da soberania lidava com a categoria povo, entendida como uma coleção de sujeitos jurídicos com uma vontade soberana. A população é um conjunto de indivíduos suscetíveis às intervenções “meditadas e calculadas” por parte do governante (FOUCAULT, 2004a, p. 77; 2007b, p. 101).

O que possibilitou que o modelo familiar da economia rompesse a barreira que o limitava desde a Antiguidade foi o aparecimento de uma nova categoria política: a população. Com esta, a Economia, mediante o uso da Estatística, passou a ser considerada Economia política, na medida em que marcava substancialmente a nova arte de governar chamada por Foucault de governamentalidade.

Por meio da Economia política, esta nova arte de governar tratava de bem conduzir a população em suas mais diversas regularidades, “fora do marco jurídico da soberania” (FOUCAULT, 2004a, p. 107; 2007b, p. 131). Quantificando estas regularidades, o governo de marco econômico, que antes era próprio ao âmbito familiar, a partir do séc. XVII passou a ser uma ferramenta de governo que permitiu ao Estado exercer uma condução mais apropriada da população que estava contida em seus territórios.

Aqui reside a diferença fundamental entre o modelo de soberania e o modelo da governamentalidade: o poder não mais se exercia sobre um território, como de fato vinha sendo desde a Antiguidade. O flanco maior ao qual estavam direcionadas todas as técnicas de governo passa a ser, a partir do séc. XVIII, a população. Ou seja, são os indivíduos em seu conjunto, sua vida mesma, aquilo que passou a ser o foco mais agudo do exercício do poder biopolítico. Identificando que a população detinha suas regularidades exclusivas, não dependendo do marco familiar de governo, o governo pôde localizar o paradigma econômico no centro da arte de governar.

Com esta mudança de paradigma, Foucault não descarta por completo o modelo da soberania. Ele mesmo afirma que a ideia de governo como governo da população tornou mais agudos o problema da soberania, por um lado, e a necessidade de desenvolver as disciplinas, por outro. “Estamos ante um triângulo”, declarou ele: “soberania, disciplina e gestão governamental” (FOUCAULT, 2004a, p. 111; 2007b, p. 135).

Quanto à primeira, Foucault não dedica muitos esforços e muito espaço em sua investigação; principalmente porque estava dedicado fundamentalmente a identificar melhor a ruptura ocorrida com respeito a esta por parte da governamentalidade. Ruptura foi o termo que utilizou para caracterizar a passagem do exercício do poder político fundado na circularidade da soberania ao governo focado “nas coisas mesmas que dirige” (FOUCAULT, 2004a, p. 103; 2007b, p. 126). Não se tratava mais de justificar o exercício do poder por meio da fundamentação da lei; não com outro motivo que não fosse a gradativa insuficiência desta para tal escopo. “A política

começa a ser concebida, então, como ciência do Estado, quer dizer, como Estatística, pois é o Estado em sua totalidade o que há que conhecer para poder governar bem” (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 115).

Nos últimos dois parágrafos lidos por Foucault na classe de 18 de janeiro de 1978, ele menciona pela primeira vez a importância que a ideia de um governo dos homens está necessariamente vinculada à natureza das coisas. Os dispositivos de segurança, abordados nas classes anteriores, somente serão eficazes se o soberano passar a cuidar e velar pela liberdade de seus governados. Diante deste pressuposto, é importante que o soberano tenha em conta o que os indivíduos “querem fazer, o que estão interessados em fazer, o que pensam em fazer” (FOUCAULT, 2004a, p. 50; 2007b, p. 71)⁶. Ganhou importância, assim, a ideia de necessidade da normalização para o devido governo das condutas.

A problemática do poder ganhou, assim, outros contornos nas investigações de Foucault e passou a ser abordada a partir da questão do governo. Como esclarece Wilhelm Schmid, “o que aqui se revela como o novo eixo sobre o qual gira a orientação de sua tarefa não é outro problema que o do ‘governo’ (SCHIMID, 2002, p. 54). A tensão entre indivíduo e governo estatal é o que leva Foucault a se interessar pelo pastorado cristão e suas tecnologias para operar o governo das condutas. Tensão esta compreendida sob as lentes da governamentalidade.

⁶ Aqui Foucault é ambíguo e fala tanto em dispositivos de segurança quanto em dispositivos de liberdade.

Dentro desta problematização sobre o governo dos homens, a população ganhava importância conceitual e peso político à medida que os soberanos dos Estados emergentes percebiam nela um conjunto de constantes e regularidades susceptíveis a novos procedimentos de governo com vistas ao fortalecimento do Estado. A partir desta percepção sobre a população com respeito à sua natureza própria, dadas suas constantes e regularidades, o soberano seria mais eficaz no exercício de seu poder se tratasse de interferir nesta naturalidade sem impor demasiada força, mas sim tratando de normalizar os fenômenos de maneira a melhor conduzir a população e aumentar a potência do Estado.

Assim, a arte de governar que nascia na Idade Moderna tinha como principal fundamento o conhecimento das coisas. Não se tratava mais de impor a lei aos súditos, conforme as leis impostas por Deus à natureza e aos homens, mas de conduzir e dispor as coisas a fim de conduzi-las a um fim oportuno. Este fim era também a somatória de uma diversidade de fins, considerados como frutos dos “interesses” dos indivíduos em particular (FOUCAULT, 2004a, p. 109; 2007b, p. 132). Neste ponto, esclarecemos que ‘coisas’ era uma palavra usada para homens e coisas.

Isso quer dizer, ademais, que estas coisas das quais o governo deve encarregar-se [...] são: os homens, mas em suas relações, em seus laços, em suas imbricações com estas coisas que são as riquezas, os recursos, os artigos de subsistência, o território nas suas fronteiras, com suas qualidades, seu clima, sua seca, sua fertilidade (FOUCAULT, 2004a, p. 100; 2007b, p. 122).

Ou seja, quando se fala da governamentalidade como uma arte de governo que se especifica e se diferencia de outros modos de exercícios do poder político, neste caso da soberania, fala-se de um modo de governo que tem como prioridade a condução dos objetos e dos homens de maneira que estes alcancem um fim oportuno para o Estado.

Os indivíduos que compõem a população têm em seus interesses um foco permanente e privilegiado do exercício, justamente porque os interesses dos indivíduos e dos grupos populacionais são o ponto de contato entre a força vital deles e os demais objetos que estão para seu uso, produção e usufruto. Governar, então, seria “pôr em ação a economia” de um Estado de forma que a “conduta de todos e de cada um” fosse objeto de constante atenção e controle, de forma a dispô-los da maneira mais adequada para os fins do Estado (FOUCAULT, 2004a, p. 98; 2007b, p. 120).

Com toda essa miríade de variantes entre o soberano e a população, concernentes à riqueza, à produção e à disciplina, a população passou a ser vista como um objeto que depende de uma série de variáveis. Uma destas variáveis é a taxa de natalidade. Foucault destaca que quando das primeiras críticas dos Fisiocratas ao poder soberano, suas análises ainda estavam longe de tocar os temas da “fertilidade” e da “vontade de reprodução da população” (FOUCAULT, 2004a, p. 74; 2007b, p. 95).

Todavia, a partir do momento em que percebem a conexão desses temas com a potência do Estado, passam a considerar a importância de empreender uma produção do interesse coletivo por jogo do desejo. Dita

produção do interesse coletivo está relacionada à concepção da população como público.

O público, noção capital no séc. XVIII, é a população considerada desde o ponto de vista de suas opiniões, suas maneiras de fazer, seus comportamentos, seus hábitos, seus temores, seus prejuízos, suas exigências [...] A população, pois, é tudo aquilo que vai se estender desde o enraizamento biológico pela espécie até a superfície de fixação fornecidas pelo público” (FOUCAULT, 2004a, p. 77; 2007b, p. 102).

É com o tratamento da população como homem-espécie/público que a biopolítica poderá fazer a junção entre o biológico e o subjetivo, passando a uma escala maior de governo que é a governamentalidade, usando de mecanismos de poder para um campo de novas realidades.

Como bem ressalta Cesar Candioto, Foucault passa a analisar o “governo dos homens nas suas relações com as riquezas, com os recursos e o território, com os costumes, hábitos, as maneiras de fazer e de pensar” (CANDIOTTO, 2010a, p. 97).

Entendemos que esta concepção de poder já estava presente nos trabalhos de Foucault desde a publicação de *Vigiar e punir*, onde afirma que “o corpo somente se torna uma força útil de trabalho se ele é, simultaneamente, corpo produtivo e corpo sujeitado” (FOUCAULT, 1975, p. 34; 2009c, p. 29). Pois, aquilo que Foucault chamou de “corpo político” pode ser identificado com a investida do poder sobre a massa corpórea do indivíduo para produzir nele uma nova “alma” (FOUCAULT, 1975, p. 38; 2009c, p. 31).

Esta alma obviamente não pode ser entendida como substância, mas como um agregado de sentimentos, pensamentos e costumes que influem na conduta do indivíduo. A “alma verdadeira”, como a qualifica Foucault, é passível de ser alcançada por diversos domínios de saber que, ao nomeá-la como “psique, subjetividade, personalidade, consciência, etc.”, são usados dentro do âmbito da governamentalidade para melhor conduzir os indivíduos conforme os interesses do Estado (FOUCAULT, 1975, p. 38; 2009c, p. 32).

É bem sabido que esta tese de Foucault presente em *Vigiar e Punir* foi retomada em outro contexto durante os cursos de 1976 a 1979. É o que se pode constatar em *Defender a sociedade*. Aqui o poder disciplinar está localizado dentro de outro marco que é a biopolítica. Assim é possível constatá-lo na seguinte passagem:

Depois de uma primeira tomada de controle sobre os corpos que é feita sobre o modo de individualização, tem-se uma segunda tomada de controle que não é individualizante, mas massificante [...], que se faz não em direção ao homem-corpo, mas ao homem-espécie (FOUCAULT, 1997, p. 216).

A análise do micro-poder pode ser lida como uma opção de método que buscava identificar em um âmbito bem mais restrito um domínio de relações que carrega de sentido o conceito de governamentalidade. Pois, desde 1975, tratava-se de analisar a maneira segundo a qual se conduz a conduta dos homens. Com o passar dos anos e o desenvolvimento das investigações, Foucault foi aumentando a escala dos conceitos e alcançando, assim, novos espaços que não estavam circunscritos nas análises precedentes.

A análise dos micro-poderes, ou dos procedimentos da governamentalidade, não é por definição limitada a um domínio preciso que seria definido por um setor de escala, mas deve ser considerada simplesmente como um ponto de vista, um método de deciframento que pode ser válido para toda e qualquer escala, seja qual for a grandeza (FOUCAULT, 2004b, p. 192).

Ao lermos os seminários de 1976 a 1979, vê-se que premissas e postulados importantes de *Vigiar e punir* (1975) e *História da sexualidade I* (1976) são resgatados e ampliados dentro do espectro da governamentalidade. Dado que estas duas obras são sequenciais, considera-se este aspecto mais significativo no que diz respeito ao delineamento geral das investigações de Foucault, dado que são obras acabadas, se comparados com os seminários ditados no Collège de France. Esta aposta investigativa recebe respaldo nas palavras de Antonella Cutro, de quem se lê que tanto na arqueologia quanto na genealogia os dois eixos principais da pesquisa de Foucault, verdade e subjetividade, permanecem, pois ambos concernem aos “efeitos de uma economia política da verdade” (CUTRO, 2010, p. 67).

Apesar da governamentalidade concernir à atuação do governo no domínio político, a noção de governo é basicamente entendida por Foucault como “conduta de conduta”. Neste âmbito o governo é uma relação do *eu* consigo mesmo, deste com instituições sociais e o próprio exercício da soberania. Assim entendido, desde 1975, com a publicação de *Vigiar e punir*, até suas pesquisas contidas em *O governo de si e dos outros*, em 1984, pode haver uma descontinuidade material, mas não há uma descontinuidade metodológica nas investigações de Foucault. Como afirma Colin Gordon, a

concepção de governo em Foucault traz consigo “a ideia de um tipo de poder que toma a liberdade e a alma do cidadão, a vida e a conduta de vida do sujeito eticamente livre” (GORDON, 1991, p. 5)⁷.

Deste modo se vê que ao redirecionar seus estudos durante o ano de 1978 à tríade segurança-população-governo, Foucault buscava, na opinião deste investigador, estabelecer a conexão entre o biológico e o subjetivo, dentro do âmbito da governamentalidade. Ao executar esta guinada, Foucault começa a tratar do poder pastoral como uma das matrizes desta nova arte de governar os homens.

2.1.2 Pastorado cristão: salvação, sexualidade e *apatheia*

Na classe de 1º de fevereiro de 1978 Foucault aborda a economia do Estado a partir da perspectiva de todos e de cada um. É justamente neste ponto de sua argumentação que resgata a metáfora do navio, presente em alguns escritos antigos⁸. É verdade que Foucault reconhece que pouco espaço restou para o aspecto moral e religioso na nova arte de governar que surgia na Modernidade, no que se refere a um modelo de governo (FOUCAULT, 2004a, p. 108; 2007b, p. 131). Contudo, é igualmente verdadeiro que justamente quando menciona a metáfora do navio, Foucault o faz usando também a metáfora da salvação. É preciso governar um navio visando à salvação tanto

⁷ Gordon chega a afirmar que não há descontinuidade nem material e nem metodológica nas investigações de Foucault sobre o governo.

⁸ Como encontramos na própria edição de *STP*: cf. Platão, *Eutifron* 14b; *Protágoras* 325c; *República* 389d, 488a-489d; *Político* 296e-297a, 297e, 301d, 302a, 304a; *Leis* 737a, 942b, 945c, 961c; Aristóteles, *Política* 1276b. Assim também como na obra de Cícero e Tomás de Aquino.

da própria embarcação, quanto daquelas pessoas que estão dentro dela, mesmo que indiretamente (FOUCAULT, 2004a, p. 122).

Mais precisamente, Foucault já havia mencionado a salvação em um momento anterior, ao citar a importância do “governo das almas e das condutas” tanto na pastoral católica quanto na protestante, durante os momentos de Reforma e Contra Reforma (FOUCAULT, 2004a, p. 92; 2007b, p. 110).

Durante algumas classes do curso de 1977-1978, Foucault se dedica à análise do poder pastoral, à análise da figura do pastor e à influência da matriz pastoral de poder sobre o poder político próprio da governamentalidade. Em alguns momentos, Foucault analisa o poder pastoral do ponto de vista da salvação, entendida como provisão material para seu povo. É a esta abordagem da salvação com sentido material que será dedicado um primeiro momento desta análise.

Citando Foucault:

[...] o essencial do objetivo para o poder pastoral é sem dúvida a salvação do rebanho. Nesse sentido, [...] não estamos muito distantes daquilo que é fixado tradicionalmente como o objetivo do soberano [...]. Contudo, esta salvação que se deve assegurar ao rebanho tem um sentido muito preciso nesta temática do poder pastoral. A salvação é [...] essencialmente a subsistência (FOUCAULT, 2004a, p. 130; 2007b, p. 155)⁹.

⁹ Contudo, mais adiante, Foucault afirma que o poder pastoral não se define pela busca da salvação, afirmando que não crê que “a relação com a salvação” seja “o que caracteriza com precisão e sinaliza a especificidade do pastorado cristão” (FOUCAULT, 2004a, p. 171; 196).

Ou seja, vê-se com Foucault que a provisão daquilo que é necessário para satisfazer as necessidades do rebanho em seu conjunto, e de cada indivíduo que compõe este rebanho, é considerada a essência da salvação. Desta forma, o cuidado que o pastor exerce sobre aqueles que conduz faz com que seu poder alcance também cada indivíduo em sua singularidade, dando de “mão em mão” o que se faz necessário para uma boa alimentação (FOUCAULT, 2004a, p. 131; 2007b, p. 155). Aqui se vê claramente a relação do poder pastoral com a preocupação de Foucault sobre os estudos acerca dos Fisiocratas e a distribuição de cereais, em suma, a subministração da alimentação necessária para a população.

Especificamente sobre a relação entre o poder pastoral e a população, outro ponto importante assinalado por Foucault como característica essencial do pastorado é que este tipo de poder é exercido sobre um conjunto de indivíduos em movimento, e não sobre um território. O foco de exercício de poder está nas pessoas e não em um espaço físico determinado.

O poder do pastor é um poder que não se exerce sobre um território; é um poder que por definição se exerce sobre um rebanho, mais exatamente sobre um rebanho no seu deslocamento, no movimento de ida de um ponto a outro. O poder do pastor se exerce essencialmente sobre uma multiplicidade em movimento. [...] E se nessa direção que Deus assume em relação à multiplicidade em movimento há uma referência ao território, ela se dá na medida em que o Deus pastor sabe onde estão as pradarias férteis, quais são os caminhos apropriados para chegar a elas e quais os lugares favoráveis para o descanso (FOUCAULT, 2004a, p. 130; 2007b, p. 154).

Nesta passagem pode-se perceber claramente que a atenção de Foucault em relação ao poder pastoral está fortemente relacionada à formulação do conceito de população, central para a governamentalização do Estado. O pastor, como figura intermediária entre Deus e seu rebanho, tinha sua atenção totalmente dedicada ao conjunto dos indivíduos que compunham o rebanho, considerado em seu conjunto e em cada um em específico.

Ele dá prosseguimento à sua análise do poder pastoral passando ao que ele denomina “aspecto paradoxalmente distributivo do pastorado cristão” (FOUCAULT, 2004a, p. 172; 2007b, p. 198). O paradoxo que envolve toda a relação do pastor com o rebanho, considerado como conjunto de indivíduos que é administrado segundo suas regularidades específicas, e com as ovelhas, a partir do conhecimento minucioso de cada particularidade individual, reside no fato de conferir a mesma importância à salvação do rebanho e à salvação de cada uma das ovelhas.

Por um lado, o pastor recebe de Deus a incumbência de cuidar e velar pelo rebanho, de guiá-lo e conduzi-lo às pastagens abundantes e à água fresca. Durante o exercício deste cuidado, o pastor pode chegar a sacrificar uma ovelha em prol do rebanho. Se uma das ovelhas for considerada um foco de pestilência, configurando-se em um risco para todo o rebanho, mediante a contaminação geral do grupo, o pastor está autorizado a afastar esta ovelha do grupo ou até mesmo a eliminá-la.

Por outro lado, se o rebanho está em perfeita ordem, desfrutando de boa pastagem e água, ou seja, tendo suas necessidades básicas perfeitamente

supridas, o pastor pode, se necessário, deixar todo o rebanho para buscar e salvar uma das ovelhas que estiver em perigo eminente. Assim, no que concerne ao governo do rebanho, a mesma importância era conferida ao conjunto e a cada indivíduo.

Esta dupla característica do poder pastoral, capacidade de velar pelo rebanho e capacidade de dispensar atenção a cada indivíduo, “*omnes et singulatim*, será precisamente o grande problema das técnicas de poder no pastorado cristão e das técnicas de poder [...] modernas, tal como estão dispostas nas tecnologias da população” (FOUCAULT, 2004a, p. 132; 2007b, p. 157).

É verdade que Foucault atribui à economia um papel central para o estudo e a fundamentação do seu conceito de governamentalidade. Todavia, a economia não prevaleceria como paradigma de governo das populações se não fosse também pela influência de técnicas presentes na pastoral cristã. Justamente por isso é que se busca focar a influência da pastoral cristã sobre a governamentalidade. No entender deste investigador, a pastoral cristã tem sido um aspecto pouco explorado pelos pesquisadores que se dedicam ao estudo da governamentalidade em Foucault, tendo em conta a contundência dele mesmo ao afirmar que o “pastorado cristão é o prelúdio da governamentalidade” (FOUCAULT, 2004a, p. 187; 2007b, p. 219).

Em *Do governo dos vivos*, aula de 06/02/1980, Foucault fala de regimes de verdade. Segundo ele, regimes de verdade são toda uma gama de procedimentos e instituições que estabelecem uma relação entre expressão da

verdade e subjetividade daquele que a expressa, de forma que o indivíduo passa a assumir uma verdade como sua pelo simples fato de manifestá-la (FOUCAULT, 2010d, p. 67-77)¹⁰.

Fazendo uma retrospectiva da presente abordagem sobre o pastorado cristão e sua influência sobre a governamentalidade em Foucault, identificam-se dois pontos ressaltados por ele em seus estudos: o pastorado cristão se caracteriza por 1) sua capacidade de proporcionar uma provisão material para o povo-rebanho e também pela 2) capacidade de proporcionar uma condução das condutas por meio de uma produção subjetiva que produz padrões de conduta de forma normalizadora.

O exercício do poder pastoral na forma de serviço estará estreitamente aliado a um regime de verdades como tecnologia para a condução do rebanho. Nesta perspectiva, o pastor somente será capaz de exercer o poder como um servidor frente aos seus comandados se tiver o perfeito domínio de si; entendido como domínio sobre sua própria vontade e seus desejos.

Em 30 de janeiro de 1980, Foucault afirma que o objetivo geral de seu curso daquele ano seria investigar “como funcionaram as relações entre o governo dos homens, a manifestação da verdade sob a forma de subjetividade e a salvação para todos e cada um” (FOUCAULT, 2010d, p. 58). Durante este curso, Foucault retoma a análise das práticas profissionais e da *Regra de São Bento*, que iniciara no curso *Segurança, Território, População*, de 1977-1978. O

¹⁰ Não utilizaremos muito este texto porque ainda não foi publicado em francês. Como esclarecido pelo próprio tradutor, trata-se de uma tradução de alguns excertos, usando dos arquivos sonoros depositados na Biblioteca Geral do Collège de France (Paris). O trabalho de tradução não pôde ser complementado por uma conferência com os originais do curso ditado por Foucault naqueles anos de 1979-1980.

pressuposto de Foucault é que o exercício do poder não é independente da manifestação de uma verdade que esteja além do estritamente útil e necessário para o bom exercício do governo.

O papel de produção do subjetivo, identificado por Foucault como sendo uma das principais características do governo típico do pastorado cristão, é o mais pertinente para estes estudos. Privilegiando a análise deste aspecto do pastorado cristão, a aposta teórica aqui está na importância que o conceito de *apatheia* adotado por Foucault tem em sua consideração do pastorado cristão como prelúdio da governamentalidade.

Será possível perceber, em um primeiro momento, como este conceito se articula dentro das investigações de Foucault sobre a governamentalidade e o pastorado cristão. Em um segundo momento, será apresentada uma crítica ao sentido dado por Foucault ao conceito de *apatheia*. Na opinião deste investigador, a ruptura entre a *apatheia* antiga e a cristã, reivindicada por Foucault como forma de relacionar esta com a especificidade do poder pastoral, carece de fundamento.

Quanto à apropriação que Foucault faz do conceito de *apatheia*, pode-se destacar inicialmente que, segundo Foucault, o bom governante necessita contar com três qualidades: “paciência, sabedoria e diligência” (FOUCAULT, 2004a, p. 126)¹¹. A sabedoria do bom governante corresponde ao conhecimento das “coisas”, cuja definição se mencionou anteriormente. Já a diligência é uma sorte de...

¹¹ Aqui Foucault faz uso do texto de Guillaume de La Pierrière, **Le Miroir politique** (1555).

[...] disposição [que] é precisamente aquilo que faz com que o soberano, ou melhor, aquele que governa, somente deva governar à medida que vá considerar-se e agir como se estivesse ao serviço dos governados (FOUCAULT, 2004a, p. 103; 2007b, p. 127).

Afirma Foucault que este modo estratégico de exercer o governo, não mais impondo a lei mediante a força, mas pondo-se a serviço dos governados, começou no séc. XVI de maneira muito rudimentar. À paciência para não abusar da força e à sabedoria entendida como conhecimento das coisas, somava-se a diligência de atuar como alguém que se preocupa com seus governados. O governante passava a adotar uma postura menos exigente, do ponto de vista do exercício de sua superioridade e desfrute dos seus privilégios, para atuar como alguém que trabalhava para o bem comum, entendido como somatória dos interesses de seus súditos.

Esse novo modo estratégico de governo caracterizado pelo serviço, que está no nascedouro da governamentalidade, somente foi possível porque desde o seu início esteve associada a um conjunto de saberes que lhe possibilitaram desenvolver e expandir sua influência dentro da estrutura governamental-administrativa que estava sendo formada com a assunção dos Estados soberanos. Dentro deste quadro, a Estatística é o principal exemplo assinalado por Foucault.

Esta concepção de governante como um servidor, que é uma das principais características da governamentalidade, está estreitamente relacionada com o paradigma da pastoral cristã. É o que Foucault vai afirmar no decorrer de seu curso de 1977-1978, ao mencionar que o fato de o “pastor”

estar “a serviço do rebanho” é uma das principais características do tipo de governo pastoral (FOUCAULT, 2004a, p. 132; 2007b, p. 157). Ele mesmo afirma em *Omnès et singulatim*, que o pastor devia dispor de um conhecimento tão refinado de cada uma de suas ovelhas a ponto de ser capaz de “fazer uma *contabilidade cotidiana* do bem e do mal realizado com relação aos seus deveres”, de modo a poder ajudá-las a superar suas faltas (FOUCAULT, 2006, p. 38 – grifo nosso)¹².

Contudo, antes de discorrermos sobre a questão do poder pastoral em Foucault, convém ressaltar que o dispositivo da sexualidade é justamente onde ele encontra esta conexão entre o biológico e o subjetivo no âmbito da governamentalidade. Isso porque tal dispositivo foi classificado por ele, no primeiro volume da *História da sexualidade*, como o “coração deste problema econômico e político da população” (FOUCAULT, 1976, p. 36; 2010c, p. 28). Tendo a população como foco e a sexualidade como dispositivo fundamental, a economia política própria da governamentalidade forma toda uma rede de observações sobre o sexo, a fim de determinar e influir sobre as constantes próprias da natureza da população.

Desenvolvendo e usando saberes específicos sobre o sexo, o Estado passou a exercer um governo sobre a conduta dos indivíduos, considerados em suas mais diversas faixas etárias e ambientes, “como meio de controle econômico e de sujeição política” (FOUCAULT, 1976, p. 163; 2010c, p. 118). Em sua forma mais avançada de desenvolvimento, o Estado governamental

¹² Um exemplo paradigmático para Foucault é Moisés, quem nasceu em uma família de escravos hebreus egípcios e foi adotado pela irmã do faraó daquele tempo. Para ele, Moisés é o exemplo ao redor do qual se pode visualizar toda a arquitetura do governo pastoral. “No centro de tudo” isso, prossegue ele, está “Moisés” (FOUCAULT, 2004a, p. 133; 158).

somente problematiza o corpo e o sexo utilizando-se de “diversas tecnologias de controle, de tipo disciplinar (escola, prisão, hospital) e de tipo biopolítico (higiene pública, sistema de segurança, medicalização geral da população)”, fazendo-o já na forma de sujeição (FARHI NETO, p. 93).

Do mesmo modo encontra-se no curso de 1978, quando Foucault afirma que os hábitos, os temores, as exigências e os preconceitos da população/público são “um conjunto susceptível de sofrer a influência da educação, das campanhas [de saúde pública]” (FOUCAULT, 2004a, p. 77; 2007b, p. 102). E prossegue afirmando que “o exame médico, a investigação psiquiátrica, o informe pedagógico e os controles familiares [são] mecanismos de duplo impulso: prazer e poder” (FOUCAULT, 1976, p. 62; 2010c, p. 47). Com este duplo impulso a governamentalidade se caracteriza sobretudo pela busca de um “*optimum*”, mascarado pelo “bem de todos” (FOUCAULT, 1976, p. 35; 2010c, p. 27).

É partindo desta perspectiva que o governo das populações usa o dispositivo de sexualidade para exercer um poder sobre o querer e o pensar dos indivíduos, influenciando assim sobre a “conduta” deles (FOUCAULT, 1976, p. 66; 2010c, p. 50). Usando de um conjunto prático-discursivo sobre a sexualidade, o governante consegue estender à toda a população uma técnica de “direção de consciências” que antes estava restrita apenas a casos particulares (FOUCAULT, 1976, p. 145; 2010c, p. 106). Ao inserir esta técnica no aparato administrativo-burocrático do Estado, a governamentalidade fez-se possível devido ao uso, em escala populacional, de uma técnica antes usada apenas em âmbitos muito restritos. Assim, o Estado não cessa de conduzir a

população, “animado, por um lado, pelo desenvolvimento de toda uma série de aparatos específicos de governo e, por outro lado, pelo desenvolvimento de toda uma série de saberes”, frutos da mesma racionalidade governamental (CUTRO, 2010, p. 117).

Por tornar o Estado capaz de alcançar os corpos dos indivíduos (biopoder), intervir em constantes populacionais (biopolítica) e produzir estados subjetivos, alterando seus pensamentos e desejos, é que o dispositivo de sexualidade, formulado sobre o sexo, possibilitou ao Estado “agrupar em uma unidade artificial elementos anatômicos, funções biológicas, condutas [...] e permitiu o funcionamento como princípio causal desta mesma unidade fictícia” (FOUCAULT, 1976, p. 204; 2010c, p. 147).

Concluindo este ponto, pode-se perceber que uma leitura do conceito de população na obra de Foucault, feita a partir do prisma ‘público’, pode propiciar um ângulo de visão realmente fecundo nas análises sobre a governamentalidade.

O governo pastoral como matriz da governamentalidade encontrou na sexualidade um ponto de intervenção privilegiado para produzir e conduzir desejos e opiniões conforme os fins que lhe eram favoráveis. Tanto do ponto de vista material, quanto do ponto de vista subjetivo, o Estado governamental pôde exercer seu poder e fortalecer sua potência à medida que soube aperfeiçoar suas intervenções nas consciências da população, considerada em conjunto, e dos indivíduos em particular.

Além desta maneira de exercer o governo sobre o rebanho, servindo-o com toda a atenção e cuidado, o pastor poderia assumir uma postura ainda mais extrema. Para salvar o rebanho que lhe foi confiado por Deus, o pastor poderia oferecer sua própria vida. Para este ato, o pastor deveria renunciar totalmente sua vontade e estar inteiramente tomado de uma forma extrema de *apatheia*, entendida como ausência de paixões.

Neste estágio de renúncia, é ele que aceita praticar até mesmo o sacrifício máximo, a oferta de sua própria vida, para salvar todo o rebanho que está a seu cargo e devolvê-lo em perfeita santidade a Deus, que o havia confiado¹³. Neste caso, o pastor figuraria como o próprio Jesus, porque este é o maior pastor de ovelhas, quem ofereceu a si mesmo como sacrifício, destituindo-se de toda honra, abdicando de sua posição de superioridade e colocando-se na posição de ovelha¹⁴ para salvar todo o rebanho e entregá-lo novamente a Deus¹⁵.

O próprio Deus exige do pastor que ele aceite carregar sobre seus ombros os pecados das ovelhas que lhe foram confiadas. É o que Foucault chama de “princípio da transferência exaustiva e instantânea” (FOUCAULT, 2004a, p. 173; 2007b, p. 200).

Neste caso, o pastor prefigura Jesus, o pastor supremo, porque este realizaria o sacrifício em nome de toda a humanidade. Este sacrifício agrada a

¹³ Sobre a questão do sacrifício que o pastor deve fazer em prol de seu rebanho, cf. os textos bíblicos de Lucas 15:4, Ezequiel 34:4, Mateus 18:12, João 10:11 e 15.

¹⁴ Cf. Isaías 53:7.

¹⁵ A relação do texto bíblico encontrado em Isaías 53 com a figura do bom pastor é caracterizada pelo que pode ser chamado de sofrimento do servo. Como encontramos no texto bíblico: “o SENHOR fez cair sobre ele a iniquidade de nós todos” (Is 53:6); cf. também Is 53:10.

Deus porque é por meio dele que a justiça das ovelhas é restabelecida. O serviço em forma de sacrifício deve ser tão mais agudo e intenso quanto forem as faltas das ovelhas. Somente assim a justiça será restabelecida e a salvação do rebanho será consumada.

Também por isso é necessário que o pastor tenha profundo conhecimento da situação em que se encontra cada uma de suas ovelhas. É o que Foucault denomina “princípio da responsabilidade analítica” (FOUCAULT, 2004a, p. 173; 2007b, p. 200). O pastor deverá prestar contas a Deus de cada uma de suas ovelhas, não deixando escapar nenhum detalhe sequer. Neste ponto, Foucault faz uso da *Regra de São Bento*¹⁶, trecho citado diretamente da fonte:

E saiba que quem recebeu almas a dirigir, deve preparar-se para prestar contas. Saiba como certo que de todo o número de irmãos que tiver possuído sob seu cuidado, no dia do juízo, deverá prestar contas ao Senhor das almas de todos eles, e mais, sem dúvida também da sua própria alma. E assim, temendo sempre a futura apreciação do pastor acerca das ovelhas que lhe foram confiadas enquanto cuida das contas alheias, torna-se solícito para com as suas próprias, e enquanto com suas exortações subministra a emenda aos outros, consegue ele próprio emendar-se de seu vícios (*REGRA DE BENTO*, 2, 37-40).

O pastor, então, está encarregado de exercer um poder muito particular sobre suas ovelhas. Um poder que se caracteriza pelo serviço e pelo sacrifício dele próprio, pastor, por meio de sua *aphateia*. Mediante “leis, regras, técnicas

¹⁶ Mais adiante abordaremos mais detalhadamente a *Regra de Bento*, sua importância e sua abrangência, com respeito ao cuidado de si cristão, que Foucault qualifica de *epimeleia ton allon*.

e procedimentos próprios”, o pastor deve empregar todos os meios necessários para efetuar um perfeito cuidado de suas ovelhas (FOUCAULT, 2004a, p. 173; 2007b, p. 200). Somente assim seu mandato divino será cumprido e ele poderá apresentar diante de Deus as ovelhas que estavam sob sua responsabilidade em perfeitas condições, bem alimentadas e livres de toda falta.

Fazendo uso da *Regra de São Bento*, Foucault cita o seguinte trecho: “O Abade deve, pois, empregar extraordinária solícitude e deve empenhar-se com toda sagacidade e indústria, para que não perca alguma das ovelhas a si confiadas” (*REGRA DE BENTO*, 27, 5). Ele deve ser solícito aos pleitos e demonstrar atenção constante com cada um dos membros do povo-rebanho. Deste modo, sua atenção está permanentemente sendo expressa no sentido de prover o necessário para o bem estar dos indivíduos.

Seguindo o argumento de Foucault, dos dois princípios específicos que foram brevemente mencionados acima (“princípio da responsabilidade analítica” e “princípio da transferência exaustiva”), os quais podem ser identificados na relação entre o pastor e seu rebanho, é importante destacar outros dois, também enumerados por Foucault, que resultam mais importantes no âmbito desta trabalho: o “princípio da inversão do sacrifício” e o “princípio da correspondência alternada” (FOUCAULT, 2004a, p. 174; 2007b, p. 201). Quanto ao princípio da inversão do sacrifício, a partir do estudo dos textos bíblicos é possível constatar que o pastorado cristão enfatizava como uma das

principais prerrogativas o fato de o pastor oferecer-se em sacrifício se, em determinada circunstância, esta atitude fosse capaz de salvar o rebanho¹⁷.

Em relação ao “princípio da correspondência alternada”, o pastor teria, diante de Deus e dos homens, um mérito correspondente às suas debilidades. Ou seja, ao pastor era exigido que expusesse suas falhas em meio ao rebanho, para que, por meio da exposição de seu *eu*, ele pudesse servir de exemplo para as ovelhas. As fraquezas do pastor estavam, assim, a serviço do rebanho, na medida em que expunha sua luta constante para manter-se em estado de pureza e santidade e, deste modo, continuar sendo digno da incumbência que lhe foi dada por Deus.

Na opinião deste investigador, a pastoral cristã aproxima-se da tradição ocidental nestes dois aspectos principais. Pode-se constatar esta aproximação se são conferidas algumas passagens da *Regra de São Bento*, precisamente o capítulo quatro, que trata dos instrumentos necessários para que o pastor seja capaz de levar a cabo as boas obras que dele se esperam. Assim, encontra-se no texto que o pastor deve “abnegar-se a si mesmo para seguir a Cristo” (*REGRA DE BENTO*, 4,10), “amar o jejum” (*REGRA DE BENTO*, 4,13), atribuir “a Deus e não a si mesmo” todo o bem encontrado em sua alma (*REGRA DE BENTO*, 4,42) e, ao contrário, “saber [que o mal] é sempre obra sua” (*REGRA DE BENTO*, 4,43), “ter diariamente a morte diante dos olhos” (*REGRA DE BENTO*, 4,47), e justamente por isso “vigiar a toda hora os atos de sua vida” (*REGRA DE BENTO*, 4,48), revelar os maus pensamentos presentes no

¹⁷ Foucault cita as passagens do Evangelho de João, 11:50 e 18:14.

coração a um “conselheiro espiritual” (*REGRA DE BENTO*, 4,50), e, finalmente, “não querer ser tido como santo” (*REGRA DE BENTO*, 4,62)¹⁸.

Diante desta gama de exigências que eram feitas àqueles que queriam exercer o mandato de pastor, que queriam em última instância ser detentores de um poder pastoral, pode-se perceber o amplo leque que vai desde a renúncia do próprio *eu*, passando pela privação alimentar, até a negação em assumir a própria posição que se almejava, a de uma pessoa santa. Este estatuto de santidade era justamente o selo que se conferia àquele que exercia o poder pastoral; era a consideração diante dos demais ao ser classificado como uma pessoa que era superior a seus dirigidos.

Foucault afirma que o princípio da inversão do sacrifício está estreitamente vinculado com os “problemas da direção de consciência” presentes em toda a Antiguidade. Tendo em conta a esfera temporal, é óbvio que a morte do pastor refere-se ao aspecto biológico, mas é importante ressaltar que o principal desta análise é a “morte espiritual” que o pastor aceita sofrer em favor de suas ovelhas (FOUCAULT, 2004a, p. 174; 2007b, p. 201-202). É neste ponto em específico que Foucault trabalha com uma ruptura entre a *apatheia* antiga e a cristã. Segundo ele, o conceito de *apatheia* teve seu sentido alterado pela tradição cristã.

A *apatheia* grega garante o domínio de si. [...] Transmitida pelos moralistas gregos, greco-romanos, ao cristianismo, a palavra *apatheia* vai tomar um sentido muito diferente [...] Em

¹⁸ Pede-se a compreensão do leitor com a necessidade de citar tantos trechos de uma mesma obra. Faz-se isto porque se considera de fundamental importância destacar as qualidades necessárias para o bom exercício do pastorado cristão.

essência, renunciar a este egoísmo, a esta vontade singular que me são próprios. Por conseguinte, o *pathos*, que é preciso conjurar mediante as práticas de obediência, não é a paixão; é, antes, a vontade, uma vontade orientada sobre si mesma e que não cessa de renunciar a ela mesma (FOUCAULT, 2004a, p. 181-182; 2007b, p. 211-212).

Para que o pastor fosse capaz de exercer seu mandato de maneira devida, era necessário que antes de cuidar de suas ovelhas ele cuidasse de si mesmo. Cuidando de sua alma adequadamente, observando atentamente tudo o que se passava em seu interior, discernindo os bons e os mais espíritos, separando e afastando-se do que era impuro, o pastor estaria efetuando um cuidado sobre si mesmo indispensável para seu ministério. Aqui se vê o princípio da correspondência alternada, mediante o qual Foucault afirma ser mister que “o pastor, na maior medida possível, seja perfeito. O exemplo do pastor é fundamental, essencial para a virtude, o mérito e a salvação do rebanho” (FOUCAULT, 2004a, p. 175; 2007b, p. 203).

Como se pode perceber, estes dois princípios que são mencionados aqui por último estão diretamente relacionados à condição moral do pastor. Sua aptidão, se assim se pode dizer, com relação ao aspecto moral para o exercício do seu mandato, para o exercício do poder que lhe foi conferido por Deus. Esta capacidade de guiar a si mesmo e aos outros é, segundo Foucault, “o pano de fundo histórico desta governamentalidade” (FOUCAULT, 2004a, p. 168; 2007b, p. 193). O pastor comporta-se como um servidor e, usando de seu exemplo, influencia aqueles que estão sobre seus cuidados no sentido de padronizarem suas condutas de forma semelhante. Este é o aspecto subjetivo

do governo pastoral que se vinha perseguindo neste estudo e que se consegue expressar melhor agora.

Expondo suas faltas e debilidades o pastor passaria a ser um referente para as ovelhas, assim como o sábio e o homem santo o foram, em seu momento, para seus convivas, como se verá adiante. Esta condição de servidor na qual se coloca o pastor, que evidentemente representa uma característica fundamental para o desempenho de seu dever, que é conduzir o povo-rebanho em nome de Deus, pode ser sumarizada por duas qualidades imprescindíveis para o exercício do governo pastoral: a benevolência e o cuidado específico. Estas duas qualidades estão coimplicadas na prática do governo pastoral.

Ou seja, o pastorado é o primeiro foco de experiência onde se pode encontrar a junção de dois componentes muito caros para a compreensão da governamentalidade: 1) o governo como condução de um conjunto de indivíduos, exercendo um poder embasado em conhecimentos específicos e tendo em conta suas regularidades; e 2) um governo que deixa de atuar com o tacão da força desmesurada, fazendo valer sua vontade sobre o interesse dos indivíduos, mas que se coloca como servidor destes mesmos indivíduos ao prover suas necessidades matérias básicas.

Foucault volta a discorrer sobre a população como público em um dos últimos encontros daquele seminário, classe de 15 de março de 1978, destacando para ele o que seriam os rasgos específicos da razão de Estado em comparação com o governo pastoral. Ao enfatizar novamente a importância

da prática da verdade por parte do Estado, Foucault mais uma vez sumariza suas ideias da seguinte maneira:

[...] intervir sobre a consciência das pessoas, [...] de maneira que sua opinião seja modificada e com sua opinião a maneira de fazer das pessoas, a maneira de agir, seu comportamento como sujeitos econômicos, seu comportamento como sujeitos políticos. Todo este trabalho de opinião do público é que será um dos aspectos da política da verdade na razão de Estado (FOUCAULT, 2004a, p. 281; 2007b, p. 323).

Apesar de apontar algumas diferenças da prática pastoral frente àquilo que foi característico da razão de Estado, Foucault não deixa de lado a familiaridade entre ambos e ainda assim mantém a posição de que uma genealogia da governamentalidade deve começar pela prática do governo pastoral.

Para ele, o governo pastoral foi o primeiro a fazer com que os indivíduos fossem considerados objetos prioritários do exercício do poder. Tomando o público como sujeito-objeto de um saber embasado na sexualidade, o Estado governamental alcançava seu objetivo de conduzir as pessoas por meio de uma constante produção da verdade sobre elas mesmas que as vinculava ao exercício deste poder entre fins do séc. XV e início do séc. XVIII.

É usando do dispositivo da sexualidade que o Estado governamental interfere nos desejos, no comportamento e nas opiniões das pessoas. Desse modo, a liberdade dessas pessoas será uma liberdade direcionada e mantida dentro de parâmetros convenientes para o incremento da potência do Estado.

2.1.3 Crítica ao conceito de *apatheia* em Foucault

Embora este investigador concorde com Foucault no que se refere à importância do pastorado cristão para a formação da governamentalidade, difere de sua posição quanto ao que ele denomina ruptura de sentido entre a *apatheia* própria da Antiguidade e a do Cristianismo. Esta suspeita é levantada por Michel Senellart em uma nota contida em *Segurança, Território, População*, ao perguntar-se se Foucault estaria estabelecendo esta ruptura entre a *apatheia* greco-romana e a cristã diretamente em oposição aos estudos de Pierre Hadot (FOUCAULT, 2004a, p. 192, n. 37; 2007b, p. 168).

É a partir desta ruptura que Foucault fundamenta, tanto na trilogia da *História da Sexualidade*, quanto nos cursos ditados no Collège de France, a oposição entre *epimeleia heautou* antiga e *epimeleia ton allon* cristã. A primeira seria o cuidado de si com vistas à autonomia, marcada especialmente pelo domínio das paixões, já a segunda teria como finalidade unicamente a “obediência [absoluta] às ordens dos outros” por meio da renúncia às paixões (FOUCAULT, 2004a, p. 210; 2007b, p. 248). No contexto deste estudo a obediência seria em favor do pastor, no caso cristão, e do governante, no caso do Estado.

Foucault identifica o pastorado cristão como prelúdio da governamentalidade mais especificamente nessa mudança de sentido sofrido pelo conceito de *apatheia*. Esta, entendida como renúncia da carne, é a grande mudança que possibilitou a inscrição da vida no âmbito da política. Pois ao não

ter o “domínio [...] sobre si mesmo, seu corpo e seus sofrimentos”, a ovelha ou o pastor tem toda sua vida posta sob o domínio político do Estado governamental (FOUCAULT, 2004a, p. 209; 2007b, p. 246).

Segundo Foucault, fazendo uso de tecnologias específicas, notadamente o exame de consciência e a direção de consciência que vinham desde a Antiguidade clássica, o pastorado cristão buscava operar uma drástica renúncia do *eu*, na medida em que levava o indivíduo à “renúncia”, ao “rechaço do *eu*” (FOUCAULT, 2001a, p. 1.626). Tanto o princípio da inversão do sacrifício, como o princípio da correspondência alternada exigiam do pastor que ele praticasse um profundo “devotamento” diante de Deus e para com os deveres de seu mandato, como atestado em *Omines et singulatin* (FOUCAULT, 2006, p. 23).

Esta renúncia do próprio *eu* foi fundamental para a afirmação do pastorado cristão como técnica de governo e sua diferenciação frente às demais técnicas estudadas por Foucault. Somente por meio desta ruptura de sentido no que se refere à *apatheia* é que seria possível localizar o pastor como perfeito intermediário entre Deus e seu rebanho. Como intermediário, ele figura como um agente reprodutor de indivíduos sujeitados, aptos a renunciar à sua própria vontade de maneira voluntária. Este mesmo pastor será um foco reprodutor destas mesmas práticas de renúncia ao submeter suas ovelhas a esta disciplina.

É porque o pastor cuida de si mesmo ao ponto de renunciar às próprias paixões, que ele está apto a pautar sua conduta conforme os princípios

identificados por Foucault. Por meio da benevolência e do cuidado específico, o pastor acaba por estar localizado como um elo entre a governamentalidade e o governo da população. É este cuidado de si que o pastor exerce sobre si mesmo que Foucault chamará em toda a trilogia da *História da sexualidade* de ética cristã da carne.

Da mesma maneira que *Eros*, Sócrates é visto por Platão como um intermediário entre os homens e a sabedoria em si. Ele figura como um caminho que permite àqueles que convivem com ele aceder à verdade de maneira inequívoca e contemplar, então, a verdadeira sabedoria.

O ponto fundamental que faz com que Sócrates adquira este status de intermediário entre os homens e a sabedoria em si foi, segundo Platão, sua capacidade de controlar suas paixões, fazendo um bom uso delas. Desta maneira, aquele que não era detentor de nenhuma beleza, “tornou-se um caminho em direção a uma beleza extraordinária, que transcende todas as belezas terrestres” (HADOT, 2002, p. 128). Assim, Sócrates perfaz uma possibilidade, um caminho que se abre aos seus convivas, para que estes possam trilhar o trajeto em direção à sabedoria em si.

Ele foi capaz de suportar a privação, o frio, a fome e o medo, lidando sabiamente com suas emoções e tornando-se, assim, um homem sábio.

A *sabedoria* para os gregos representa uma perfeição de conhecimento, a qual é identificada com virtude; [...] conhecimento ou *Sophia* na tradição grega é menos uma pura sabedoria teórica que uma experiência, ou uma experiência de vida. Nós podemos reconhecer traços desta experiência não no

conhecimento teórico do filósofo Sócrates, mas no seu *modo de vida*, precisamente o que Platão evoca no *Banquete*¹⁹ (HADOT, 2004, p. 44 – grifo nosso).

Seu modo de vida ajuda a entender o filósofo como um indivíduo que está consciente de que nunca terá uma sabedoria completa, mas vive de maneira a “fazer progressos nesta direção”. Contudo, o sábio sempre estará limitado por sua condição, de modo que o que mais caracteriza este progresso em direção à sabedoria é uma “trajetória assintótica” (HADOT, 2004, p. 49). Uma trajetória marcada por um constante “exercício de morte, isto é, exercício de morte da sua individualidade, de suas paixões, para ver as coisas desde a perspectiva da universalidade e da objetividade” (HADOT, 2004, p. 49-50).

Henry Chadwick proporciona um panorama mais amplo da relação entre a alma e o corpo nos escritos platônicos. Para ele, Platão estava correto ao “colocar o corpo na alma e não a alma no corpo”, no *Timeu* (36d-e). Esta inversão de perspectiva quanto à primazia daquela sobre este dá a dimensão exata de como o corpo era visto como um fator de distração para a alma no momento em que esta se quisesse dedicar ao pensamento filosófico, como é relatado no *Fédon* (65a-66c). Esta primazia da alma está diretamente associada ao argumento encontrado n’*A República* (609d-611c), onde consta que a alma é uma entidade simples, e por isso imortal, ao contrário do corpo, que por conta de sua natureza composta e corruptível, contribui para a

¹⁹ Para falar em ‘experiência’ e ‘experiência de vida’, Hadot usa os termos ‘know-how’ e ‘know-how-to-live’. Confessamos que ficamos de certo modo inseguros com esta tradução. Se algum prejuízo houver do ponto de vista do leitor, pedimos desculpas e contamos com a compreensão do leitor.

deterioração da alma (CHADWICK, 2001, p. 63). A alma, assim, seria imortal e incorruptível, ao contrário do corpo, matéria perecível e efêmera.

Sobre este ponto, encontrou-se um esclarecimento importante de Jean-Pierre Vernant, ao afirmar que a imortalidade da alma era algo completamente estranho aos gregos. Não se está falando da concepção cristã de imortalidade da alma, de uma vida em outro mundo, caracterizado pelo espiritual e divino. Segundo Vernant, o argumento da alma imortal foi apresentado por Platão no *Fédon* comparando-a com um *daimon*, um intermediário, mas “longe de ser confundido com um indivíduo humano” (VERNANT, 1996, p. 207).

Esta condição do homem sábio na Grécia Antiga, prossegue Vernant, incluía certo “parentesco” entre os homens e os deuses. Isto porque ambos estavam em um mesmo plano, em uma mesma linha de manifestação da ordem e da beleza do mundo, de modo que, para ambos, a harmonia das paixões era alcançada por meio de um melhor “controle de si” (VERNANT, 1996, p. 208). Tanto uns como os outros, faziam parte integrante do mesmo cosmo.

Se se pensa na relação do cristão com seu Deus, que está situado em outro plano de existência, esta relação do homem grego com o divino era carregada de peculiaridades que a diferenciam. De início, pode-se citar que a experiência religiosa era um domínio muito particular no mundo grego, distinto de todos os outros da vida social. O mundo humano e o divino eram esferas que por vezes se confundiam, porque a transcendência era muito relativa nesta relação, não existindo uma ruptura radical entre ambas as partes.

Até a natureza fazia parte deste conjunto de relações marcadas pelo espiritual. “A *physis* era uma potência animada e viva” que carregava em si o mesmo espírito que animava os seres humanos, na medida em que o físico e o humano compartilhavam uma “conaturalidade” (VERNANT, 1996, p. 213). Então, esta diferença com relação à concepção cristã de imortalidade era uma das consequências da visão grega de mundo.

A outra consequência, que está relacionada à primeira, é como o indivíduo grego poderia chegar a alcançar esta imortalidade. Esta era fruto de um reconhecimento social para o indivíduo, mais que uma condição referente a outro mundo. O fator religioso na Grécia antiga era algo que atravessava todos os campos da vida. Era por meio dele que os indivíduos se integravam à ordem cósmica. Contudo, esta adequação à ordem cósmica não prescindia do social. Ademais, a “identidade do indivíduo” coincidia com a “avaliação social” (VERNANT, 1996, p. 222).

Sua imortalidade era alcançada quando este alcançava entre seus convivas a condição de ser lembrado por sua conduta de vida e por seus feitos. Sua virtude íntima e seu valor estavam condicionados à avaliação social que recebiam de parte daqueles com quem compartilhavam seus momentos, suas vidas, fosse nos assuntos pessoais ou sociais. A “forma essencialmente social do indivíduo” conferia a este uma ausência de um “mundo secreto de sua subjetividade”, tal como é costume desde a Modernidade (VERNANT, 1996, p. 223).

Esta forma essencialmente social do indivíduo implicava que cada um necessitava da figura do outro para conhecer a si mesmo. “A identidade de cada um era alcançada no comércio com o outro”, afirma Vernant (1996, p. 221). Era necessário ao indivíduo contar com a presença de outra pessoa para poder ver nela, como um espelho, a imagem que o caracterizava. O conhecimento de si e a relação consigo mesmo não poderiam jamais ser estabelecidos de maneira direta, ou seja, sem a intermediação de outra pessoa.

Isto é assimilado por Platão no *Alcebiades* (133a-b). O que Platão menciona, ou menciona com outro sentido, é que o princípio délfico do conhece-te a ti mesmo indicava mais ao conhecimento dos próprios limites, do que a uma interiorização. Aqui se apresenta um longo trecho da obra de Vernant para uma melhor apreciação desta grande diferença de significado:

A máxima de Delfos: ‘conhece-te a ti mesmo’, não propõe, como nós teríamos tendência a supor, um retorno sobre si para alcançar, por introspecção e autoanálise, um ‘eu’ escondido, invisível a todos os outros, e que seria feito como um puro ato de pensamento ou como o domínio secreto da intimidade pessoal. [...] Para o oráculo, ‘conhece-te a ti mesmo’ significa: aprenda teus limites, saiba que tu es um homem mortal, não tente se igualar aos deuses” (VERNANT, 1996, p. 219).

Isto implica uma diferença crucial com relação à interpretação socrático-platônica da *gnothi seautou*, que foi trabalhada da mesma forma por Foucault. O homem grego não sabia o que era definir sua própria identidade se não fizesse em relação a seus convivas e ao mundo. Deste modo, seu ser estava

completamente posto em perspectiva de suas relações com os outros e com o contexto ao qual pertencia.

Ao não tentar igualar-se aos deuses, o homem sábio permanecia na condição de *daimon*, de intermediário entre seus convivas e os deuses. O princípio délfico possuía, assim, um profundo sentido religioso, já que todo o social era atravessado pelo religioso, pois “a religião era inseparável da vida cívica”, afirma Vernant (1996, p. 212).

A mesma função de intermediário que é usada para definir Sócrates encontra-se nos escritos de Peter Brown, agora em relação ao homem santo na Antiguidade tardia. No mundo do Império Romano, os pequenos vilarejos necessitavam uma ponte, um homem exterior ao mundo que fizesse a conexão deles com o Império Romano. Os habitantes locais das vilas necessitavam uma pessoa que “pertencesse ao mundo exterior, e ainda assim pudesse colocar sua *dínamis*, seus conhecimentos [...], sua cultura e seus valores à disposição dos habitantes locais” (BROWN, 1971, p. 86).

Brown enfatiza que esta posição de intermediário havia sido outorgada ao homem santo porque era aquele que se destacava dos demais por exercer um “trabalho interno” que lhe conferia “crescente prosperidade” no que concerne à sua conduta como indivíduo na esfera política. O homem santo era assim chamado por ser “uma pessoa que havia conquistado seu corpo” por meio da mortificação, “ganhando poderes sobre os demônios” que nele habitavam. Deste modo, era um indivíduo “autosuficiente” (BROWN, 1971, p. 81).

Estendendo um pouco mais este campo de análise, na Síria antiga dominada pelo Império Romano, o homem santo também era tido como uma figura intermediária. Ademais, sua conduta era tida como um padrão de vida a ser imitado, o que lhe dava a autoridade para servir como árbitro, juiz e mediador nos assuntos do povoado que habitava. Sua conduta era tida como um exemplo de “radical mudança de valores” que sustentava, simultaneamente, “assimilação e resistência” frente aos polos em seu entorno. Sustentando esta posição, o homem santo fazia surgir de seu ascetismo um poder de tipo não coercitivo, na medida em que era considerado em sua própria comunidade como um não-humano. É o que Peter Brown denomina “poder dos santos” (BROWN, 1976, p. 217-218).

O homem santo representava a profunda significação social do ascetismo, justamente porque praticava uma automortificação por meio de um elaborado “ritual inumano” (BROWN, 1971, p. 91). Da mesma forma que a sociedade da Grécia antiga abrigava o oráculo, o Império Romano também tinha no homem sábio a figura institucional daquele que era capaz de operar uma “total dissociação consigo mesmo” por meio do ascetismo (BROWN, 1971, p. 93).

Sua pertença ao ‘exterior’, como se mostrou acima, era vista como uma condição de estranheza tanto diante dos habitantes das vilas, como diante dos oficiais do Império. O homem santo era o único capaz de praticar uma “inacessível *parrhesía* com Deus” e, sendo extremamente “*simpatetikós*” com os pleitos do seu povoado, fazê-lo também diante dos representantes do Império (BROWN, 1971, p. 95-96).

Interessante notar para os objetivos investigativos do presente trabalho que, tanto no caso de Sócrates, quanto no caso do papel do homem sábio na Antiguidade tardia, esta posição de intermediário foi conquistada não por aspectos exteriores ao indivíduo, mas, ao contrário, por aspectos particulares do próprio indivíduo que exercia um trabalho sobre si mesmo, uma *epimeleia heautou* que lhe dava condição de assumir esse status. Justamente pela execução deste cuidado de si, o homem santo também era visto como um padrão a ser seguido por seus convivas; um reforço no que concerne à tomada de decisões e às habilidades nela envolvidas.

2.2 EPIMELEIA TON ALLON CRISTÃ: DO INDIVÍDUO CUIDADO PELOS OUTROS

A divisão feita por Foucault com relação aos princípios e à prática da *epimeleia heautou* enfatiza, primeiramente, a exclusão do *oikos* (casa) como lugar por excelência do cuidado de si e privilegia, em segundo lugar, a relação aluno-mestre como a melhor relação para a prática e o desenvolvimento dos exercícios concernentes ao cuidado de si válidos para a efetivação de uma vida mais bela.

No entender deste investigador, esses dois períodos são intencionalmente opostos por Foucault à prática cristã do cuidado de si. Considera-se que Foucault salienta aspectos de ambos os períodos no intuito

de favorecer suas conclusões, colocando argumentos e reforçando aspectos que não necessariamente são como ele os afirma. A problematização aqui proposta é que, ao querer privilegiar a prática mestre-discípulo como a mais propícia para a busca de uma efetiva estética da existência, o caminho que Foucault encontra leva-o a contrapor o exercício do cuidado de si socrático-platônico e helenístico à prática cristã dos sécs. III e IV, ou seja, o período imediatamente posterior ao período helenístico.

A posição aqui assumida recebe um suporte se for lançado um olhar panorâmico para os cursos ministrados por Foucault no *Collège de France*. Nos anos de 1974-1975, ele oferece um curso intitulado *Les anormaux*, durante o qual, em algumas datas específicas²⁰, busca oferecer uma análise genealógica sobre o vínculo entre a prática cristã da confissão e a formação de um saber que marca o ponto entre a normalidade e a anormalidade. Segundo Foucault, o estudo da prática da confissão dentro do âmbito da ética cristã da carne é importante para entender a forma como se deu, no Ocidente, a formação de um saber que possibilitou a delimitação de um campo de verdade sobre os indivíduos, afirmando que o estabelecimento de uma verdade contribui para a condução da vida daqueles que a aceitam e se vinculam a ela.

A análise de Foucault acima mencionada pode ser relacionada a outro curso dado por ele no *Collège de France* nos anos de 1977-78, intitulado *Segurança, Território, População*, durante o qual, em algumas aulas, Foucault aborda o que ele chama de *pastorado cristão*, denominando-o como uma nova arte de conduzir, dirigir, guiar e manipular as pessoas em cada momento de

²⁰ Fazemos referência mais diretamente às aulas de 19 e 26 de fevereiro de 1975.

sua existência. Ou seja, Foucault relaciona o cuidado de si cristão mais a uma maneira de governar do que a um cuidado de si próprio de uma estética da existência, própria dos períodos socrático-platônico e helenístico.

De acordo com essa proposta temporal de Foucault, considera-se que a *epimeleia heautou* concernente ao período socrático-platônico e ao período helenístico é contraposta a uma *epimeleia ton allon*, que somente estaria vinculada à prática cristã do cuidado de si, sendo responsável pelo desenvolvimento de uma forma totalmente original de condução e governo das pessoas. Essa nova forma cristã de condução e governo estaria, segundo Foucault, no nascedouro da governamentalidade moderna. Assim, segundo a leitura de Foucault, seria inviável desenvolver ou falar de uma estética da existência cristã, um cuidado de si genuíno que seja possível de ser desenvolvido dentro da prática cristã.

Embasa-se esta leitura no fato de que Foucault continua com essa contraposição entre *epimeleia heautou* e *epimeleia ton allon* ao escrever seus três volumes da *História da Sexualidade*, durante a segunda metade da década 1970 e início da década de 1980²¹. Nesses três volumes Foucault continua a dar evidência a uma estética da existência vinculada à prática do cuidado de si própria aos dois períodos anteriores ao Cristianismo. O que Foucault denomina como ética cristã da carne foi, segundo ele, uma inversão em tudo o que concerne à loucura, ao estigma, inversão esta que permitiu ao “dispositivo do sexo” uma total invasão da vida do indivíduo, resultando em um apoderamento dos corpos (FOUCAULT, 1976, p. 206). Foucault, desse modo, trabalha com

²¹ O primeiro volume da *História da sexualidade* foi publicado em 1976, o segundo e o terceiro em 1984.

uma linha de investigação que vai do cuidado de si grego e do exercício das técnicas de si helenísticas, estas duas etapas preocupadas com uma estética da existência, passando pela apropriação dessas técnicas pelo Cristianismo, que conforma o poder pastoral, até chegar às formas de tipo educativo, médico e psicológico próprias da Modernidade

2.2.1 Confissão e escrita de si

A história do cuidado de si e das técnicas empregadas nesse processo seria, para Foucault, um modo de levar a cabo a “história da subjetividade” ocidental (FOUCAULT, 2001a, p. 909). As diversas práticas do cuidado de si que tanto contribuíram para a formação da subjetividade ocidental, vale a pena uma vez mais ressaltar, eram compostas de procedimentos e técnicas capazes de constituir, modificar, transmutar, alterar ou agregar hábitos de comportamento. Tal como se expressou neste parágrafo, assim foi encontrado no opúsculo *As técnicas de si*, de Foucault:

[as] técnicas de si [...] permitem aos indivíduos efetuar, por conta própria ou com a ajuda de outros, certo número de operações sobre seu corpo e sua alma, pensamentos, conduta, ou qualquer forma de ser. Obtendo assim uma transformação de si mesmos com o fim de alcançar certo estado de felicidade, pureza, sabedoria ou imortalidade (FOUCAULT, 2001a, p. 1.604; 2010a, p. 1.071).

No exame de si feito com o uso das *técnicas de si* pelo Cristianismo, diferentemente do que ocorrera nos dois períodos anteriores, o que está em

foco é uma relação entre o mais oculto dos pensamentos e a suposta impureza da alma pecadora, inerente ao indivíduo. A hermenêutica cristã inova com a proposta de decifrar os pensamentos mais inacessíveis para os dois períodos anteriores – grego clássico e helenístico. A auto-revelação verbal materializada pelo ato da confissão sempre contava com um ouvinte ao qual correspondia classificar as revelações e outorgar penas direcionadas a cada pecado, com o objetivo de purificar a alma do confessante e permitir-lhe que continuasse em seu caminho de acesso à verdade.

Diferentemente do período grego clássico e do período helenístico, as práticas do cuidado de si utilizadas pelo pastorado cristão não visavam à emancipação da pessoa no decorrer do seu amadurecimento. Ao contrário, a prática cristã foi muito distinta das duas anteriores e para demonstrá-lo Foucault (FOUCAULT, 2004a, p. 185-186; 2007b, p. 218) assinala três pontos: 1) o exame de consciência “não é exatamente voluntário” no Cristianismo; 2) a direção de consciência “é absolutamente permanente”, e não apenas para circunstâncias ocasionais; e 3) o exame de consciência não tem como fim o domínio de si, mas apenas uma relação de “dependência” completa. Este é o principal diagnóstico de Foucault: o uso das técnicas de si no Cristianismo visa uma relação de obediência como fim em si mesma. Essa relação de dependência auto-referencial está inscrita em um contexto muito maior no qual se pode averiguar, seguindo os passos de Foucault, que o Cristianismo não é uma religião da lei, mas uma religião da renúncia da vontade. “O exame de consciência é feito, então, para marcar, ancorar ainda mais a relação de dependência com o outro” (FOUCAULT, 2004a, p. 186; 2007b, p. 217).

As práticas do cuidado de si, tal como exercidas dentro do espectro da *askesis* cristã, diferenciam-se claramente das práticas ascéticas dos dois períodos anteriores estudados por Foucault. Essa terceira modalidade de exercícios de si está marcada por um trabalho que visa decifrar a alma, produzindo uma hermenêutica purificadora dos desejos. Com as referências textuais de Foucault referentes às *técnicas de si* próprias do Cristianismo, percebe-se que as práticas cristãs, segundo ele, herdaram, apropriaram-se, transformaram e desenvolveram agudamente práticas de subjetivação que vinham desde o mundo grego clássico.

Não obstante o cuidado de si já contar com técnicas extremamente refinadas nos períodos anteriores ao Cristianismo primitivo, Foucault afirma que o Cristianismo, ao introduzir a salvação como salvação além desta vida, vai “desequilibrar ou [...] transtornar toda essa temática do cuidado de si”, pois a condição para a própria salvação será a renúncia de si (FOUCAULT, 2001a, p. 1.536; 2010a, p. 1034-1035). O cuidado de si cristão tal como mencionado acima foi possível, segundo Foucault, mediante um deslocamento de algumas práticas do cuidado de si no início do cristianismo primitivo, práticas que já eram usadas na Grécia clássica e no período helenístico. Este cuidado de si que inicialmente visava à emancipação do indivíduo, possibilitando ao indivíduo antigo transformar-se em um cidadão capaz de ascender à verdade e, portanto, viver uma vida bela e digna de ser vivida, posteriormente foi deslocado e transformado. Tal ação de deslocamento e transformação, que conformou um conjunto de práticas que tinham como foco do cuidado do indivíduo pelos

outros, servindo à conseqüente subordinação desse indivíduo a padrões de conduta externos, alheios à sua vontade.

A importância dada à espiritualidade durante o período helenístico, denotada pela ligação do indivíduo com o cosmos, acaba por ser deslocada no Cristianismo primitivo, passando a significar, definitivamente, a exclusão da *polis* e, portanto, exclusão de qualquer possibilidade efetiva para a construção de um mundo melhor por meio do cuidado de si. Segundo Foucault, as práticas destinadas ao cuidado de si nas épocas gregas e romanas sofreram um embargo por parte das “instituições religiosas” do período cristão; embargo este estendido a instituições “pedagógicas, médicas e psiquiátricas” (FOUCAULT, 2001a, p. 1.528; 2010a, p. 1028).

A *epimeleia heautou* é transformada, assim, em uma *epimeleia ton allon*, um cuidado de si caracterizado pela vigilância e governança exercida pelos outros. Essa transformação resultou em uma perda de autonomia por parte do cristão, “expressa na substituição do cuidado de si (*epimeleia heautou*) pelo cuidado dos outros (*epimeleia ton allon*)” (ORTEGA, 1999, p. 94). Essa perda de autonomia no exercício do cuidado de si pode ser constatada de variadas formas dentro da prática cristã: a penitência, a confissão, a escritura de si ou o jejum como forma de abstinência. Para os objetivos do presente trabalho, dar-se-á ênfase à prática da confissão, que foi extensamente empregada no cuidado de si cristão.

Para Foucault, atualmente se vive em uma sociedade extremamente confessional, posto que a escola, a medicina, a polícia, a amizade e demais

instituições da vida ocidental moderna são considerados lugares propícios para a prática da confissão. Isso porque a confissão passou a ser uma maneira de o indivíduo identificar-se perante as outras pessoas, de ser, de alguma forma, autêntico consigo mesmo.

Ao praticar o ato de falar sobre si mesmo, sobre seus desejos e faltas, o confessante torna-se sujeito no duplo sentido da palavra: por um lado, é sujeito de sua própria confissão, na medida em que se compromete e se submete ao conteúdo do que foi externalizado; por outro lado, é sujeito causador, gerador de uma verdade que provém de seu íntimo, sendo ele mesmo a autoridade que o coíbe. A autovigilância seria, assim, segundo Foucault, a “marca específica do Cristianismo”, palavra-chave no ato da confissão e noção fundamental para entender a inovação apresentada pelo Cristianismo na história da sexualidade e na produção da verdade (FOUCAULT, 2001a, p. 811). Ao confessar, a pessoa não apenas declara uma verdade sobre si mesma e sobre sua identidade, mas também “condiciona suas relações com os demais” a tal declaração, “submetendo-se àquela verdade pelo único fato de que foi efetivamente dita” (CANDIOTTO, 2007, p. 08).

O ponto fundamental dessa produção da verdade é que produção, neste contexto, opõe-se, ou pelo menos diferencia-se drasticamente de uma descoberta. Com esta oposição entre produção e descoberta da verdade, Foucault sempre renunciou à possibilidade de uma verdade oculta que carecesse de desvelamento, ou de um dado perdido em algum momento histórico, que seria a resposta para os questionamentos filosóficos postos em discussão. A peremptória e sempiterna exigência de sinceridade por parte da

sociedade ocidental nunca deixou de estar acompanhada de contingências e arbitrariedades históricas que influenciaram o modo como os indivíduos dizem e se relacionam com uma verdade a respeito de si mesmos. Esta perspectiva introduz uma modificação essencial no modo como se relacionam com a verdade diante da problematização daquilo que lhes é dado pensar ou fazer.

Graham Burchell oferece uma consideração interessante a respeito desse ponto. De acordo com ele, essa mudança de perspectiva que substitui a descoberta da verdade por sua produção, traz consigo uma dupla consequência: 1) um “efeito crítico” ao tornar mais difícil para cada indivíduo pensar e agir de maneiras costumeiras, já que podem ser consideradas artificiais em seu nascedouro, e 2) um “efeito positivo” diante da possibilidade de se pensar e agir de outra maneira, o que gera condições para uma “real transformação daquilo que somos” (BURCHELL, 1996, pp. 32-3).

Segundo Gros, não obstante a obrigatoriedade de dizer a verdade sobre si mesmo durante a confissão, Foucault estabelece uma oposição entre confissão e *parrhêsia* (falar franco), assumindo que a confissão é uma atividade do indivíduo que fala sobre si mesmo a outra pessoa (mestre, diretor de consciência ou sacerdote), produzindo uma verdade subjetivante. Essas características são contrapostas ao exercício da *parrhêsia*, constituída pela tomada da palavra por parte do mestre ou do diretor de consciência, fazendo valer sua verdade diante do discípulo. Esta diferenciação permitiu a “Foucault estabelecer um ponto de ruptura entre o si antigo e o sujeito cristão” (GROS, 2004, p. 156).

A confissão seria mais uma prática de si compreendida como exercício (*askesis*) constante de si mesmo, noção preponderante que continuou a vigorar no Cristianismo primitivo. A busca pela verdade atrelada à busca pela própria salvação ainda era marcante neste novo período estudado por Foucault. Não obstante, com uma diferença fundamental nessa relação entre salvação e verdade. Foucault enfatiza o que ele denomina “jogo da verdade” próprio da prática do cuidado de si cristão, no qual a verdade nunca pertence ao indivíduo (FOUCAULT, 2001a, p. 1.623; 2010a, p. 1.087).

Segundo Foucault, o jogo da verdade é uma das principais técnicas de si empregadas pelo Cristianismo primitivo. Essa técnica consiste em buscar a pureza da alma e o acesso à verdade por meio da prática da confissão, pressupondo sempre que o confessante estava em falta com a verdade²². O longo caminho que leva à salvação somente poderia ser percorrido mediante uma contínua purificação da alma do peregrino. Esse procedimento, baseado na prática da confissão, fazia com que o indivíduo externasse seus pensamentos e emoções e os comparasse a um conjunto de regras previamente estabelecidas. Desse modo, pureza de alma e acesso à verdade faziam parte de um círculo que buscava a “revelação de si” por parte do indivíduo (FOUCAULT, 2001a, p. 1.624; 2010a, p. 1.088).

Foucault, ao falar sobre a confissão, expressa-se desta maneira:

²² Foucault (2010a, p. 1.088) esclarece que a prática cristã da confissão pressupôs sempre que o confessante era uma pessoa destituída de verdades, que todo e qualquer desejo e pensamento que se ocultava no profundo de sua alma poderia ser identificado com movimentos malignos, provenientes do inimigo de Deus. Assim, o *eu* deveria ser destruído, ou ao menos anulado, para que a natureza divina pudesse sobressair-se em sua vida.

[...] a *confissão* é um ritual de discurso no qual o sujeito que fala coincide com o sujeito do enunciado; também é um enunciado que surge na *relação de poder*, pois não se confessa na presença, ao menos virtual, de outra pessoa, que não é simplesmente um interlocutor, mas a instância que requer a confissão, que a impõe, que a valora e intervém para julgar, castigar, perdoar, consolar, reconciliar; [...] um ritual, finalmente, onde somente a enunciação, independente de suas conseqüências externas, produz modificações intrínsecas naquele que a articula: torna-o inocente, redime-o, purifica-o, descarrega-o de suas faltas, libera-o, promete-lhe a salvação. (FOUCAULT, 1976, p. 82-3; 2010c, p. 62)

Dito descobrimento do *eu* passa pela prática da *exomológesis* (reconhecimento do fato), na medida em que o indivíduo reconhece a si mesmo como pecador e digno de receber uma penitência. A *exomológesis* não é apenas a exteriorização de seus pensamentos e emoções frente a um sacerdote, o qual materializa, diante do confessante, o conjunto de regras e condutas estabelecidas pela Igreja-instituição. Há outra parte dessa prática que também é inovadora e diferencia a prática cristã da confissão das práticas presentes na Grécia clássica e no período helenístico marcado pelas escolas socráticas menores: a dramatização da penitência.

O descobrimento de si, o autocastigo e a expressão voluntária do próprio pecado estavam presentes na prática da *exomológesis* cristã. Não obstante, com uma diferença ímpar com relação ao período grego clássico e ao período helenístico: o que antes era restrito ao âmbito privado (a verbalização das faltas para um diretor de consciência), no Cristianismo passa a ser tido como algo público, já que o arrependimento dependia de uma expressão pública e dramática do próprio sofrimento, tal como o castigo inevitavelmente subsequente e indispensável para o fechamento do ciclo pecado-absolvição.

O que era privado para os estóicos, era público para os cristãos. [...] Esse é o paradoxo no núcleo da *exomológesis*: apaga o pecado e revela o pecador de modo simultâneo. A maior parte do ato de penitência não consistia em dizer a verdade, mas em mostrar o ser verdadeiro cheio de pecados do pecador. Não era uma forma, para o pecador, de explicar seus pecados, mas uma maneira de apresentar-se [publicamente] a si mesmo como pecador (FOUCAULT, 2001a, p. 1.626; 2010b, p. 1.090).

A penitência era o arcabouço maior dentro do qual se situava a confissão. Contudo, nestes primeiros tempos da prática cristã da confissão, não se tratava de um ato público. Essa mudança somente ocorreu posteriormente devido a uma preponderância maior da confissão com relação ao ato de penitência. A confissão começou a ser considerada “um tipo de pena” em si mesma, sendo mais valorizada como tal, ao ponto de, nos séculos XII e XIII, a Igreja-instituição apenas considerar a realização da penitência se houvesse a prática da confissão. Um dos sinais dessa valorização foi o consenso de que o pecador deveria procurar dirigir-se ao sacerdote como o enfermo se dirige ao médico (FOUCAULT, 2008a, p. 163).

O triplo modelo da *exomológesis* (médico, ajuizador e martirizante ao mesmo tempo) levava o pecador a mostrar as próprias feridas, confessando suas faltas ao ponto de se expor e mortificar sua própria vontade, com o intuito de afirmar sua fé. Essa rejeição do *eu* (*ego non sum, ego*) (sic) é o ponto central desse ato de confissão e dramatização do pecado e da posterior absolvição, levando Foucault a afirmar que “esta formulação [*ego non sum ego*] está no coração da *publicatio sui*” (FOUCAULT, 2001a, p. 1.626; 2010a, p. 1.090).

Essa exigência quanto à exposição do *eu* veio acompanhada de outra com relação à verdade: a prioridade de que cada fiel fosse capaz de descobrir o que passava em si mesmo, reconhecendo seus desejos, suas falhas e tentações, revelando o mais profundo de sua alma. Tratava-se de fazer irromper os mais reveladores dados que compusessem o próprio *eu*, provocando uma ruptura e uma dissociação violentas do indivíduo consigo mesmo, como se uma lâmina extremamente afiada provocasse um corte irreparável naquele espaço traspassado²³. Aqui já não se trata da *exomológesis*, mas da “*exagóreusis*”, que Foucault define como “verbalização analítica e contínua dos pensamentos”, sempre feita diante de um sacerdote, ao qual o confessante devia obediência absoluta (FOUCAULT, 2001a, p. 1.631; 2010a, p. 1.094). A especificidade e o poder da *exagóreusis* está relacionada à atitude dessa prática, dado que a verbalização do pecado por parte do pecador é sempre um ato potencialmente público, durante o qual o pecador faz uso de uma prerrogativa exclusiva: o “acesso imediato” ao seu íntimo (CUTROFELLO, 2004, p. 159).

Ambas as práticas (*exomológesis* e *exagóreusis*) trazem um elemento em comum: a renúncia total de si. É a renúncia de si que qualifica a revelação feita como verdadeira ou não, como importante ou não. Contudo, a prática da *exagóreusis* “nasce com o Cristianismo”, já que é ele o responsável pela empresa sempre persistente de fazer valer a obediência por meio da renúncia da vontade e do próprio *eu* (FOUCAULT, 2001a, p. 1.632; 2010a, p. 1.095).

²³ Interessante é notar a passagem bíblica do Evangelho segundo Lucas, cap. 2.35, onde o evangelista declara que uma espada traspassará a própria alma do cristão, para que sejam manifestados seus pensamentos.

Diante do exposto, a mortificação do *eu* e a renúncia da vontade são pontos-chaves para a prática cristã desde seus primórdios, segundo Foucault.

Os filósofos antigos mantinham uma atenção constante para que seus conselhos fossem pertinentes para a vida prática dos ouvintes, de modo que carregassem uma utilidade frente aos desafios cotidianos. Uma filosofia como modo de vida era uma preocupação perene que acompanhava as escolas filosóficas dos períodos grego-clássico e helenístico²⁴, com maior ênfase nesse último.

Outra importante prática utilizada no cuidado de si cristão foi o relato por escrito dos pensamentos e atos, que aqui será tratada sob o conceito *escrita de si*. É importante ressaltar que a escrita de cartas como parte de uma prática do cuidado de si já era exercida desde o período helenístico. Essa prática foi amplamente difundida entre os estóicos por permitir mais facilmente, por um lado, que o discípulo descrevesse situações e sentimentos que lhe causavam incômodo e, por outro lado, que o mestre pudesse pôr-se no lugar do discípulo com o objetivo de compreender melhor seus sentimentos e suas angústias diante de situações concretas que se lhe apresentavam. Segundo Martha C. Nussbaum, referindo-se à relação entre Sêneca e Lucílio, o texto escrito possibilitava um “íntimo diálogo pessoal entre mestre e discípulo” (NUSSBAUM, 2003, p. 420).

As cartas, como melhor testemunho filosófico no exercício do ensino, possibilitavam que o mestre utilizasse abundantemente exemplos da vida

²⁴ Segundo Nussbaum (2003, p. 422), não houve uma escola filosófica mais atenta à praticidade de seus ensinamentos que a estóica.

prática para materializar seus conselhos e conceitos. Naqueles tempos, o valor dado aos exemplos por parte dos estóicos era grande, já que configuravam o meio mais adequado para substituir uma crença errônea fundada em ensinamentos culturalmente aceitos. A prática filosófica característica do Estoicismo pregava que a formação do pensamento crítico por parte de um discípulo era melhor desenvolvida se feita por meio de narrações e exemplos da vida concreta. Para os estóicos, a filosofia estava no “coração de suas vidas”, tendo em vista que se esforçavam para ver, experimentar e comunicar a realidade vivida por meio de comentários filosóficos (NUSSBAUM, 2003, p. 423).

Hadot também escreve sobre a presença na tradição filosófica da escrita de si, sempre importante para o exercício do exame de consciência. A escrita de si teria um “valor terapêutico”, já que possibilitava àquele que a levava a cabo um maior detalhamento dos “movimentos de sua alma”. Acrescenta Hadot que a escrita de si foi uma prática muito difundida no âmbito monástico, tendo como objetivo principal alcançar o domínio de si, simbolizado pelo triunfo da razão sobre as paixões – *prosochè* (HADOT, 2002, p. 90).

A recepção da escrita de si na vida monástica trouxe também o dogma helenístico de que os exercícios próprios do cuidado de si consistiam em um estilo de vida diferenciado. A própria redação de cartas para relatar o movimento interior da própria alma era tida como um treinamento que visava à modificação, à transformação de si mesmo, buscada permanentemente mediante a atitude de atenção a si mesmo, que constituía a essência da

prosochè. Seria “a transformação da vontade que se identifica com a Vontade divina” (HADOT, 2002, p. 91-2).

Percebe-se aqui um deslocamento fundamental ocorrido no cristianismo primitivo: a *epimeleia heautou* não é mais um voltar-se a si mesmo, mas a identificação com a vontade divina. Foucault alerta que o cuidado de si passou a ser observado como “uma forma de egoísmo” pelos primeiros cristãos (FOUCAULT, 2001a, p. 1.030). O cuidado de si era, no mundo greco-romano, o modo como cada indivíduo buscava sua liberdade individual e o cultivo das melhores virtudes, por meio de uma formação livre e autônoma. No mundo cristão, contudo, o cuidado de si livre e autônomo passou a ser visto com maus olhos e, portanto, começou a ser transformado conforme o novo contexto.

Durante o protocristianismo, os exercícios de si não estavam mais destinados à formação de um indivíduo valoroso do ponto de vista cívico, sempre tendo a dedicação a si mesmo como parte essencial da vida. Tais exercícios passaram a ser práticas que objetivavam uma renúncia de si, uma renúncia baseada no conhecimento de si com a finalidade de adequar-se à vontade divina. Desse modo, o cristianismo apregoava que era necessário alcançar a adequação ao *logos*, buscando a máxima identificação com este. Como bem expressa Foucault, “o *logos* se converteu em nós mesmos” (FOUCAULT, 2001a, p. 1.031).

Essa necessidade de adequação ao *logos* vem da identificação entre cuidado de si e conhecimento de si. Não obstante essa identificação já esteja presente no início da tradição filosófica ocidental, foi com o Cristianismo que o

conhecimento de si ganhou mais importância estatutária e passou a ser visto como a condição básica e *sine qua non* para o alcance da salvação. A sobreposição da *epimeleia heautou* pelo *gnôthi seautón* (conhecimento de si) foi decisiva para o deslocamento, mencionado acima, das práticas do cuidado de si.

Segundo a *Hermenêutica do Sujeito*, houve uma absorção do cuidado de si na forma de autoconhecimento, razão pela qual o privilégio do conhece a ti mesmo gerou uma “bifurcação” entre catártica e política na prática da *epimeleia heautou* (FOUCAULT, 2001b, p. 167). Nos séculos I e II essa bifurcação significou uma ruptura e um deslocamento. Ruptura porque o privilégio do ‘conhece a ti mesmo’ modificou a prática da *epimeleia heautou*, na medida em que o cuidado de si já não estava dedicado também ao cuidado dos outros, como nas épocas anteriores. Deslocamento porque o cuidado de si foi transformado e praticamente substituído pelo cuidado efetuado pelos outros, a *epimeleia ton allon*. Nesse sentido, cuidar de si, durante os primeiros séculos cristãos, passou a ser um deixar-se ser cuidado pelos outros.

Somado a essa modificação, pode-se evidenciar que o cuidado de si passou a ser um fim em si mesmo. O *eu*, objeto das práticas de si, não era mais um elemento transitório para uma boa conduta em relação aos demais concidadãos, posto que o *eu*, no cristianismo primitivo, passou a ser um fim em si mesmo. Assim, conhecimento de si e deciframento de si passaram a ser sinônimos. Esse deslocamento está relacionado à bifurcação entre político e catártico possibilitando uma proeminência maior deste sobre aquele, com toda sua carga espiritual, resultando em uma *tekhne tou biou* cada vez mais

espiritualizada. Segundo Foucault, a questão principal da *epimeleia ton allon* cristã passou a ser: como posso transformar meu próprio eu para ser capaz de ascender à verdade?; sendo que a verdade, neste contexto, sempre estava identificada com a vontade de Deus.

Nos séculos III e IV houve a intensificação da relação da pessoa consigo mesma, mediante o crescimento de movimentos ascético-cristãos. Esses movimentos são exemplos do forte desenvolvimento da relação consigo mesmo pelo qual passou a *epimeleia heautou*. Não obstante, esse fortalecimento esteve apoiado na “desqualificação dos valores da vida privada”, já que a pessoa era coagida a revelar-se e sondar-se, mas sempre exteriorizando os resultados de cada exercício de si ao sacerdote encarregado de escutá-lo (FOUCAULT, 1984a, p. 60; 2010b, p. 49).

Levando em conta esse deslocamento e essa transformação das práticas do cuidado de si, pode-se observar que o cuidado de si cristão passou a estar relacionado com a salvação, que por sua vez estava condicionada à adequação à vontade divina, mediante a renúncia da própria vontade. Ao invés de significar uma estilística da existência (período helenístico) ou um aperfeiçoamento tendo em vista uma posição política (período socrático-platônico), a *epimeleia heautou* foi convertida em uma *epimeleia ton allon*. Esta última sempre fazendo da busca pela verdade uma condição *sine qua non* para a salvação da própria alma e a possibilidade de uma vida pós-morte bem aventurada.

Resgatando o estudo da *epimeleia heautou* como uma história da subjetividade, vê-se que o Cristianismo aliou o cuidado de si à busca pela verdade e ao alcance da salvação, como faziam os antigos, com um ingrediente distinto: a renúncia de si. Por meio da prática da confissão e seu máximo desenvolvimento na *exagóreusis*, a renúncia de si passou a ser uma característica marcante da *epimeleia ton allon* cristã. Dado que, o que antes para os helenistas era uma busca pela sabedoria do cosmos, para os cristãos passou a ser o anseio pela adequação à vontade divina.

Sob esse ângulo, o cuidado de si passou a ser visto como uma forma de egoísmo e perdição, o que afastava o cristão da verdade e de sua consequente salvação. Assim, a intensificação do *gnôthi seautón* na prática do cuidado de si foi uma modificação importante operada pelo Cristianismo, já que permitia a revelação pública do *eu*, objetivando sempre encontrar os pecados, os desejos e os males ocultos na alma do indivíduo. Nesse novo contexto, exercer um cuidado sobre si passou a significar ser cuidado por outros indivíduos.

2.2.2 *Paroikias* cristãs e a negação da *polis*: biopolítica e pastorado cristão

Desde a aula de 1º de fevereiro de 1978, ministrada no Collège de France, publicada na obra *Segurança, Território, População*, Foucault afirma que a governamentalidade nasceu a partir de um tripé realmente complexo e incongruente à primeira vista: (1) a “pastoral cristã”, (2) uma “técnica diplomática-militar” e (3) a “polícia” como arte de governar. Estes três grandes

pontos de apoio formaram a base sobre a qual se erigiu esse fenômeno fundamental na história ocidental que é a governamentalização do Estado (FOUCAULT, 2004a, p. 113; 2007b, p. 138).

Como se verá adiante, a passagem do pastorado cristão para a governamentalidade moderna dá-se em uma época de transição; passagem marcada pelo desaparecimento de um mundo que era governado por Deus, sendo substituído por uma razão de Estado viabilizada pela desgovernamentalização do cosmo (FOUCAULT, 2004a, p. 242). Somente mediante a mencionada desgovernamentalização foi possível aos políticos exercerem o poder pastoral com relação a suas populações. O Estado, na pessoa do seu maior mandatário, passou a ser o representante máximo de Deus na Terra no tocante às decisões no âmbito político.

Contudo, a afirmação do governo terreno pelo Estado não significou um fortalecimento da política tal como entendida nos termos gregos, nem uma valorização maior da *polis* como o *locus* privilegiado para a deliberação livre dos cidadãos. O que ocorreu foi uma valorização do *oikos* como paradigma fundamental de governo. Neste novo cenário de economização da política, já não estava em pauta a construção da autonomia ou da autenticidade individual do cidadão, mas sim a conservação do Estado e o aumento de seu poder sobre a vida dos cidadãos.

Governar um Estado será, pois, pôr em marcha a economia, uma *economia* em nível de todo o Estado [...], [exercer] com respeito aos habitantes, às riquezas, à conduta de todos e de cada um, uma forma de *controle*, de *vigilância*, não menos

atenta que aquela do pai de família sobre as pessoas da casa e seus bens (FOUCAULT, 2004a, p. 98 – grifo nosso).

Agamben também trabalha com esta perspectiva e faz um esforço teórico para aprofundá-la. Em seu livro *El reino y la gloria. Una genealogia teológica de la economía y del gobierno*²⁵ (2008), inscrita no âmbito de seu projeto *Homo sacer*, Agamben argumenta que Foucault acertadamente vinculou o paradigma biopolítico ao pastorado cristão. Não obstante, alerta Agamben (2008, p. 95-96), “Foucault [...] parece ignorar por completo as implicações teológicas do termo *oikonomia*”. Sophie Fuggle faz uma contribuição importante para a compreensão da importância da investigação em torno do paradigma econômico de governo que permitirá mensurar a relação entre Foucault e Agamben. A autora afirma que a explanação de Foucault sobre o *oikos* em *História da sexualidade II* permite observar como Agamben desenvolve sua investigação sobre o termo *oikonomia* em relação com o uso que Foucault faz dele e, portanto, “servindo para aproximar ainda mais os dois pensadores” (FUGGLE, 2009, p. 90).

Agamben constata em sua pesquisa genealógica que o vocabulário das primeiras comunidades cristãs, predominantemente marcado por termos econômico/domésticos, não é uma invenção do apóstolo Paulo, mas um exemplo de uma mutação e mútua contaminação entre os vocabulários político e econômico a partir da época helenística. Desde as referências aos crentes como escravos (*doûlos*) ou criados (*dyákonos*), passando pela função dos

²⁵ O original está em italiano com o título *Il Regno e la Gloria*, lançado em 2006 pela editora Neri Pozza. Há uma tradução em português, *O Reino e a Glória*, feita pelo prof. Dr. Selvino Assmann e publicada pela Editora Boitempo em 2011.

apóstolos como administradores (*oikonómos*) da igreja, até mesmo o próprio “Cristo [...] é definido sempre com o termo que designa o dono do oikos (*kýrios*, lat. *dominus*) e nunca com os termos mais diretamente políticos *anax* ou *archon*” (AGAMBEN, 2008, p. 52).

Seguindo a argumentação de Foggie, averiguaram-se para este estudo as ocorrências do termo *oikonomia* no Novo Testamento e percebe-se que o apóstolo Paulo faz uso dele no sentido de “comissão” em 1Cor 9,7 e em Col 1,25, definindo seu papel de apóstolo como alguém que foi comissionado por Deus para a pregação de sua palavra. Contudo, é na passagem da Epístola aos efésios que fica mais evidente o emprego paulino do termo no sentido administrativo: “se é que conheceis a comissão [*oikonomian*] da graça que Deus me concedeu com respeito a vós” (Ef 3.2). As palavras de Foggie declaram que “todas as epístolas paulinas fazem referência à economia, à administração ou à comissão do mistério de Deus” (FOGGLE, 2009, p. 91).

Retornando às palavras de Agamben, esta autor afirma que o termo *oikonomia* foi usado, durante a Idade média, justamente para resolver o problema teológico com relação à consubstancialidade entre Deus e Jesus, conciliando a trindade com o dogma do Deus único²⁶. A partir dessa escolha, fica mais marcante a opção dos teólogos cristãos medievais pela teorização do governo terreno por parte de Deus baseado em uma economização do espaço político. Portanto, a oposição grega entre *oikos* e *polis* passou a ser desconsiderada. Esta economia teológica estaria, segundo Agamben, no cerne do estado de exceção. Com essa tese, Agamben tenta demonstrar que “acima

²⁶ Cf. Agamben, 2005, p. 5.

de uma ruptura no campo dos textos políticos, haveria uma continuidade em outro plano, nas origens teológicas e metafísicas da governamentalidade” (CUNHA RIBEIRO, 2010, p. 3).

Em um discurso proferido na catedral de Notre-Dame, em Paris, no ano de 2009, e posteriormente publicado, Agamben relaciona o modo de viver próprio do cristão com o termo grego *paroikias* (estada do estrangeiro). A condição de estrangeiro, em se tratando dos textos bíblicos, não é uma realidade física, mas uma experiência temporal diante da própria existência. O cristão vive em um tempo distinto daquele durante o qual transcorre a vida dos não cristãos. Este tempo seria um *kairós*, um tempo que resta entre a primeira e a segunda vinda de Jesus. Segundo Agamben (2010, p. 2), “viver no tempo que resta ou viver no tempo do fim só podem significar uma transformação radical da experiência”.

Fazendo uso da passagem paulina de 1Cor 7,29-31²⁷, Agamben esclarece que a expressão grega “*hos me*” (como se)²⁸ simboliza a transformação de toda a experiência humana, pois “muda e esvazia a partir de dentro toda experiência e toda condição factual para abri-la a um novo uso” (AGAMBEN, 2010, p. 3). O cristianismo, desde os seus primórdios, guardava a potencialidade de operar uma transformação na vida dos indivíduos. Contudo, o ponto fundamental para este investigador é que dito potencial de

²⁷ “Mas eis o que vos digo, irmãos: o tempo é breve. O que importa é que os que têm mulher vivam *como se* a não tivessem; os que choram, *como se* não chorassem; os que se alegram, *como se* não se alegrassem; os que compram, *como se* não possuíssem; os que usam deste mundo, *como se* dele não usassem” (1Cor 7,29-31 – grifos do autor).

²⁸ Remetemos à análise mais detalhada desta expressão empreendida por Agamben em outro texto, *El tiempo que resta - comentario a la carta a los romanos*. Madrid: Trotta, 2006, p. 70s. O original está em italiano com o título *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*.

transformação foi tomado em um sentido puramente negativo, sendo relacionado à biopolítica moderna e ao estado de exceção.

Segundo Jacob Taubes, a tentativa de Paulo, ao escrever suas epístolas, era a de fundar um novo povo de Deus, contrapondo-se a Moisés. E não somente sua fundação, mas também sua legitimação frente ao mundo antigo. “Para Paulo, estão em jogo o fundamento e a legitimação de um novo povo de Deus” (TAUBES, 2007, p. 42). A comunidade formada por este novo povo já não estaria debaixo das imposições da Lei mosaica, fundadora do Antigo Testamento, mas viveria sob a égide da graça divina, excluída da lei que oprimia os filhos de Deus até então.

Em conformidade com Taubes, Agamben esclarece que a argumentação paulina opõe Abraão a Moisés, com a intenção de sobrepor a promessa divina feita ao primeiro, à lei concedida ao último, possibilitando assim, que os cristãos vivessem excluídos da Lei. “Paulo contrapõe a promessa à Lei e – de forma ainda mais clara na carta aos Gálatas – apresenta Abraão, por assim dizer, contra Moisés mesmo” (AGAMBEN, 2006, p. 95). A partir dessa oposição, feita por Taubes, pode-se perceber como os textos cristãos puderam ser usados na fundamentação de uma biopolítica moderna e em seu contíguo estado de exceção.

O modo como os indivíduos passaram a ser cuidados e vigiados pode tem, segundo esta tese biopolítica, suas raízes no cuidado de si exercido no Cristianismo medieval e descrito nas próprias Escrituras sagradas. Um cuidado de si que foi gradativamente assumindo a figura de uma *epimeleia ton allon*,

pois foi sendo cada vez mais efetuado com vistas à submissão e à anulação do *eu*. Esta *epimeleia ton allon* teve nos mosteiros medievais sua representação mais aguda, na medida em que estes mosteiros representavam uma negação da própria *polis* como *locus* privilegiado para o cuidado de si. O viver aparte da sociedade, segregado da *polis*, destinando-se ao cuidado de si entendido como autoconhecimento e santificação, era uma prática monástica que bem exemplifica a força adquirida pela *epimeleia ton allon* durante o medievo.

Pode-se dizer que a *epimeleia ton allon* cristã foi a forma preponderante das práticas monásticas da Idade média. Os mosteiros foram, durante todo o medievo, um ambiente propício para a produção da verdade por meio da confissão. Contudo eles não foram somente isso; representavam também uma alternativa à vida na *polis*. Eram tidos como lugares de santidade e busca pela verdade, diante da corrupção e mentiras reinantes no ambiente das cidades. Candiotto (2007, p. 10) esclarece que os mosteiros eram ambientes muito propícios para a prática da confissão (integrante da *epimeleia heautou*) e para a produção da verdade a respeito do indivíduo.

Para que se entenda melhor a prática da *epimeleia ton allon* cristã no âmbito da Igreja-instituição e a conseqüente negação da *polis* como *locus* privilegiado da *epimeleia heautou*, é pertinente, seguindo os passos de Foucault, introduzir a Regra de São Benedito²⁹ (*Regula Benedicti*), documento fundador da Ordem de São Benedito, que data do séc. VI. A *Regra de Bento* é

²⁹ Sobre a *Regra de Bento* e seu papel no contexto biopolítico, sugere-se a leitura do texto de Fabián Ludueña Romandini, El estatuto jurídico de las reglas monásticas y sus proyecciones en la filosofía política moderna; *In: Actas de las V Jornadas de Filosofía Medieval. Reflexiones de hoy motivadas por el pensamiento de ayer*. Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2010, pp. 1-12. Este texto traz preciosas reflexões sobre o tema, utilizando, inclusive, os originais em latim.

um documento jurídico constituído por um conjunto de preceitos destinados a regular a vivência de uma comunidade monástica cristã. A *Regra de Bento* não foi um documento estranho ao seu tempo, mas uma de muitas regras monásticas que surgiram no início da Idade média³⁰. Contudo, sua importância histórica deve-se ao fato de que, no séc. VIII, os Carolíngios ordenaram sua abrangência a todas as ordens religiosas situadas nos territórios sob seu domínio. Desde então, passou a ser a única regra monástica vigente em todo o território carolíngio, estendendo-se posteriormente a toda a Europa. Assim, a *Regra de Bento* foi de grande influência na comunidade católica e foi adotada também após a Reforma protestante, servindo de base para as congregações luteranas e anglicanas. Diante do exposto, pode-se perceber a importância histórica deste documento jurídico-religioso, no tocante à sua abrangência e estruturação da vida religiosa por toda a Idade Média e também durante o primeiro período da Idade Moderna.

É pertinente, então, a leitura de um trecho da *Regra de Bento* que reza o seguinte:

[...] quem recebeu almas a dirigir deve preparar-se para prestar contas. Saiba como certo que de todo número de irmãos que tiver possuído sob seu *cuidado*, no dia do juízo, deverá *prestar contas ao Senhor* das almas de todos eles, e mais, sem dúvida

³⁰ Jacques Verger (2001, p. 93) nos ajuda a entender este fenômeno quando nos esclarece: “Na realidade, o único direito erudito na Alta Idade média foi o da Igreja [Católica]. Este direito constituiu-se progressivamente a partir do fim da Antiguidade, à medida que se deu o desenvolvimento das instituições eclesásticas e a concessão de franquias e imunidades à Igreja, pelos imperadores e, mais tarde, pelos soberanos bárbaros convertidos. Estas franquias e imunidades lhe permitiam escapar da autoridade civil e exercer ela mesma sua jurisdição sobre os membros do clero e, em matéria de religião, sobre o conjunto dos fiéis (e mesmo os hereges, os judeus, etc.)”.

também da sua própria (*REGRA DE BENTO*, cap. 2 – grifo do autor).

Com estas palavras percebe-se que no pastorado cristão o pastor deve assegurar a salvação de todos, isto é, de toda a comunidade, mas também de cada um. Deste modo, percebe-se uma característica particularmente distributiva desta relação, já que para salvar a todos, o pastor se vê obrigado, por vezes, a sacrificar um indivíduo que esteja comprometendo a segurança do grupo. Paradoxalmente, o pastor deve também preocupar-se com a salvação de cada indivíduo, na medida em que tem o dever de deixar todo o grupo e ir à busca de algum que, por ventura, se tenha extraviado.

Segundo Foucault, o cristianismo acrescentou ao princípio distributivo paradoxal do pastorado quatro princípios específicos que relatam o vínculo entre o pastor e o grupo conduzido por ele: (1) “princípio da responsabilidade analítica”, que determina que o pastor deve prestar contas de todas as ovelhas que estavam sob seus cuidados, bem como de todos os atos de cada ovelha, de tudo de bom e de mau que pudesse ser feito por elas; (2) o “princípio da transferência exaustiva e instantânea”, que obriga o pastor a prestar contas de todos os méritos e deméritos de cada uma de suas ovelhas, devendo considerar todos os atos alheios como se fossem próprios dele mesmo; (3) “princípio da inversão do sacrifício”, segundo o qual o pastor, caso necessário, deve aceitar morrer para salvar suas ovelhas, defendendo-as de seus inimigos temporais e espirituais, tomando para si, quando aprovar, o pecado da ovelha e libertando-a do pagamento da pena correspondente, o qual assume em seu inteiro teor; e (4) “princípio da correspondência alternada”, segundo o qual o

mérito do pastor corresponderá também às suas debilidades, pois a exigência de pureza feita aos pastores não os exime de serem pessoas que contêm falhas morais, sendo louvável quando este as confesse e assuma suas fraquezas em proveito de seu rebanho (FOUCAULT, 2004a, p. 173ss).

A observação desses princípios por parte de Foucault tem uma finalidade, a saber: demonstrar que o pastor cristão age dentro de uma economia de méritos e deméritos que supõe procedimentos de inversão, ou seja, apoio entre elementos contrários. Contudo, ao final, Deus decidirá, já que esta economia de méritos e deméritos administrada pelo pastor não assegura a salvação nem do pastor, nem das ovelhas, pois a salvação está nas mãos de Deus.

Para Foucault, o pastor tampouco é simplesmente o homem da lei, tendo em consideração que o pastorado cristão utilizou uma técnica de governança dos homens que pode ser chamada de instância de obediência pura. Esta noção de instância de obediência pura está em posição oposta à noção grega de pastor, de acordo com a qual o cidadão grego se deixava dirigir por duas coisas apenas: a lei e a persuasão. O pastor cristão não precisa da lei, ademais, ele até prescinde desta em situações muito peculiares.

Foucault explica que o cristianismo não é uma religião da lei, mas sim uma religião da vontade de Deus para cada um em particular. Assim, o pastor não será o homem da lei, nem mesmo seu representante, possibilitando que sua ação seja sempre conjuntural e individual. O pastor vai cuidar das almas, no geral, e das chagas de cada um, individualmente. Desde modo, a relação da

ovelha com seu pastor não será uma relação mediada por uma lei, mas uma relação de dependência integral, uma relação de submissão de um indivíduo a outro indivíduo. Esta é a característica essencial da obediência cristã.

Na *RB* encontra-se o seguinte ditame no primeiro capítulo (seguido por outros) dedicado especificamente à obediência:

[...] não tendo como norma de vida a própria vontade, nem obedecendo aos próprios desejos e prazeres, mas caminhado *sob o juízo e domínio de outro* e vivendo em comunidade, desejam que um abade lhes presida. Imitam sem dúvida aquela máxima do Senhor que diz: “Não vim fazer minha vontade, mas d’Aquele que me enviou” (*REGRA DE BENTO*, cap. 5 – grifo do autor).

Os ditames que compõem a *Regra de Bento*, como o acima citado, não são uma simples coletânea de conselhos que podem, à escolha do habitante do mosteiro, ser seguidos ou não. Faz-se notar que vige nessa relação entre pastor e ovelha um princípio fundamental: para um cristão a obediência não é uma lei, mas o ato mesmo de pôr-se em uma relação de inteira dependência com outrem. Trata-se de uma relação de servidão integral, mediante a qual o valor máximo é a humildade, a recusa da vontade própria para o alcance de uma obediência irrestrita.

A regra monástica pode ser considerada um marco da *epimeleia ton allon* cristã. Ludueña Romandini esclarece que a regra monástica não passava de um conselho para uma pessoa laica, mas para um monge adquiria um caráter estritamente jurídico-normativo. Este caráter jurídico-normativo adviria

do simples voto daquele que aceitasse seguir tal regra monástica, perfazendo uma relação entre *votum* e *obligandi*. O que leva a crer que “em um âmbito aparentemente marginal como é o direito monástico, produz-se uma das transformações mais radicais da noção de pessoa, cuja onda expansiva modelou de modo perdurável o direito contemporâneo” (LUDUEÑA ROMANDINI, 2010, p. 03)³¹.

Diante destas palavras, pode-se resgatar algo sobre a obediência grega a fim de reforçar a comparação entre ambas. Enquanto a obediência grega é caracterizada pela renúncia das paixões, com o intuito de afirmar sua personalidade, a obediência cristã é definida pela recusa de si mesmo, de seu próprio *eu*; algo seguramente muito mais abrangente. A inovação do pastorado cristão é que este fez surgir a submissão do indivíduo ao indivíduo, não sob o signo da lei, mas fora do seu campo, em um estado de exceção, em uma relação de dependência que não leva à liberdade nem ao domínio de si. Na relação de servidão-serviço instituída pelo pastorado cristão, o problema do *eu* passou a ser tratado com vistas à sua destruição e não à sua afirmação. Desse modo expressa-se Agamben ao afirmar:

Na condição messiânica do crente, Paulo radicaliza a condição do estado de exceção, no qual a lei se aplica desaplicando-se, e não se observa já nem um dentro nem um fora. A lei que se aplica desaplicando-se corresponde agora a um gesto – a fé – que a faz inoperante e a leva ao seu cumprimento (AGAMBEN, 2006, p. 107).

³¹ Sobre a noção de pessoa no direito canônico medieval com uma perspectiva distinta, cf. ZARKA, Y-Ch., “L’invention du sujet de droit”. In: **Archives de philosophie**, 60 / 4 (1997), p. 531-550.

Sob este ponto de vista, Paulo afirma que é possível fazer justiça sem lei, prestar obediência sem que seja necessária uma regra. Desativação e conservação da lei passam a formar um paradoxo coerente, a partir do momento em que a obediência é referida ao sentimento de amor como categoria jurídica suprema. A verdade, não mais passaria pela razão, pela lei, pela regra, mas sim pela obediência irrestrita a algo que não pode ser categorizado materialmente, algo simplesmente embasado na produção de uma verdade pastoral que leva suas ovelhas ao consentimento sem regra.

Deste modo, o poder da lei passa para as mãos do pastor, já que é o pastor que vai dirigir a vida das ovelhas, aconselhá-las, dizer-lhes o que é a verdade e qual deve ser o caminho a ser seguido. A lei é destituída de sua função no instante em que passa a figurar na relação servidão-obediência apenas como um elemento secundário.

Além do poder jurídico da constituição de um povo, e para além do poder soberano [...], ainda há um poder que se aperfeiçoa na fraqueza, além de direito e domínio: a piedade. O messias não traz nem lei, nem poder, mas a piedade. A revelação do poder impotente é o verdadeiro significado contemporâneo da teologia política de Paulo (GOODCHILD, 2009, p. 08).

A obediência pela fé, tal como apregoada por Paulo, constituía o gesto político e revolucionário supremo, capaz de ordenar toda situação caótica. No entanto, a inovação de Paulo significou, na verdade uma revogação. A pregação do amor cristão nas comunidades dos primeiros séculos, que poderia significar uma renovação no cumprimento da lei, abriu espaço para a substituição do

poder político instituído por meio de uma política de exceção. Se o programa político de Paulo, de início, não parecia tão comprometedor, revelou-se uma fonte rica para uma renovação da soberania do Estado a partir de uma revogação da lei. Daí advém a importância da teologia de Paulo para a filosofia política moderna e a consequente prática do pastorado cristão sobre ela fundada.

Passando ao plano da produção da verdade, o pastor tem uma tarefa de ensino para com sua comunidade. Esta tarefa não trata apenas de dar lições verbais a suas ovelhas, mas sim deve esforçar-se por ensinar por meio de exemplo próprio, por sua própria vida. Na compreensão de Foucault, o pastorado cristão apresenta duas novidades fundamentais: (1) o ensino pastoral deve ser uma direção de conduta cotidiana, vigiando a cada instante a conduta das ovelhas de forma integral, sendo que o pastor deve formar um saber do comportamento das pessoas e de suas condutas, por meio da observação da vida cotidiana; (2) o ensino pastoral deve caracterizar-se por uma direção de consciência, estando a cargo do pastor dirigir a consciência de suas ovelhas e não simplesmente ensinar-lhes a verdade.

Na antiguidade, a direção de consciência era voluntária, episódica e consoladora, passando, às vezes, por exames de consciência, já que era uma condição de controle de si. Na prática cristã, a direção de consciência não é voluntária, sendo até obrigatória no caso dos monges. No artigo 53 da *Declaração da vida cisternense hodierna*, há uma passagem que exemplifica bem a influência da *RB* neste caso. Lê-se o seguinte:

Os monges, desejando em espírito de fé e de amor, fazer a vontade de Deus, querem ter o abade, que ocupa o lugar de Cristo, como seu Pai espiritual e humildemente lhe obedecer conforme a Regra e as Constituições. Colocam seus dotes de inteligência e de vontade na execução das ordens e na realização dos trabalhos que lhe são confiados, certos de, assim colaborarem para a edificação do Corpo de Cristo, segundo o plano de Deus. A *obediência* religiosa, desse modo, longe de diminuir a dignidade da pessoa, a leva à maturidade, pela liberdade dos filhos de Deus (*Declaratio*, art. 53 – grifo nosso).

A direção de consciência própria do pastorado cristão não seria circunstancial, ocasionada por uma crise, uma desgraça ou uma dificuldade. Ela seria absolutamente permanente, acompanhando a pessoa por toda a vida. O controle de consciência não teria por objetivo assegurar ao indivíduo o controle de si, tal como para os gregos antigos, mas, ao contrário, serviria de âncora na relação de dependência ao outro. Diferentemente da Antiguidade, durante a qual o exame de consciência era um instrumento de controle, na prática cristã ele serviria como um instrumento de dependência por meio do qual o indivíduo extrairia de si certa verdade que iria ligá-lo àquele que dirige sua consciência.

Assim se expressa Foucault:

[...] o cristianismo apropriou-se de dois elementos essenciais que estavam presentes no mundo helênico: o *exame de consciência* e a *direção de consciência*. Ele os retomou, mas não sem alterá-los profundamente. [...] O pastorado cristão associou estreitamente essas duas práticas. A direção de consciência constituía um veículo permanente: a ovelha não se deixava conduzir apenas no caso de superar vitoriosamente alguma passagem perigosa; ela se deixava conduzir a cada instante. Ser guiado era um estado, e se estaria fatalmente perdido caso se tentasse escapar disso. Quanto ao exame de

consciência, seu objetivo não era o de cultivar a consciência de si, mas de lhe permitir abrir-se inteiramente ao seu diretor – de lhe revelar as profundezas da alma (FOUCAULT, 2006, p. 37-39).

Deste modo, percebe-se que a relação do pastorado cristão com a verdade não é a mesma encontrada na Antiguidade greco-romana e tampouco com aquela característica da tradição hebraica. O pastorado cristão não tem por objetivo principal a salvação de seu rebanho, pois ele é mais uma forma de poder do que um meio para se chegar à autonomia. Relação de poder esta que introduz em uma relação global toda uma economia, uma técnica de circulação, de transferência e de inversão dos méritos a partir do problema da salvação. Uma vez mais, o pastorado cristão não se caracteriza por uma aceitação da lei, mas por uma relação de obediência individual, total e permanente que prescinde da própria lei.

Essa obediência por parte da ovelha advém da estratégia do pastor cristão que leva as ovelhas a aceitarem certas verdades, inovando ao implantar uma técnica de poder, de investigação, de exame de si e dos outros, que o permite exercer o poder e assegurar a obediência além da própria lei, fazendo uso da economia dos méritos e dos deméritos. Diante dessa dinâmica, a *epimeleia ton allon* característica do Cristianismo atuará como um “filtro discursivo no interior do qual qualquer comportamento, conduta, relação com os demais, pensamentos, prazeres e paixões precisam ser discriminados em termos da oposição absoluta entre bem e mal” (CANDIOTTO, 2007, p. 11).

Por fim, Foucault leva seu leitor a concluir que nasce com o pastorado cristão uma forma de poder absolutamente nova, em que são esboçados modos absolutamente específicos de individualização, efetuados por meio do respeito à salvação, à lei e à verdade. Assegurada pelo exercício do poder pastoral, essa individualização será definida mediante a individualização por meio de uma rede de servidores, o que implica em uma servidão generalizada de todos em relação a todos, acompanhada da exclusão do egoísmo como núcleo do indivíduo (individualização por sujeição).

Dando ênfase a esta definição, recorre-se mais uma vez à *Regra de Bento*, para exemplificar a maneira como esta característica do pastorado cristão se cristalizou juridicamente durante a Idade média.

Não só ao Abade deve ser tributado por todos o bem da *obediência*, mas, da mesma forma, *obedeçam também os irmãos uns aos outros*, sabendo que por este caminho da obediência irão a Deus. Colocado, pois, antes de tudo o poder do Abade e dos superiores por ele constituídos, ao qual não permitimos que sejam antepostos poderes particulares – quanto ao mais, que todos os mais moços obedeçam aos respectivos irmãos mais velhos, com toda a caridade e solicitude. Se se encontrar algum com espírito de contenção, por qualquer motivo, ainda que mínimo, for repreendido, de qualquer modo pelo Abade ou por qualquer superior seu, ou se levemente sentir o ânimo de qualquer superior seu irado ou alterado contra si, ainda que pouco, logo, sem demora, permaneça prostrado em terra, a seus pés, fazendo satisfação, até que pela bênção esteja sanada aquela comoção. Se alguém não o quiser fazer, ou seja submetido a castigo corporal, ou, se for contumaz, seja expulso do mosteiro (*REGRA DE BENTO*, cap. 71).

Para Foucault, o pastorado cristão esboça o que ele chamou de governamentalidade, tal como foi desenvolvida a partir do séc. XVI. O

pastorado cristão é caracterizado por ele como o prelúdio à governamentalidade, pois submete o indivíduo a redes contínuas de obediência, subjetivado pela extração da verdade que lhe é imposta. Assim, o pastorado cristão configura um marco decisivo na história do poder nas sociedades ocidentais, na medida em que influenciou decisivamente a constituição da subjetividade no Ocidente moderno.

Esse modo de governar caracterizaria um processo único na história do Ocidente, não havendo nenhum outro exemplo de uma religião na civilização ocidental que se constituiu como uma instituição com pretensões de governo da vida cotidiana dos homens, valendo-se de uma doutrina que apregoa vida eterna em um mundo estranho a este em que ela mesma atua. Suas pretensões estendem-se não somente a uma comunidade ou um território, mas a toda a humanidade. Emmanuel Taubes novamente é pertinente ao declarar que

[...] a nação do *Kýrios Christós* se identifica com a humanidade. O sacramento do batismo, que João exige dos judeus e, através do qual funda uma nova comunidade de Israel, Paulo o amplia a toda a humanidade. O ser humano individual repete no batismo a morte do Messias [...] (TAUBES, 2010, p. 91).

Neste sentido, trata-se de um evento até então inédito no mundo ocidental, qual seja, de uma lei que traz para o âmbito público aquilo que estava reservado unicamente ao privado. As regras monásticas e suas leis, que ajudaram a construir a Igreja como instituição de maior envergadura jurídica da Idade média, passaram a vigorar sobre hábitos alimentares, de

higiene pessoal, de indumentária e até de repouso noturno. Deste ponto de vista, o direito monástico e a prática do cuidado de si normatizada por ele, atravessam uma fronteira que o direito romano não ousou infringir: a separação entre o público e o privado, fazendo que com este imperasse sobre aquele.

O cuidado de si cristão, caracterizado enfaticamente por Foucault como uma *epimeleia ton allon*, leva a uma predominância do paradigma econômico no que tange às suas práticas. Em consonância, a hermenêutica do sujeito fruto da *epimeleia ton allon* permite que seja operada uma exaustiva vigilância de todos os aspectos da vida cotidiana do indivíduo. Em consequência de dita operação, o pastorado cristão alargou o uso da *epimeleia ton allon* a toda a humanidade, buscando alcançar todos aqueles que estavam ao seu alcance, com o objetivo de efetuar uma verdadeira transformação da carne.

Recorrendo a outro texto de Ludueña Romandini, a animalidade do ser humano constituía o foco argumentativo de alguns textos importantes da teologia medieval, todos apelando a uma “antropotécnica”, ou seja, a um esforço para forjar a natureza angélica do ser humano, fazendo o possível para afastar-se da natureza animal. A “antropotécnica” é um conceito mais negativo, pois é uma tentativa do animal humano de se fabricar como homem. Neste sentido, os mais conscientes de que o ser humano é um animal eram justamente os teólogos e, não por outro motivo, trabalharam tanto para transformar essa condição de animalidade, tendo em vista que a condição animal seria inaceitável para um filho de Deus (LUDUEÑA ROMANDINI, 2010, p. 173).

O esforço para transformar essa natureza animal do ser humano por meio de dita antropotécnica advém justamente da não aceitação da própria condição ontológica do ser humano, o que implica uma empresa monumental no sentido de purificar o indivíduo de todos os seus desejos e sentimentos impuros por meio de uma hermenêutica intrusiva e persistente. À biopolítica moderna pôde ser, assim, agregado um dispositivo de poder proveniente da Igreja-instituição, dispositivo este que foi “deslocado, transformado, integrado a diversas formas, mas no fundo jamais foi verdadeiramente abolido” (FOUCAULT, 2004a,p. 151-152)³².

2.2.3 Ética cristã da carne e *epimeleia ton allon*

Sobre o cuidado de si greco-romano (*epimeleia heautou*), Foucault considera que a relação da alma do indivíduo com seu verdadeiro *eu* constituiu um elemento central para o autodomínio das próprias paixões. Este cuidado de si, para ele, possibilitava que o indivíduo construísse uma verdade sobre si

³² Buscando salientar o arco de influência das normas monásticas em nossa sociedade ocidental, Foucault (1975, p. 166ss; 2009c, p. 137), em *Vigiar e punir*, salienta que o modelo de controle dos corpos que regravava as condutas dentro dos conventos serviu, posteriormente, de parâmetro também na organização dos colégios e das fábricas. Dito modelo foi condicionante da única lógica de aprendizagem predominante na Idade moderna, influenciando de modo decisivo a construção do modelo educacional que conhecemos hoje em nossas escolas de maneira predominante. O objetivo do modelo educacional regido por essa lógica da norma seria acostumar as crianças à execução rápida e eficiente de tarefas, primando pela execução de tarefas de maneira eficiente. Segundo Foucault, as crianças na escola deveriam ter seu tempo controlado. Dentro de cada unidade de tempo, havia tarefas determinadas, exercícios a serem feitos, tarefas a serem cumpridas e supervisionadas. Enfim, o tempo foi disposto de uma forma que o aluno estivesse submetido ao controle de outra pessoa, que analisa atentamente tudo o que deve ser feito e está pronta para ameaçar e punir, caso os mínimos detalhes não sejam respeitados. Além do controle do tempo, Foucault acrescenta que as crianças também deveriam ter seus corpos controlados, sendo que cada aluno deveria permanecer em um espaço circunscrito, determinado, isolado dos outros alunos. A cadeira ou a carteira representam os limites impostos a cada um dos que entram na sala de aula, pois o espaço que limita movimentos, gestos, expressões, e condiciona contribui para que cada um se comporte mediante determinadas regras. Todo esse modelo baseado na disciplina e na normalização, que foi retirado dos conventos jesuítas, é o que Foucault chama de normalização dos corpos.

mesmo, por meio do bom domínio e uso de suas paixões. Contudo, à diferença do que aconteceu no período cristão marcado pela ética da carne, é necessário observar que esta relação com o verdadeiro não toma jamais a forma de um deciframento de si mesmo e de uma hermenêutica do desejo. Ela é constitutiva do modo de ser do sujeito temperante; não equivale a uma obrigação do sujeito de dizer a verdade sobre si mesmo; não se abre jamais a alma como um domínio de conhecimento possível que seja objeto de observação de outros intérpretes.

A relação com a verdade é uma condição estrutural, instrumental e ontológica de instauração do indivíduo como sujeito temperante e levando uma vida de temperança; não é uma condição epistemológica para que o indivíduo se reconheça na sua singularidade de sujeito de desejo e pela qual ele possa se purificar do desejo descoberto (FOUCAULT, 1984b, p. 120; 2008b, p. 100).

A ética cristã da carne tem como referência o corpo atravessado pelo desejo. Segundo Foucault, este desejo foi considerado pelo Cristianismo como uma consequência maléfica da caída oriunda do pecado original. Dentro deste quadro, a carne cristã é a sexualidade encerrada dentro da subjetividade por meio de uma “desqualificação geral do prazer sexual” (FOUCAULT, 2001a, p. 805).

Esta desqualificação apoiou o surgimento de uma nova figura social que antes não existia no mundo greco-romano, uma figura que vem do Oriente e que foi apropriada pelo Cristianismo quando este se tornou a religião do Império Romano: a pastoral. A pastoral, como tecnologia de poder baseada na

figura do pastor, tem nele um indivíduo que exerce uma função de liderança em relação aos demais indivíduos que são para ele seus cordeiros ou seu rebanho. Segundo Foucault, na história da sexualidade, a prática da pastoral implica toda uma série de técnicas e procedimentos relativos à produção da verdade sobre o sujeito. De modo que

o pastor cristão [...] se inscreve, sem dúvida, na tradição dos mestres de sabedoria ou dos mestres da verdade, como foram, por exemplo, os filósofos antigos ou os pedagogos. Ensina a verdade, ensina a escritura, ensina a moral, ensina os mandamentos de Deus e os mandamentos da Igreja. [...] mas o pastor cristão também é um mestre de verdade em outro sentido, [pois] também deve conhecer o interior daquilo que ocorre na alma, no coração, no mais profundo dos segredos do indivíduo (FOUCAULT, 2001a, p. 564; 2010a, p. 809).

Com isto, a desqualificação do prazer passa por uma ética da carne marcada pela produção da verdade sobre o próprio indivíduo.

Séculos depois, outro momento importante para a afirmação da ética cristã da carne foi a época da Reforma e da Contra Reforma. De acordo com Foucault, houve uma extensão da prática da confissão da carne, mediante a qual o sexo era o ponto por meio do qual se incitava o indivíduo ao discurso. Mediante esta prática, buscava-se que ele exteriorizasse os movimentos de sua alma e de seu corpo, buscando revelar todos os “desejos”, as “concupiscências” e “voluptuosidades” (FOUCAULT, 1976, p. 28; 2010c, p. 21).

Buscando produzir efeitos de verdade sobre o desejo, a pastoral cristã caracterizada pelo cuidado exercido pelos outros (*epimeleia ton allon*), foi

gradativamente sedimentando todo um conjunto de técnicas que possibilitavam a construção de um sujeito sujeitado. Após a construção desta subjetividade sujeitada, o papel de guia a ser desempenhado pelo pastor tornava-se mais efetivo, de modo que aqueles que fossem guiados por ele estariam mais e mais em uma relação de constante dependência.

Um dos traços característicos da experiência cristã da carne é que o sujeito é chamado a suspeitar com frequência de seus pensamentos e dos movimentos de seu corpo. Tal suspeita é importante porque permite ao indivíduo fazer uma conferência acurada daquilo que se passa em seu interior, podendo identificar e decifrar males que antes estavam ocultos. A perniciosidade destes males é que eles impedem que o sujeito tenha uma perfeita comunhão com Deus e, portanto, não possa ascender à verdade eterna e imutável.

A ética cristã da carne operou, segundo Foucault, uma cisão entre prazer e desejo que faz perdurar uma dupla consequência. Por um lado, o prazer não pôde ser mais considerado um elemento que pudesse adquirir um aspecto positivo na atividade sexual. Ele passou a ser identificado com uma falta grave que deveria ser corrigida e evitada constantemente. Por outro lado, o desejo foi considerado automaticamente algo que deve ser extraído por meio do discurso subjetivante.

Portanto, a relação entre ética cristã da carne e *epimeleia ton allon* possibilitou que os corpos dos indivíduos fossem atravessados pelas relações de poder entre o pastor e seus dirigidos. Tanto a confissão como o exame de

consciência foram modalidades de discurso que, posteriormente apropriadas por outros campos do conhecimento, operaram uma genuína “extrusão de saberes e de discursos sobre o sexo” (FOUCAULT, 2001a, p. 230).

É importante ver como isso está relacionado com o plano mais concreto daquilo que Foucault chamou de medicalização da sociedade. Em uma conferência proferida na UERJ em 1974, Foucault considerou que a medicalização da sociedade no início do séc. XVIII consistiu em uma progressiva importância dada ao saber médico para que este exercesse um poder sobre “a existência, a conduta, o comportamento [e] o corpo humano” (FOUCAULT, 2001a, p. 208; 2010a, p. 654). Seja na forma de medicina de Estado, como no caso da Alemanha, ou na forma de medicina urbana, caso francês, ou ainda na forma de medicina do trabalho, como ocorreu na Inglaterra, fato é que progressivamente o saber médico foi utilizado para um maior controle dos indivíduos e da população por parte do Estado, normalizando suas condutas.

No caso francês, foi instituído um sistema de vigília generalizada nas grandes cidades. A cidade era dividida em bairros, cada qual com uma autoridade designada para exercer a devida vigilância do espaço e das pessoas. Estes vigilantes deveriam apresentar, todos os dias, um informe detalhado do tudo o que haviam observado. Estes informes eram reunidos e analisados por um sistema centralizado de informação.

Ademais de cuidar do espaço público, estas autoridades estavam incumbidas de passar em revista as casas das pessoas, buscando saber se

não havia nenhum enfermo grave ou uma pessoa já morta. Esta “revisão exaustiva dos vivos e dos mortos” objetivava identificar lugares que pudessem gerar e difundir fenômenos epidêmicos, como forma de atuar preventivamente (FOUCAULT, 2001a, p. 218; 2010a, p. 662).

Apesar de Foucault ter considerado, neste ano de 1974, que esta organização político-médica que é a medicina social ter sido instituída a partir de um modelo militar, julga-se pertinente resgatar aqui um estudo seu publicado em 1963, *O nascimento da clínica*, na qual ele afirma que no final do séc. XVIII formou-se uma verdadeira consciência médica na sociedade francesa.

Nessa obra, Foucault afirma que o controle médico sobre as estruturas sociais foi possível porque “havia uma consciência médica, encarregada de uma tarefa constante de informação, de controle e de sujeição” (FOUCAULT, 2011, p. 51). Para evitar o advento de epidemias, “se pede que a *consciência* de cada indivíduo esteja medicamente alerta”, pronto a denunciar às autoridades constituídas toda sorte de risco à salubridade pública (FOUCAULT, 2011, p. 57 – grifo nosso).

Segundo Foucault, todo este poder sobre o corpo conferido ao saber médico estava baseado

em um mito da profissão médica nacionalizada, organizada à maneira do clero e investida, ao nível da saúde e do corpo, de poderes parecidos aos que este exerce sobre as almas; [tudo isso convertido em] um chamado de maneira positiva à medicalização rigorosa, militante e dogmática da sociedade,

por uma conversão quase religiosa, e à implantação de um clero da terapêutica (FOUCAULT, 2011, p. 58 – grifo nosso).

É por estes indícios que Foucault considerou a relação com a verdade própria da ética cristã da carne como uma relação eminentemente epistemológica, que levava à sujeição dos indivíduos. Ao contrário da ética greco-romana dos prazeres, que buscava no bom uso dos prazeres uma forma de estruturar a formação ética e política dos cidadãos da *polis*. Esta diferença fica mais evidente na medida em que o desejo passa a ser considerado como um elemento de formação do sujeito e não algo ruim de antemão, que precisa ser extraído do sujeito mediante o discurso. No que diz respeito àquela relação com o desejo, o indivíduo permanecia em um papel completamente passivo em relação ao governo de si mesmo. Isso devido ao fato de que, ao usar das tecnologias necessárias para a extração do que estava mal, a pastoral cristã reforçava uma relação de completa dependência com aquele que falava.

Nas páginas seguintes será possível ver como a *epimeleia heautou* pôde ser considerada como uma alternativa à constituição de uma vida não sujeitada (*bios*). Esta *bios* era considerada pelos gregos a vida digna de ser vivida. Ficará claro que a inviabilidade da *epimeleia ton allon* cristã para a estruturação da *bios* levou Foucault à considerar o nexo desta com a governamentalidade do Estado moderno, o que acarretou a perenização das tecnologias que levam à sujeição dos indivíduos. Por este fator, Foucault tratou de investigar a *epimeleia heautou* da Antiguidade, assinalando que os indivíduos buscavam uma formação ética e política neste cuidado de si. Assim, Foucault tentava pôr

em relevo a ruptura ocasionada pela *epimeleia ton allon* e apresentar exemplos que contribuíssem para construir uma alternativa para o genuíno governo de si.

Depois de recorrer o roteiro argumentativo proposto, parece claro a este investigador que a *epimeleia ton allon* cristã está intimamente relacionada ao modelo institucional da Igreja, em tudo o que é compreendido por suas normas, regras de conduta, etc. Seu uso por parte do governo pastoral e sua absorção por parte biopolítica moderna pode ser considerado uma relação linear e causal.

Foucault, ao buscar na *polis* um cuidado de si que supostamente estava excluído do *oikos*, acaba por abrir espaço à própria exclusão da *polis* como *locus* privilegiado do cuidado de si. Na tentativa de trabalhar única e exclusivamente com a influência do pastorado cristão na formação da biopolítica moderna, percebe-se que a *oikonomia* foi o paradigma preponderante de toda essa transformação culminou no governo das almas, no governo do cotidiano.

Através do termo *oikonomia* e de seu papel no contexto teológico, pode-se perceber que a hermenêutica do sujeito deu-se por meio de uma negação da *polis*, já que foi na prática monástica que ela foi mais desenvolvida, aperfeiçoada e praticada com maior intensidade.

3 EPIMELEIA HEAUTOU: PONTO DE CONTATO ENTRE GOVERNO DE SI E GOVERNO DOS OUTROS

Na opinião deste investigador, toda a bibliografia que trata da governamentalidade não se tem dedicado à figura do pastor em sua relação com o cuidado de si. Os esforços investigativos deste trabalho foram direcionados finalmente à análise do cuidado de si que o pastor poderia exercer sobre si mesmo e sobre aqueles que estão sobre seus cuidados. Nesta encruzilhada entre a maneira de ser espiritualmente dirigida e a consolidação do governo por parte dos Estados modernos é que Foucault identifica uma técnica de governo que é comum às duas: a pastoral cristã (FOUCAULT, 2004a, p. 113; 2007b, p. 138).

Em uma das classes nas quais trata do poder pastoral, Foucault afirma que há duas formas de continuidade entre o governo de si e o governo dos outros: 1) “ascendente” e 2) “descendente” (FOUCAULT, 2004a, p. 97; 2007b, p. 119).

A linha de continuidade ascendente responde pelo exercício do governo de si, à chamada pedagogia do príncipe. Figura esta que é trabalhada por Foucault não somente em *Segurança, Território, População*, mas também em outros seminários e livros, direta ou indiretamente.

Não obstante, o ponto pertinente neste texto é a relação entre o governo dos outros e o governo de si mesmo. Nas palavras de Foucault: “como governar-se, como ser governado, como governar aos outros, por quem se deve aceitar ser governado, como fazer para ser um melhor governante?”;

estas eram preocupações que andavam conjuntamente (FOUCAULT, 2004a, p. 92; 2007b, p. 110). Sob esta ótica, o cuidado de si assume o estudo genealógico de uma determinada prática ética como forma de subjetivação autônoma em que se articula a tensão da anatopolítica e a biopolítica com o método da filosofia crítica.

Ademais, Foucault afirmou certa feita que o estudo da governamentalidade tinha dois objetivos principais: 1) “realizar a crítica necessária das concepções de poder [...] e 2) analisá-lo como um domínio de relações estratégicas entre indivíduos e grupos – relações nas quais está em jogo a conduta do outro ou dos outros”. Deste modo os estudos sobre a governamentalidade poderiam ser recuperados desde outro ponto de vista: “o do governo de si mesmo em sua articulação com as relações com os outros” (FOUCAULT, 2001a,p. 1.033; 2010a, p. 908).

No curso de 1981-1982, *Hermenêutica do sujeito*, há uma recorrência desta relação entre governo de si e governo do Estado:

[...] se se toma a questão do poder, do poder político, e novamente a situamos na questão mais geral da governamentalidade [...], creio que a reflexão sobre a noção de governamentalidade não pode deixar de passar [...] pelo elemento de um sujeito que se definiria pela relação consigo mesmo (FOUCAULT, 2001b, p. 241; 2009b, p. 246-247 – grifo nosso).

Segundo Michel Senellart, “sem dúvida é este projeto ao que ele volta a se referir no título do ano seguinte – *Do governo dos vivos*”, que se ocupa do

governo das almas por meio do problema do exame de consciência e da confissão (SEHELLART, 2004, p. 382; 2007, p. 419).

A partir da passagem acima citada, a questão que mais pertinente para este texto é buscar explicitar de maneira crítica como Foucault desenhou esta relação entre governo dos outros e governo de si. A presente leitura dos textos foucaultianos leva a crer que toda a caracterização da ética cristã da carne pode ser lida como uma contraposição ao cuidado de si grego ou vice-versa. Se esta leitura é sustentável, compreender-se-ia que a *epimeleia ton allon* cristã, entendida como um conjunto de tecnologias destinadas à sujeição, está relacionada à governamentalidade de maneira muito estreita.

Na opinião deste investigador, tanto o cuidado de si grego clássico como o cuidado de si característico do período helenístico não são suficientes para embasar a formação de um *ethos* crítico que seja capaz de fazer frente os processos da governamentalização.

Os três momentos históricos analisados por Foucault e considerados por ele como fundamentais para compreender as práticas que servem ao *cuidado de si* são (1) o período grego clássico de Sócrates e Platão, (2) o período helenístico dos séculos I e II d.C e (3) os séculos imediatamente posteriores a este período, alcançando o protocristianismo e o início da Idade Média³³. Tomando esta repartição temporal proposta por Foucault, este capítulo será

³³ Foucault menciona também um período moderno do cuidado de si e denomina-o "momento cartesiano". Todavia, não chega a tratar deste momento nem no curso *Hermenêutica do sujeito*, nem tampouco no curso imediatamente posterior, *O governo de si e dos outros*. É o que nos conta Frédéric Gros, no próprio curso *Hermenêutica do Sujeito*, p. 41; 45, n. 7.

dedicado ao cuidado de si greco-romano, abarcando os dois primeiros períodos citados.

3.1 *EPIMELEIA HEAUTOU* SOCRÁTICO-PLATÔNICA: ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA COMO ESTRATÉGIA CONTRA A NORMALIZAÇÃO

Neste ponto do texto, o intento deste investigador será argumentar que os estudos sobre o cuidado de si, a partir do período grego clássico, foram a alternativa prioritária construída por Foucault para que se possa pensar em uma autoconstituição de um sujeito não sujeito. A proposta, neste caso, é averiguar de que forma Foucault compreendeu o cuidado de si como um bom domínio sobre as próprias paixões a ponto de propor uma estética da existência como alternativa ético-política.

3.1.1 Cuidado de si: relação com a verdade e governo de si

O cuidado de si (*epimeleia heautou*) era um conjunto de práticas e exercícios que o indivíduo exercia sobre si mesmo, tendo como principal objetivo transformar-se por meio de uma crítica permanente de sua conduta, de maneira que pudesse construir uma subjetividade autônoma. Este cuidado de si era composto por diferentes práticas arroladas por Foucault em algumas de suas obras. Devido a sua importância, pode-se perceber que a *epimeleia heautou* foi amplamente trabalhada por Foucault desde o seminário Os

anormais, passando pela trilogia *História da sexualidade*, até o seminário *A coragem da verdade*, compreendendo aí um espectro de 1976 a 1984.

Sobre a *epimeleia heautou*, há uma explicação na seguinte passagem da *Hermenêutica do sujeito*, declarando que este cuidado de si é composto por

[...] uma série de ações, ações que uma pessoa exerce sobre si mesma, ações pelas quais se encarrega de si mesma, se modifica, se purifica e se transforma e se transfigura. E, de tal modo, toda série de práticas que em sua maior parte, são outros tantos exercícios que terão (na história da cultura, da Filosofia, da moral, da espiritualidade ocidental) um destino muito extenso (FOUCAULT, 2001b, p. 13; 2009b, p. 29).

As práticas do cuidado de si, entendidas como formas de atividade e de atenção a si mesmo desde a Grécia antiga, não se referem somente ao campo teórico e filosófico. Estão presentes nos mais variados campos do conhecimento³⁴ e esferas da vida; tanto quanto um conceito, são formas de atividade.

Em todos os casos, ainda assim convertida em princípio filosófico, o cuidado de si continuou sendo uma forma de vida. O próprio termo *epimeleia* não designa simplesmente uma atitude de consciência ou uma forma de atenção a si mesmo; designa uma ocupação regulada, um trabalho com seus procedimentos e seus objetivos (FOUCAULT, 2001b, p. 475; 2009b, p. 469).

³⁴ Sobre a relação entre Psicologia e o cuidado de si, por exemplo, cf. ROSE, 1999, especialmente as pp. 244-262.

Tais práticas tinham como principal utilidade o exercício de uma crítica de si que levava à transformação do sujeito e de seu modo de ser por meio de relação diferenciada com a verdade. Esta transformação de sua existência passava por variados processos de relacionamento no meio social utilizando um conjunto de técnicas que não propriamente pertenciam ao meio filosófico, mas que, somadas a princípios filosóficos, construía um conjunto de valores de vida pertencentes ao conjunto cultural de cada época.

Segundo Frédéric Gros, a história da *epimeleia heautou*, desenvolvida na trilogia da *História da sexualidade*, não é uma história dos comportamentos e nem uma história das representações. Segundo ele, Foucault arrola nestes volumes algumas práticas concernentes ao cuidado de si tentando construir uma história das “modalidades de experiências que resultaram em um sujeito ético”, tendo em conta a relação deste com a verdade (GROS, 2007, p. 129).

A importância dada por Foucault a essas práticas deriva da importância que os gregos antigos conferiam a conceitos que fossem capazes de aprimorar suas vidas, conceitos que fossem passíveis de serem usados na transformação de si a fim de produzir um novo *ethos*. É por poder utilizar de conhecimentos específicos e aliá-los a princípios filosóficos que o indivíduo que praticasse o cuidado de si na época clássica era capaz de exercer um perfeito governo sobre sua conduta.

No primeiro volume da *História da sexualidade*, o modo que Foucault identifica para esta construção da verdade sobre si mesmo, de modo que pudesse exercer um adequado governo sobre sua conduta, é o que chama de

ars erotica (FOUCAULT, 1976, p. 77; 2010c, p. 57). Em contraposição à *scientia sexualis*, que colocava a relação com o sexo no plano do discurso (confissão, exame de consciência, etc.), Foucault considerou nesta obra que havia uma *ars erotica* no mundo antigo que unificava a busca pela verdade e a moderação dos prazeres.

Contudo, em uma entrevista concedida em 1983 e publicada postumamente, Foucault faz uma retrospectiva de seu trabalho genealógico sobre temas éticos e afirma que um dos numerosos pontos nos quais fora insuficientemente preciso no primeiro volume da *História da sexualidade* era aquele dedicado à *ars erotica*. “Os gregos e os romanos nunca tiveram uma *ars erotica*” (FOUCAULT, 2001a, p. 1.434; 2010a, p. 267). Com isso, Foucault viria a admitir tardiamente que os gregos estavam mais preocupados com a saúde do que com o sexo. É certo que eles tinham uma relação diferenciada com o sexo, mas não se tratava de uma prioridade e nem tampouco um fim último.

Como afirma Edgardo Castro, em lugar de um *ars erotica*, Foucault passa a falar de uma *tekhne tou biou* que tinha na melhor maneira de regular a própria conduta o tema principal. Obviamente a economia do prazer desempenhava um papel muito importante neste novo quadro sobre o cuidado de si, mas era apenas um dos pontos sobre os quais o indivíduo deveria exercer um adequado uso dos seus prazeres (CASTRO, 2011a, p. 43).

Foucault afirma que a *tekhne tou biou* é uma chave de leitura para a constituição de uma *bios* por meio de um adequado governo dos desejos e dos

prazeres de si mesmo. Deste modo, a *bios* passava pelo exercício de um autocontrole que consubstanciava uma forma privilegiada de resistência aos processos de sujeição vigentes na sociedade ocidental moderna. Como afirma Rodolfo Jacarandá, “a constituição do sujeito que Foucault havia estudado durante sua genealogia da alma moderna até os anos 1979-1980 era a consequência de um sistema de coerção-produção de sujeitos que não eram por si mesmos passivos” (JACARANDÁ, 2004, p. 236).

O interesse por este conjunto de temas vem ao encontro de uma comprovação de que uma história da subjetividade deve contemplar as diferentes maneiras como os sujeitos constituem a si mesmos em suas relações com os outros, já que cuidar de si esteve, desde os gregos, fortemente ligado à relação com o outro na *polis*.

Como já se afirmou aqui antes, entende-se que o quadro geral da análise de Foucault sobre o cuidado de si é proporcionar uma crítica à *epimeleia ton allon* cristã identificada com a ética cristã da carne. Seria possível discutir esta tentativa a partir de um prisma estético-político, como o faz Wilhelm Schmid ao afirmar que

o que se reúne deste princípio do cuidado não é, se não, a nova fundamentação da ética sob a forma da arte de viver, um fenômeno que em princípio será analisado por Foucault estritamente no contexto do mundo antigo, para logo ser discutido finalmente como uma possível resposta às perguntas da atualidade (SCHMID, 2002, p. 227).

Percebe-se que, de acordo com esta perspectiva, o estudo genealógico empreendido por Foucault é levado a cabo com o intuito de buscar a fundamentação de uma moral por meio de um novo ângulo do pensamento, a partir do qual o material histórico serviria de ponto de partida para um novo processo de reflexão. Assim, vê-se o delineamento de um novo objeto para o saber, com o qual esta proposta consistiria em uma fundamentação da ética como arte de viver.

A partir desta opção teórica, apesar de fazer parte de um contexto maior de atividades relacionadas à educação e à boa formação do indivíduo, Foucault esclarece que o cuidado de si não era algo universal, prescrito a todos os habitantes da *polis* grega. Ele afirma que

[...] no pensamento antigo, as exigências de austeridade não eram organizadas em uma moral unificada, coerente, autoritária e imposta a todos da mesma maneira; elas eram, antes de tudo, um suplemento, como um “luxo” em relação à moral aceita correntemente; além disso, elas se apresentavam em focos “dispersos” [...] e propunham, mais do que impunham, estilos de moderação ou de rigor cada qual com sua fisionomia particular (FOUCAULT, 1984b, p. 31-32; 2008b, p. 27).

Os cuidados de si que pugnavam pela austeridade no mundo antigo não consistiam em observar regras proibitivas essenciais, nem tampouco profundas prescrições que tivessem validade para todos os cidadãos da *polis* grega. Esses cuidados serviam mais a uma estilização, a uma busca por diferenciação dentre os demais concidadãos. Eram formas de expressar um exercício diferenciado de sua liberdade, acentuando uma estilização da própria

existência, evitando o comum, o corriqueiro. Formas de destaque pessoal relacionadas ao campo estético-político, assim podem ser entendidos os cuidados de si.

Foucault assevera que

a reflexão sobre o comportamento sexual como domínio moral não foi entre eles uma maneira de interiorizar, de justificar ou fundamentar um princípio de interdições gerais impostas a todos; foi mais uma maneira de elaborar, para a menor parte da população constituída por adultos varões e livres, uma estética da existência, a arte refletida de uma liberdade percebida como jogo de poder (FOUCAULT, 1984b, p. 325-326; 2008b, p. 271).

Esta estética da existência tinha a própria vida como material para uma obra de arte. Para modelar este material, era necessário usar de uma técnica, uma arte ou habilidade que consistia em realizar um trabalho sobre si mesmo. Dito trabalho resultava em um adequado domínio das próprias paixões, o que significava uma “liberdade ativa, indissociável de uma relação estrutural, instrumental e ontológica com a verdade” (FOUCAULT, 1984b, p. 124; 2008b, p. 103).

Um ponto importante é que o uso dos *aphrodisia*, não se tratava, para ele, de uma simples libertação da sexualidade ou do desejo, mas do uso moderado das paixões que acarretasse na “definição das práticas de liberdade” que pudessem ser levadas a cabo nesta área (FOUCAULT, 2001a, p. 1.529; 2010a, p. 1.029). A definição dessas práticas de liberdade teria que ser concretizada mediante uma boa condução da relação de poder que existe em

qualquer interação entre as pessoas. Com isso, o indivíduo trataria de evitar um “abuso de poder”, tanto em relação a si mesmo, como em relação ao outro (FOUCAULT, 2001a, p. 1.534; 2010a, p. 1.033).

Percebe-se que a dimensão estética do projeto de Foucault está estreitamente relacionada a uma atitude crítica que resista a toda tentativa de normalização; trata-se de uma imbricação estético-política. De acordo com Schmid, a nova perspectiva aberta pelo autor principal deste estudo deve-se a uma lacuna que existia em seus trabalhos iniciais, nos quais se ateve às reflexões sobre a verdade e o poder, não investigando o âmbito do “governo individual” (SCHMID, 2002, p. 208).

Segundo Jean-François Pradeau, a volta de Foucault aos antigos visa encontrar e recolher elementos teóricos que auxiliem na proposição de uma ética que não seja universalista, uma “moral de todos” entendida como simples adequação a um código de normas (PRADEAU, 2004, p. 146). Talvez em busca de uma forma sem forma do prazer, mediante a qual se pudesse desfrutar da companhia de pessoas desprendidas de toda normalização ética.

Não obstante, Pradeau alerta que este projeto busca encontrar elementos que sirvam à construção de uma “ética da escolha”, talvez somente passível de ser praticada por certo número reduzido de pessoas reunidas ao redor de “certas práticas, especialmente sexuais” (PRADEAU, 2004, p. 146).

Neste sentido, há palavras do próprio Foucault em uma entrevista, declarando que a moral dos gregos tinha um ponto de contradição: se por um

lado buscava obstinadamente a formação de um “estilo de existência” (uma diferenciação frente aos demais), por outro lado, este esforço pela estilização fazia com que “a moral antiga não se dirigisse mais que a um pequeno número de indivíduos” (FOUCAULT, 2001a, p. 1.517; 2010a, p. 1.018-9)³⁵.

Foucault afirma que o cuidado de si (*epimeleia heautou*) no período socrático-platônico estabelecia uma relação estrutural e ontológica do indivíduo com a verdade. Diferentemente do cuidado de si cristão (*epimeleia ton allon*), baseado na ética cristã da carne, o cuidado de si grego tinha como objetivo a formação autônoma do sujeito por meio do adequado domínio e uso de suas paixões.

Em um primeiro momento, Foucault tenta opor a *ars erotica* greco-romana a uma *scientia sexualis* que teria sua fonte justamente na ética cristã da carne. Percebendo seu equívoco com esta oposição, Foucault passa a trabalhar o cuidado de si na forma de uma *tekhne tou biou* que encarava a vida como uma obra de arte a ser construída. Tomando seus desejos como material que deveria ser trabalhado constantemente, Foucault resgata o cuidado ao corpo e à alma praticado pelos gregos para tentar fundamentar uma conduta ética que fosse capaz de oferecer resistência aos processos normalizadores da Modernidade.

Passa-se agora à problematização do conceito *epimeleia heautou* concernente ao período socrático-platônico, durante o qual ocorre a exclusão do *oikos* como lócus privilegiado para a prática da *epimeleia heautou*,

³⁵ Trata-se da última entrevista que Foucault concedeu antes de sua morte. Conta-nos o editor, que Foucault tinha, naquele momento, uma condição de saúde tão debilitada que já se encontrava hospitalizado quando do término da transcrição desta entrevista.

reservando esta prática ao âmbito da *polis*. Esta seria, segundo Foucault, uma estratégia para a formação da *bios*, entendida como opção aos processos normalizadores do presente. A problematização deste trabalho tem por objetivo principal apontar como a análise foucaultiana do cuidado de si socrático-platônico é limitada, ao privilegiar o prazer como material a ser trabalhado para a constituição da *bios*.

De acordo com Francisco Ortega (1999, p. 124) a prática da *epimeleia heautou* sempre e invariavelmente necessitava da relação com o outro. Portanto, para levar a cabo este processo de autoconstituição e governo de si, o indivíduo necessitava da participação de outra pessoa. Aqui se percebe que Foucault, ao destacar os pontos que lhe interessam para sua análise genealógica, privilegia a relação intersubjetiva na constituição do sujeito ético.

A presença do outro possibilita, com essa opção, a saída de si e, posteriormente, um retorno de maneira crítica, perfazendo uma prova transformadora de si. A intersubjetividade, assim, era uma condição indispensável para a constituição da própria subjetividade. Da mesma maneira podem-se ler as palavras de Pierre Hadot (2002, p. 39), ao esclarecer que no período socrático-platônico da *epimeleia heautou*, o mais importante, e o que merecia maior cuidado, era “*quem*” falava e não “*o que*” se falava. Diante destas palavras de Hadot, faz-se necessário explicitar a profunda dívida que Foucault detinha com os escritos de Hadot, pois os conceitos de estética da existência, amizade e técnicas de si trabalhados por Foucault são profundamente tributários dos estudos de Pierre Hadot, como ele próprio afirma

no segundo volume da *História da sexualidade* (FOUCAULT, 1984b, p. 15; 2008b, p. 14).

Esta relação com o outro no âmbito da *epimeleia heautou* é estudada por Foucault a partir da relação discípulo-mestre do período socrático-platônico. Ele privilegia este foco de investigação por considerar, ao final do primeiro volume da *História da sexualidade*, que o “sexo” é um fio condutor indispensável de todas as análises sobre o *ethos* ocidental e também para uma adequada compreensão do acesso à verdade, já que “pode funcionar como significante único e como significado universal” (FOUCAULT, 1976, p. 204; 2010c, p. 147). Diante desta perspectiva, a sexualidade passa a ser um objeto de pesquisa que possibilita averiguar uma “multiplicidade e possibilidade de focos de resistência” aos condicionamentos subjetivadores estranhos à vontade do indivíduo (FOUCAULT, 1976, p. 208; 2010c, p. 150).

Como esclarece Mariapaola Fimiani (2008, p. 57), a relação aluno-mestre é importante para “a clarificação do nexos entre o ato de amor e o ato de verdade”, pois coloca, continua ela, “a atenção de Foucault sobre a [...] síntese do *eros* e da *polis*” que Platão havia tentado desenvolver, quando perguntava-se sobre a constituição de si como sujeito livre e capaz de ascender à verdade.

A necessidade da *epimeleia heautou* é imposta no contexto da inserção do jovem na vida pública da *polis*, para que se tivesse em boa medida o modo como este jovem fosse levar sua vida em meio aos outros cidadãos. Somente sob os cuidados de um mestre, o jovem poderia fazer um movimento de autocrítica, sempre com o objetivo de progredir espiritual e moralmente. A

necessidade da *epimeleia heautou* adviria, mais especificamente, da “crítica à insuficiência quanto ao estatuto de nascimento, posição social ou riqueza” para que os jovens pudessem inserir-se na vida pública da cidade e serem respeitados como legítimos cidadãos gregos (FIMIANI, 2008, p. 51 - grifo do autor).

A *epimeleia heautou* torna o indivíduo capaz de desfrutar com moderação suas paixões, à medida que cria e fortalece no discípulo a capacidade de resistência à situação de passividade e submissão inadequada para um cidadão livre. A importância deste processo para Foucault está no fato de que “a noção do cuidado de si [...] constitui o coração conceptual da ideia foucaultiana do conduzir-se e do devir poder ético da força” (FIMIANI, 2008, p. 46).

Por seu lado, no segundo volume da *Historia da sexualidade*, aparece uma caracterização interessante de Sócrates, que é descrito como a harmonia perfeita da *bios* e do *logos*. Esta caracterização advém de sua postura com relação aos jovens. Sua atitude irrepreensível sempre foi pautada por um cuidado extremo em todo o relacionado com a relação amorosa mestre-discípulo, porque seu extremo zelo pela *epimeleia heautou* estava no amor e na “imitação da beleza em si mesma” (FOUCAULT, 1984b, p. 307; 2008b, p. 257).

Segundo ele, o cerne do argumento platônico que privilegia a figura de Sócrates está em que este não se deixava dominar por suas paixões, entregando-se à desmesura. Ao contrário, abstraindo da beleza simplesmente

corporal dos jovens, Sócrates direcionava seu amor à beleza em si mesma como forma de acesso à verdade³⁶. Deste modo, a objetivação do amado juvenil, fonte da antinomia em que se encontrava ao figurar como sujeito e objeto do amor de maneira simultânea, é evitada com o nexos entre o amor ao belo e a busca pela verdade.

Nesta etapa da vida, a formação pedagógica que deve ter o discípulo entrecruza-se com uma formação que diz respeito ao amor (*eros*). Não poderia ser qualquer formação; tampouco um amor indefinido. Deveria ser uma iniciação no bom uso dos prazeres, durante a qual o aluno seria iniciado no aprendizado e na prática do *eros*. Assim, a questão pedagógica e a questão do amor eram dois ingredientes indispensáveis nesta fase da vida, sumamente importantes para a boa formação ético-política do sujeito.

Foucault mesmo esclarece que as categorias presentes nas rivalidades e nas hierarquias sociais da Grécia antiga estavam presentes também na relação erótica discípulo-mestre, pois era aí que o jovem seria iniciado nos jogos de domínio e submissão, domínio e resistência, durante os quais o personagem ativo era o conquistador, o dominador que exercia sua superioridade com o ato da penetração.

As práticas do prazer são refletidas através das mesmas categorias do campo das rivalidades e das hierarquias sociais: analogia na estrutura agonística, nas oposições e diferenciações, nos valores afetados em relação aos respectivos papéis dos participantes (FOUCAULT, 1984b, p. 279-280; 2008b, p. 234).

³⁶ Foucault nos remete ao *Fedro*, 210c-d.

Nesta dinâmica, a relação da alma com a verdade era o que alimentava o vínculo amoroso mestre-discípulo, permitindo que o jovem discípulo não fosse refém do simples prazer físico, mas pudesse alcançar o gozo do verdadeiro amor e desenvolver-se continuamente como cidadão digno e, posteriormente, apto a fazer uso da palavra na ágora.

A partir dessa relação com o verdadeiro, a alma do jovem passava a estruturar-se para o uso moderado dos prazeres. A temperança na vivência das paixões era um aspecto importante da iniciação erótica, já que seria de fundamental importância que o jovem fosse capaz de aprender a relacionar-se consigo mesmo e com os outros de maneira saudável e louvável. Assim sendo, seria considerado pelos outros concidadãos como um indivíduo digno das honrarias conferidas a um cidadão livre da *polis*.

A virilidade ética, a virilidade social e a virilidade sexual estavam estruturadas da mesma maneira, já que em ambos os casos “a relação de si se tornará *isomorfa* à relação de dominação, de hierarquia e de autoridade que [...] se pretende estabelecer sobre os inferiores” (FOUCAULT, 1984b, p. 112; 2008b, p. 93 – grifo nosso).

Nessa relação entre verdade e temperança no uso da palavra e na vivência moderada das paixões, abre-se um caminho para um progresso moral que visa à inserção do jovem na vida política da cidade. A relação com o outro, então, era de fundamental importância para que o indivíduo pudesse dar à sua existência um conteúdo mais valoroso, na medida em que exercia uma crítica

sobre si mesmo e desenvolvia prudência e reflexão na “maneira de se conduzir” em suas ações (FOUCAULT, 1984b, p. 73; 2008b, p. 58).

Diante do explanado, podem-se identificar quatro aspectos importantes da *epimeleia heautou*: 1) relação com o outro, 2) relação com a verdade, 3) relação erótica e 4) constituição crítica e progressiva de um *ethos* próprio. O ponto chave nestes aspectos é a importância que o exercício do amor tinha como ponto comum entre eles.

Aqui se pode perceber a proximidade que a abordagem de Foucault guarda com o texto de Aristóteles, quando este diz que

[...] toda a preocupação, tanto da excelência moral quanto da ciência política, é com o prazer e com o sofrimento, porquanto o homem que os usa bem é bom e o que os usa mal é mau. Demos por dito, então, que a excelência moral está relacionada com o prazer e o sofrimento e que ela é exalçada pelas ações nas quais sobressai e que, se as ações são praticadas de maneira diferente, ela é destruída, e que também que os atos nos quais ela sobressai são aqueles nos quais ela se realizou plenamente (ARISTÓTELES, 1999, p. 38-39; 1105a).

No entanto, este investigador discorda da posição de Deleuze quando afirma que as quatro causas aristotélicas estariam tipificadas nos quatro aspectos da relação dos indivíduos com os códigos morais, ao identificar os *aphrodisia* gregos com a parte material envolvida no processo de subjetivação (DELEUZE, 2008, p. 137). Neste ponto, acompanha-se neste trabalho a posição de Mathieu Potte-Bonneville, que esclarece que “a substância ética”, para Foucault, “não é algo dado naturalmente, que receberia de maneira

passiva sua forma dos outros momentos da constituição do sujeito, como a pedra espera, para Aristóteles, a mão e a intenção do escultor” (POTTEBONNEVILLE, 2007, p. 196).

Os prazeres estavam para os *aphrodisia* mais como um material que deveria ser trabalhado no sentido estocástico. Para que se entenda melhor esta relação entre *bios* e *tekhne*, é pertinente mencionar brevemente os múltiplos significados do termo *tekhne* nos escritos platônicos. De acordo com John Sellars, *tekhne* pode ser encontrado em cinco diferentes sentidos nos diálogos platônicos: 1) produtivo (*poietiké*); 2) aquisitivo (*ktetiké*); 3) performativo (*praktiké*); 4) teórico (*teoretiké*) e 5) estocástico (*stochastiké*) (SELLARS, 2009, p. 43-45).

Os sentidos aquisitivo, performativo e teórico não serão muito importantes para esta reflexão. Pode-se apontar brevemente algumas razões para tal julgamento. O sentido aquisitivo do termo *tekhne* concerne mais à técnicas que são distintas do seu produto, por assim dizer. Um bom exemplo é a pescaria. A pescaria é uma técnica, ou um conjunto de técnicas, que permite ter acesso a um produto, o pescado. Contudo, este produto é distinto de sua prática, que é pescar. Em segundo lugar, o sentido performativo não é útil aos objetivos investigativos deste trabalho, já que conota uma atividade que pressupõe uma forma correta para ser exercida, de acordo com a qual é julgado o desempenho daquele que faz uso de alguma *tekhne*. Por último, o sentido teórico é o menos interessante dentro do marco teórico aqui estabelecido porque se refere às atividades contemplativas que podem ser

exercidas pelo indivíduo, aproximando-se, assim, das atividades mais ligadas ao intelecto.

Para os objetivos propostos neste trabalho, os sentidos que mais chamam a atenção são o produtivo (*poietiké*) e o estocástico (*stochastiké*). O primeiro por seu caráter evidentemente criador, já que se trata de uma ação que origina um produto distinto da técnica empregada. Assim, a excelência da ação estaria relacionada à qualidade do produto por ela produzido. Este seria o sentido mais original do termo, que também está presente na *Ética a Nicômacos* de Aristóteles.

Toda arte se relaciona com a criação, e dedicar-se a uma arte é estudar a maneira de fazer uma coisa que pode existir ou não, e cuja origem está em quem faz, e não na coisa feita [...] Já que há diferença entre fazer e agir, a arte deve relacionar-se com a criação, e não com a ação (ARISTÓTELES, 1999, p. 116,1140a).

Percebe-se a nítida diferença com o sentido aquisitivo que não se refere a uma criação, mas a um acesso.

Apesar de ser notória a relação deste sentido de *tekhne* com a problematização de Foucault sobre os *aphrodisia*, parece que o sentido estocástico (probabilístico) é igualmente pertinente. Essa acepção do termo considera que o resultado da ação não depende somente daquele que a pratica, mas também está sujeito à influência de fatores externos. Ou seja, a

eficácia da técnica está condicionada a variantes que são independentes da vontade daquele que a empreende³⁷.

O indivíduo sempre deve exercer um trabalho sobre si mesmo, mas deve estar consciente de que a presença de outros atores sociais nesta dinâmica torna este processo essencialmente probabilístico, susceptível a desvios de trajetória ou até mesmo infortúnios. É com o sentido estocástico que se pode compreender melhor a agonística incessante entre os diversos atores envolvidos nas relações amorosas e sociais.

Contudo, ressalta Foucault, a *tekne tou biou* não era uma atividade puramente material como, por exemplo, a compostura de sapatos³⁸. Esta comparação se deve ao fato de que Sócrates sempre enfatizava que era mais importante cuidar da própria alma, como algo simples e eterno, que passar toda a vida investindo seu tempo no manejo de posses materiais e reputação.

As práticas envolvidas no cuidado de si estavam relacionadas mais com o aspecto anímico do indivíduo, seus prazeres, seus desejos. Era uma prática que procurava modificar não o corpo da pessoa, mas seu modo de ser, sua conduta como sujeito moral e político. Deste modo, todo o conhecimento que o sujeito pudesse adquirir estava mais voltado para a modificação e o aprimoramento de sua *bios*, mediante a transformação de hábitos e crenças.

O conjunto de técnicas que compunham a *tekne tou biou* envolve diretamente a capacidade do indivíduo de aperfeiçoar a própria conduta

³⁷ Para uma explanação mais detalhada sobre a *tekne* em Platão e seus diferentes sentidos, cf. David Roochnik, *Of art and wisdom: Plato's understanding of techne*.

³⁸ Sobre o uso deste exemplo pelo mesmo Sócrates, Foucault remete-nos aos diálogos platônicos *Protágoras* 319d, *Górgias* 447d, *A República* 333a, 397e, 443c, e *Teeteto* 146e.

mediante o uso do *logos*, entendido como fonte de princípios racionais. Em um duplo movimento de restauração e preservação, a prática da *tekne tou biou* permitia ao sujeito desenvolver a capacidade de adquirir e manter qualidades e estados anímicos cada vez mais excelentes.

A concepção antiga da *tekne tou biou* como uma técnica ou um conjunto de técnicas ajuda a entender o interesse de Foucault por esta prática. Ela permitia ao indivíduo exercer um cuidado sobre si mesmo, voltando seus esforços à formação e ao aperfeiçoamento do seu modo vida (*bios*). Nestes termos, a Filosofia deixa de ser uma atividade meramente especulativa e passa a ser concebida mais como um exercício.

Todos os modos pelos quais o indivíduo pudesse promover uma perfeita relação consigo mesmo, no sentido de direcionar bem suas paixões e conduzir seus passos de forma reta, estavam relacionados com o objetivo maior de estabelecer uma permanente relação consigo mesmo que fosse pautada pela excelência moral e política.

No próximo ponto será possível ver que a relação estritamente econômica entre o marido e a esposa será preterida pela relação entre o mestre e o discípulo. O estudo destas relações é importante porque exemplifica a estratégia de Foucault ao abordar a relação com o outro e a importância desta relação para a constituição progressiva de um sujeito livre e autônomo.

3.1.2 A relação entre *eros* e verdade: prática do cuidado de si no *oikos* e na *polis*

Viu-se no tópico anterior que, segundo Foucault, havia uma correlação entre hierarquia social e práticas do prazer no mundo grego. O jovem era iniciado nas práticas dos *aphrodisia* para ser capaz de ter uma boa conduta cívica. Viu-se também que a vida concebida como uma obra de arte pode ser melhor entendida por meio da distinção dos diferentes sentidos do termo *tekhnē*, conforme a análise de John Sellars.

Resta completar esta análise sobre a similaridade entre o exercício do poder na esfera social e na esfera íntima. Com respeito à importância da prática dos *aphrodisia* para a *epimeleia heautou*, é pertinente colocar duas perguntas que parecem fundamentais: 1) por que a relação aluno-mestre foi tão importante para o cuidado de si em detrimento do laço matrimonial na obra de Foucault? 2) como se dá, em última instância, a relação entre *eros* e *bios*, tendo em vista que esta relação é fundamental para a autoconstituição de um sujeito não normalizado pela prática governamental?

Com o objetivo de encontrar respostas para essas perguntas, averigou-se que no segundo volume da *História da Sexualidade*, dedicado ao período socrático-platônico do cuidado de si, Foucault afirma, acompanhando Aristóteles, que o matrimônio poucas vezes, na Grécia clássica, foi considerado a relação mais propícia para a prática do cuidado de si baseado no uso dos *aphrodisia*. O sentimento predominante na relação entre o homem e sua esposa era a amizade (*philia*) (FOUCAULT, 1984b, p. 235; 2008b, p. 197). Mediante o devido respeito à sua esposa e do adequado exercício do seu

poder, o marido sedimentava a temperança das suas paixões. Contudo, esta temperança não era devida ao estatuto próprio da mulher, mas era um dever do homem para com ele mesmo, na medida em que devia manter uma conduta adequada à sua própria natureza (FOUCAULT, 1984b, p. 238; 2008b, p. 200).

Esta afirmação é feita para enfatizar as práticas amorosas da relação discípulo-mestre em seu estudo sobre o período socrático-platônico da *epimeleia heautou*. Segundo ele, a concentração das atividades sexuais no matrimônio, com vistas ao prazer, carecia de legitimidade e trazia consequências negativas para o homem, porque resultava em uma desqualificação interna desta atividade. Ou seja, o matrimônio para o homem representava uma restrição no que diz respeito às suas potencialidades, o que desqualificava esta relação como a principal produtora de uma existência bela e aprazível.

De acordo com Fimiani, o amor grego pelos rapazes possibilitava ao homem adulto e livre exercer um tipo de domínio que não seria possível na relação matrimonial desenvolvida entre um homem e uma mulher; isso porque na relação mestre-discípulo não havia a irredutibilidade do outro. Ambos os amantes mantinham sua individualidade e sua autonomia, na medida em que ambos passavam por um processo de desdobramento de si, traduzido em um autodesenvolvimento e exercício de um *ethos* qualificado. Era uma relação que proporcionava uma *igualdade desigual* na prática do *eros*, o que abria espaço para o exercício livre de si, por meio do jogo verdadeiro entre os amantes, porque havia uma “diferença mínima” de status entre ambos (FIMIANI, 2004, p. 107).

É lugar comum que a posição da mulher na Grécia clássica era inferior à do homem. A mulher era considerada uma criatura de segunda categoria, matéria bruta da natureza, que necessitava o homem para que tivesse uma forma definida e alcançasse uma existência digna de ser vivida. A mulher não tinha palavra na *polis*, seu campo de atuação estava reduzido ao *oikos*, à casa, o âmbito familiar das posses e tarefas conjugais. Tendo isto em vista, este trabalho busca averiguar como Foucault discorre sobre o uso dos prazeres e seu papel na constituição do cidadão livre e capaz de dominar a si mesmo.

O quinto capítulo do terceiro volume da *História da sexualidade* é todo dedicado à mulher – mais precisamente, há uma seção dedicada aos prazeres sexuais no matrimônio. Quanto ao uso desses prazeres, Foucault é bem claro: a moral antiga tinha como recomendação levar uma vida matrimonial inteiramente distinta da relação entre dois amantes (varões). A razão dessa recomendação é igualmente específica: seria muito perigoso ensinar à mulher o gozo de alguns prazeres, porque o marido estaria correndo o risco de que ela fizesse mau uso desse conhecimento. Em consequência, aparece o seguinte princípio geral: “no matrimônio [é imperativo que o homem] se conduza mais como marido que como amante” (FOUCAULT, 1984a, p. 236; 2010b, p. 195).

Foucault começa por destacar que o matrimônio era tido como uma relação completamente incongruente com a total fruição do prazer sexual. A austeridade entre os cônjuges tinha duas razões fundamentais: “procriação” e constituição de “uma vida comum e inteiramente compartilhada”. A primeira razão, afirmavam os antigos, era que o prazer servia somente a tornar atrativas a procriação e, portanto, a perpetuação da espécie. O prazer não podia ser o

fim último da relação conjugal. O casal que buscasse o prazer antes da obrigação de procriar estava incorrendo em uma falha grave, mantendo uma relação escusa, injusta e “contrária à lei”. A segunda razão era o respeito à sua dignidade pessoal que o homem deveria impor à sua mulher, dado que ela seria a pessoa para quem ele abriria sua alma. Mediante esse respeito, excluindo-se a fruição do prazer, ambos deveriam formar uma “comunidade perfeita”, levada a cabo pela fusão de duas existências outrora completamente estranhas (FOUCAULT, 1984a, p. 238-40; 2010b, p. 197-198).

Contudo, o argumento mais forte para a negação da relação matrimonial entre um homem e uma mulher como relação privilegiada para a *epimeleia heautou* concerne a sua natureza animalesca. Foucault enfatiza que para os antigos a atividade sexual entre um homem e uma mulher era demasiadamente similar à atividade de qualquer outra espécie animal. O sentimento entre um homem e uma mulher não passava de uma simples “inclinação natural”. Ou seja, estava limitado ao âmbito da natureza e da animalidade, negando assim todo o potencial sublime que diferencia o homem de todos os outros seres vivos. É verdade que esta inclinação natural não condenava *per se* a atividade sexual dentro do matrimônio, mas, declara Foucault, “limita seu valor a de uma conduta que pode ser encontrada por todas as partes no mundo animal”, respondendo apenas a uma necessidade de procriação (FOUCAULT, 1984a, p. 265-6; 2010b, p. 218).

Resgatando novamente as considerações de Fimiani (2004, p. 105-6) acerca do *oikos*, segue-se aqui o argumento que estabelece como principal finalidade da relação matrimonial o domínio do homem exercido

moderadamente sobre a mulher, sobre os empregados, sobre a casa e suas posses adjacentes. Autocontrole moderado e domínio sobre os outros, este era o *telos* principal do relacionamento matrimonial antigo. Afirmção que explana bem a sentença de Foucault por meio destas palavras: “no caso do matrimônio [...] a questão essencial radica na moderação com que se exerce tal poder” (FOUCAULT, 1984b, p. 258; 2008b, p. 216).

Fazendo menção ao objetivo final deste trabalho com esta reflexão, a importância do uso dos prazeres na formação do cidadão, revela que a relação entre os cônjuges não permitia o cuidado de si recíproco, fonte que poderia impulsionar uma genuína autoconstituição do sujeito por meio do uso moderado das paixões. O ponto fundamental é a diferença entre uma relação estabelecida sobre o domínio, caso do matrimônio, em contraposição a uma relação baseada no mútuo cuidado de si, caso da relação mestre-discípulo.

O deficitário do *oikos* grego é sua ênfase no domínio que o homem exercia sobre a mulher e os bens. O *telos* do *oikos* grego era a manutenção, a conservação e o crescimento da casa e de seus bens. Assim, a relação entre os cônjuges não estava direcionada a um cuidado mútuo de si, pois era apenas um ponto de apoio com vistas ao incremento das forças produtivas do *oikos*. Deste modo, nem o marido-mestre poderia expressar sua sabedoria publicamente, nem tampouco a esposa-discípula poderia progredir continuamente na formação de si mesmo como sujeito livre.

Nestes termos, acompanhando a maneira como Aristóteles se expressa na *Política*, Foucault afirma que o matrimônio era considerado uma relação

eminentemente política (FOUCAULT, 1984b, p. 94; 2008b, p. 77). Segundo Aristóteles, quando se fala de qualidades morais, há uma diferença qualitativa entre aquele que exerce o comando e aquele que é comandado.

Não podemos dizer que a diferença é apenas quantitativa, pois a diferença entre comandar e ser comandado é qualitativa, e a diferença qualitativa não equivale à diferença quantitativa de forma alguma. É evidente, portanto, que ambos devem possuir qualidades morais, mas que há diferença entre suas qualidades, da mesma forma que há diferença entre aqueles que são, por natureza, comandantes e comandados (ARISTÓTELES, 1997, p. 32, 1260a).

A dissimetria essencial entre os cônjuges no *oikos* grego eliminava, na grande maioria das vezes, a possibilidade para um questionamento sobre o mútuo cuidado de si, devido à falta de liberdade da qual carecia uma das partes. Um dos cônjuges era categoricamente privado da condição de praticar a *epimeleia heautou* objetivando o autocontrole. Portanto, o desequilíbrio do *oikos* está essencialmente relacionado àquele *telos* (produtivo e dominador). A consequência dessa dissimetria entre os cônjuges levou ao privilégio do amor grego pelos rapazes, que foi deslocado dos domínios do *oikos* e situado no domínio da *polis* (FOUCAULT, 1984b, p. 300; 2008b, p. 251).

A suposta simetria no amor entre os homens, inserida em um contexto pedagógico no qual o homem mais velho assumia a figura de mestre diante do homem mais jovem, supunha que o jovem discípulo fosse, simultaneamente, sujeito e objeto nessa relação entre os iguais-desiguais. É o que Foucault trata como a antinomia do amor ao jovem.

Por um lado o jovem se reconhece como objeto de prazer [...]. Contudo, por outro lado, o jovem, posto que sua juventude o levará a ser homem, não pode aceitar reconhecer-se como objeto nesta relação que sempre se pensa em forma de dominação: não pode e nem deve identificar-se com este papel (FOUCAULT, 1984b, p. 286; 2008b, p. 240).

A resistência que o jovem devia exercer para não ser simples objeto de desejo do amante é o que caracterizava o verdadeiro amor.

Para os gregos o problema do amor pelos jovens era de ordem estatutária, da ordem das funções. Fundamentalmente tratava-se da função viril, dominante e livre que é associada com o caráter ativo e penetrativo do mestre-varão e, por outro lado, está o jovem em seu estatuto intermediário de discípulo. Se o jovem ainda não é o varão livre que está chamado a ser, ele pode ocupar o rol que poderia ser reservado a um escravo ou a uma mulher, isto é, um objeto de prazer. O que está em jogo é a moral viril e livre característica da Grécia clássica.

A antinomia do jovem consiste no caráter paradoxal que faz da relação mestre-discípulo um campo problemático dentro do qual os jovens adolescentes são considerados como objetos de prazer. O problema não residia no fato de que um homem livre tivesse a um jovem como objeto dos seus afetos sexuais, mas sim que este jovem se acomodasse nessa posição de objeto e não avançasse em sua formação ético-política mediante o bom domínio de suas paixões.

Este jovem que estava momentaneamente na condição de discípulo, estava irremediavelmente chamado a tornar-se mestre de si mesmo. Estava

chamado a ser livre, a ter o adequado domínio sobre suas paixões. Domínio este que lhe permitiria desempenhar um bom papel cívico na *polis*.

Esta agonística entre o mestre e seu discípulo traduz bem a condição de liberdade que se esperava que o jovem alcance com o passar do tempo. Tornando-se cada vez mais livre, poderia cumprir a função ativa que dele se esperava desde sua iniciação sexual. Deste modo, estaria do lado oposto ao da mulher, que ocupava uma condição de servilismo.

Não obstante essa igualdade-desigual entre os amantes, privilegiada pelos antigos e enfatizada por Foucault, aparentemente ocorre uma inversão fundamental dentro da obra de Platão que pode ter efeitos mais abrangentes dos que os assinalados por Foucault.

O exemplo de vida filosófica que encarna Sócrates desloca a prática do amor por meio dos *aphrodisia* para um amor pela verdade, ao não “ceder” às suas paixões e tampouco à concorrência daqueles que o cercavam (FOUCAULT, 1984b, p. 310; 2008b, p. 260). Esta opção de Sócrates estava aliada a um desprendimento de seus sentimentos para alcançar um estágio mais excelso no contínuo processo da *epimeleia heautou*. Do exercício do amor ao amado, ele passou ao amor à verdade, em um ato de “renúncia dos *aphrodisia*” que inverte a distribuição dos papéis consagrados nesta relação discípulo-mestre (FOUCAULT, 1984b, p. 311; 2008b, p. 261). Nesta nova disposição da relação pedagógica, Sócrates, como amante e expositor de sua sabedoria, passa a ser o objeto de desejo primordial da relação.

Segundo Foucault, na *Hermenêutica do sujeito*, o mesmo Sócrates declara no diálogo *Alcebíades* que o sujeito tem na alma o “si mesmo” pelo qual deveria preocupar-se, objeto pelo qual “o *eu* se experimenta, exercita-se, desenvolve a prática de si mesmo que é sua regra de existência e seu objetivo” (FOUCAULT, 2001b, p. 156; 2009b, p. 165). Não obstante este ponto ter sido considerado por Foucault, aparentemente há uma consequência que aponta para um sentido completamente oposto ao seu objetivo.

A abordagem de Pierre Hadot sobre o conjunto dos exercícios espirituais concernentes ao cuidado de si sugere que estes podem ser caracterizados como um *exercício de morte* (*meletē thanatou*), tanto nos diálogos platônicos, quanto nas escolas socráticas menores do período helenístico. Segundo ele, todos os diálogos platônicos que tratam do aspecto moral de acesso à verdade abordam os exercícios de morte como separação do corpo e da alma, ao contrário de uma valorização do corpo e um desfrute adequado das paixões.

A mais famosa prática [dos exercícios espirituais da Antiguidade] é o exercício de morte. Platão faz alusão a isto no Fédon [64a], no qual o tema é precisamente a morte de Sócrates. Aqui, Sócrates declara que um homem que tem investido sua vida na filosofia necessariamente tem a coragem de morrer, desde que a filosofia não seja entendida como outra coisa que exercício de morte (*meletē thanatou*) (HADOT, 2004, p. 67).

Por consequência, a interpretação que Foucault faz dos exercícios espirituais, definindo-os como práticas de transformação de si com vistas a uma autosubjetivação e construção da autonomia, fica prejudicada. Os

exercícios de morte praticados pelo indivíduo não teriam outra finalidade que a liquidação de sua individualidade e a conseqüente contemplação da totalidade, elevando-se a uma perspectiva universal (HADOT, 2002, p. 49).

Ainda sobre o *Fédon* de Platão, René Lefebvre afirma que a filosofia identifica-se com uma carência pelo bem em matéria de *tekhne*, pois prazer e dor são solidários e aí onde há prazer, há uma carência. Tendo em conta esta situação, Platão discorre sobre

a vida consagrada à busca pelo prazer, comparando-a com a condição de certos condenados que extraem água infinitamente munidos de um recipiente perfurado: pondo em relevo a relação entre quantidade de prazer e a de carência e o fato de que a detenção do movimento de replicação, [faz necessária] a desaparecimento da carência, [que] significaria igualmente a desaparecimento do prazer (LEFEBVRE, 2011, p. 229).

Pode-se notar as conseqüências de aceitar o ponto de partida adotado por Foucault com um salto biográfico, buscando seu último curso ministrado no *Collège de France*, no qual analisa uma das práticas que mais caracteriza a *epimeleia heautou: a parresia*.

A *parresia* foi um conceito muito trabalhado por Foucault em seus últimos anos. Trata-se da prática do falar franco, do dizer verdadeiro, que expressa em palavras um modo de vida autêntico e livre. Contudo, no curso de 1984, intitulado *A coragem da verdade*, Foucault constata que a *parresia* é incompatível com a democracia. A *parresia* democrática seria preterida pela *parresia* autocrática, praticada apenas pelas pessoas encarregadas de

governar a cidade. Ou seja, uma das principais práticas da *epimeleia heautou* não é passível de ser praticada pela pluralidade dos indivíduos.

No caso da democracia, [...] o fato que fazia com que a *parresia* não fosse admitida, não fosse escutada e, ainda quando se encontrava alguém que tivesse a coragem de valer-se dela, esta pessoa era eliminada ao invés de honrada, era precisamente que a estrutura da democracia não permitia reconhecer e fazer lugar à diferenciação ética (FOUCAULT, 2009d, p. 60; 2010e, p. 81 – grifo nosso).

Percebe-se no trecho acima que ocorre a dissociação entre a *polis* e o *ethos*, entre o *nomos* e a *bios*, próprio da *epimeleia heautou* exercida por meio da *parresia*. A *parresia*, que era o ponto de ligação entre *logos* e *bios*, entre cuidado de si e vida qualificada na *polis*, encontra, nestas constatações de Foucault e Hadot, seu maior impedimento; quase uma barreira contra *natura*, que a leva à sua própria ineficácia. A *parresia*, como ponto culminante do exercício dos *aphrodisia* durante a formação do cidadão, forma privilegiada, portanto, do cuidado de si destinado a dar forma “a esta *bios*”, está excluída da *polis* (FOUCAULT, 2009a, p. 148; 2010e, p. 173).

Compreende-se que o pano de fundo da investigação foucaultiana sobre o cuidado de si era que, a partir de um bom uso das paixões, os indivíduos poderiam assumir um adequado senhorio sobre seu corpo. Alcançado este objetivo, o corpo estaria protegido da investida dos saberes constituídos que exercem poderes sobre os indivíduos, produzindo, assim, sujeitos sujeitados. A partir de um adequado desfrute dos prazeres do corpo, seria limitado o raio de ação de poderes subjetivantes herdeiros da antiga ética cristã da carne.

Apoiando-se em diversos textos, Ortega sinaliza que a intenção de Foucault seria privilegiar a relação mestre-discípulo como forma mais propícia à constituição de uma *bios*, vida capaz de oferecer resistência aos processos de subjetivação próprios do tempo atual. Assim, o indivíduo seria capaz de estabelecer uma rede de relacionamentos eficaz, formando vários pontos de resistência ao integrar e estabilizar sua vida (*bios*) à de outros na mesma condição, pois compartilhariam um “elemento transgressivo” (ORTEGA, 1999, p. 157).

Se se levar em consideração que Foucault adota uma concepção de poder que não é boa ou má em si mesma, mas que reforça a importância de seu uso, vê-se que ele quis adotar o mesmo método com vistas ao prazer (FOUCAULT, 1984b, p. 155; 2008b, p. 128). Contudo, esta estratégia pode não ser a melhor se se considera que o prazer para Platão não era algo que obedecia à mesma dinâmica.

A introdução, por primeira vez na República, do conceito de estado neutro [do prazer] não pode permitir um avanço teórico significativo no sentido de uma melhor distinção [entre prazer e desejo], na medida em que, no estado neutro, prazer e desejo se apagam simultaneamente (LEFEBVRE, 2011, p. 237).

Interpretando a *epimeleia heautou* como exercícios espirituais, será possível compreender melhor o porquê de toda a atenção dedicada por Foucault ao cuidado de si e ao pastorado cristão. Por meio destas pesquisas, ele buscaria criticar e buscar alternativas para a sujeição dos indivíduos relacionada ao governo pastoral, à ética cristã da carne e à prática da

epimeleia ton allon cristã, entendendo esta como uma forma de exercício do cuidado de si e dos outros.

Similaridade com as relações animais e tendência à desmesuração, ao desregramento e à volúpia; estas são as principais razões que desqualificam, respectivamente, a mulher, o matrimônio e o *oikos* como gênero, relação e locus privilegiado para a *epimeleia heautou*. Fato é que Foucault buscava uma prática da *epimeleia heautou* em uma relação que não fosse sexualmente normalizada.

Não obstante, a perda de amplitude da reflexão foucaultiana é notória ao seguir por esse caminho, já que se pode perceber que se trata de uma leitura parcial dos textos antigos. Buscando enfatizar um tipo de relação a partir do isomorfismo entre relações sexuais e sociais, Foucault tenta construir um caminho para o adequado uso das paixões tendo em vista a constituição de uma subjetividade livre que não esteja na mesma esteira da *epimeleia ton allon* cristã e da *polis* governamentalizada.

Foucault considerava que a sujeição provocada pelo abuso de poder poderia ser combatida com um devido cuidado de si mesmo. Todas as tecnologias de governo herdeiras da *epimeleia ton allon* cristã poderiam encontrar no devido cuidado de si uma barreira que fizesse frente ao seu avanço. Nas páginas acima, pode-se perceber com clareza que a opção argumentativa de Foucault para a constituição da *bios* tem seus limites.

No próximo ponto, a proposta será ver como o período helenístico foi considerado por Foucault como a idade de ouro do cuidado de si. Não se fará

apenas uma trajetória expositiva. O objetivo aqui é afirmar que tampouco o período helenístico da *epimeleia heautou* é suficiente para sustentar a formação de um *ethos* crítico.

Para sustentar esta crítica aos argumentos de Foucault, pode-se lançar mão da afirmação de Michel Senellart, ao colocar que o domínio de si mesmo não era nesta época algo alcançado por meio da *epimeleia tou biou*, mas sim da “*episteme tou bion*”, baseada no conhecimento. Além deste aspecto, este domínio de si não dependia do sujeito, mas sim de “desejar somente o ato de sua vontade [...] aceitando a ordem das coisas desejada por Deus” (SENELLART, 2006, p. 74). Somente assim o sábio poderia subtrair-se de toda dominação e tornar-se seu próprio mestre.

Deste modo, percebe-se que o período helenístico do cuidado de si estava sustentado em uma profunda espiritualidade que Foucault não considerou devidamente.

3.2 EPIMELEIA HEAUTOU HELENÍSTICA: AUTOFINALIZAÇÃO E SUPERAÇÃO DE SI

Dar-se-á continuidade ao percurso desta análise passando ao período helenístico da *epimeleia heautou*, compreendendo os sécs. I e II desta era. Nesta nova fase evidencia-se que o cuidado de si, segundo Foucault, deixou de ser um privilégio para aqueles cidadãos que possuíam recursos suficientes

para dedicar-se à sua formação ética e política, como era no período socrático-platônico, passando a ser uma prática estendida, ou melhor, acessível a todos os indivíduos. Em última instância, havia deixado de ser uma prática elitista para se converter em uma prática de maior amplitude social. Este será um ponto positivo, na medida em que rompe a barreira dos estamentos sociais e deixa a cargo do indivíduo a escolha por uma vida ética diferenciada, não estando condicionado por fatores sociais.

Todavia, será apontada uma limitação importante, na opinião deste investigador, quanto à prática da *epimeleia heautou* característica do período helenístico: é um cuidado centrado em si, que longe de representar uma absoluta autofinalização, foi constituído por uma prática excessivamente espiritualizada. Assim, a espiritualidade excessiva como superação de si seria a limitação marcante da *epimeleia heautou* helenística.

Para sustentar estas críticas, serão considerados, sobretudo, os textos de Pierre Hadot, pois é neste material que se pode encontrar uma prática da *epimeleia heautou* entendida principalmente como um trabalho espiritual que o indivíduo poderia empreender durante sua vida. Segundo ele, com vistas a uma melhor relação do seu *eu* com a Natureza, o indivíduo exercitava sua própria alma no sentido de purificá-la. Assim procedendo, o praticante da *epimeleia heautou* tornar-se-ia cada vez mais livre das paixões da carne e estaria apto a ascender à sabedoria universal.

3.2.1 A universalização da *epimeleia heautou*

Michel Foucault relaciona de maneira estreita o cuidado de si e a espiritualidade política ocidental. Assim se expressa ele na *Hermenêutica do sujeito*:

chamaremos de ‘espiritualidade’ o conjunto de buscas, práticas e experiências, as quais podem ser purificações, exercícios ascéticos, renúncias, conversões de olhar e/ou modificações da existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser do indivíduo, o preço a pagar pelo acesso à verdade (FOUCAULT, 2001b, p. 16-17; 2009b, p. 33).

Pode-se perceber que Foucault não menciona a política nesta passagem, mas se sabe também que o cuidado de si estava relacionado à constituição política do cidadão livre no período socrático-platônico e também na *paideia* grega (FOUCAULT, 1984b, p. 103; JAEGER, 1994, p. 438-439). Por conseguinte, antes do período helenístico, a necessidade da *epimeleia heautou* era imposta no contexto da inserção do jovem na vida pública da *polis*, para que se tivesse em boa medida o modo como este jovem levaria sua vida em meio aos outros cidadãos.

A diferença com o período anterior torna-se mais clara quando Foucault afirma que a prática da *epimeleia heautou* no período helenístico passou de um status intermediário para “um princípio incondicionado” (FOUCAULT, 2001b, p. 122; 2009b, p. 130).

A necessidade advinha, mais especificamente, da “crítica à insuficiência quanto às origens de nascimento”, posição social ou riqueza para que os jovens pudessem inserir-se na “vida pública da cidade” e serem respeitados como legítimos cidadãos gregos (FIMIANI, 2008, p. 51). Foucault chega a mencionar que o cuidado de si passou a ser aproximado da virtude da temperança (*sôphrosynê*). Tal aproximação deveu-se a um motivo muito claro: somente aquele que fosse capaz de, ao longo da vida, dosar bem seus desejos e dominar-se ao ponto de não desperdiçar seus dons, poderia atravessar a idade madura e chegar à velhice desfrutando de saúde física e emocional. O autocontrole e a perfeita autoridade sobre si mesmo possibilitaria que o sujeito pudesse alcançar um estado de “temperança” que lhe permitisse ser justo e prudente (FOUCAULT, 1984b, p. 109; 2008b, p. 90).

Segundo Frédéric Gros, “o que Foucault pretende recuperar é essa história da inquietude de si cuja idade de ouro estaria situada nos dois primeiros séculos de nossa era”, o que denomina como período helenístico (GROS, 2007, p. 146). Nesse período o cuidado de si passa a ser, supostamente, uma responsabilidade de todos e não apenas dos homens livres, tal como no período socrático-platônico. O profundo deslocamento da prática da *epimeleia heautou* no período helenístico deve-se a essa nova exigência incondicional para todo indivíduo que almejava exercer uma conduta ética louvável.

Assim se expressa Foucault ao declarar que

[n]os séc. I e II: que à margem das instituições, dos grupos, dos indivíduos que, em nome da Filosofia, reclamavam o magistério da prática de si, [...] essa prática de si se converteu em uma prática social. Começou a se desenvolver entre indivíduos que propriamente falando não eram gente do ofício. Houve toda uma tendência a exercer, difundir, desenvolver a prática de si à margem da instituição filosófica, à margem, inclusive, da profissão filosófica, e a fazer dela um modo determinado de relação entre os indivíduos [...] (FOUCAULT, 2001b, p. 149; 2009b, p. 157).

Em dito período, a *epimeleia heautou* já não estava ligada estreitamente ao fator político. Com a decadência das cidades-estado, as escolas socráticas menores viram no sujeito, e somente nele, o último baluarte da verdade, uma forma de *locus* privilegiado no qual se poderia buscar um fundamento para a existência que não fosse transitório. A tarefa de ocupar-se de si no período helenístico, como mostra Foucault na *Hermenêutica do sujeito*, traz três grandes diferenças em relação ao período clássico: 1) é preciso ocupar-se de si com vistas a si mesmo e não com vistas ao governo da cidade; 2) a relação consigo mesmo ainda necessitava um mestre ou diretor de consciência, mas cada vez mais distante do laço amoroso que unia as duas partes; e 3) a inquietude de si passa a ser mais afeita a um modelo médico, buscando a cura interior (FOUCAULT, 2001b, p. 73-74; 2009b, p. 85).

Dando maior ênfase ao primeiro fator de diferenciação assinalado acima, a *epimeleia heautou*, que antes era um comportamento composto por um conjunto de práticas somente acessível à elite social, no período helenístico passa a estar, em um primeiro momento, mais próxima a um cuidado de si voltado a uma autofinalização, justamente porque passa a separar o elemento

ético do elemento político. Deste modo, a prática da *epimeleia heautou* passa a ser um princípio incondicionado.

A preocupação por si mesmo se converteu em um princípio geral e incondicional, um imperativo imposto a todos [e não somente aos da elite social], todo o tempo e sem condição de status. [...] a preocupação por si mesmo parece não ter mais como razão de ser [o] governar os outros. Ao que parece, seu fim último não é esse objetivo particular e privilegiado que é a cidade; se agora alguém se ocupa de si mesmo, o faz para si e se erige como fim (FOUCAULT, 2001b, p. 80; 2009b, p. 91).

Os estóicos, cínicos e epicuristas, afirma Foucault, estarão abertos à participação de qualquer cidadão que pretenda ocupar-se de si mesmo, independentemente da classe social à qual pertença. O exemplo mais marcante relatado em *História da sexualidade III* é o de Diógenes, que assume um estilo de vida extremamente simples, demonstrando a todos que é possível, mesmo aos que detêm um nível econômico-social mais modesto, ocuparem-se de si mesmos e transformarem suas vidas em uma constante obra de autofinalização. Contribuía para este contexto o fato de que a dedicação ao cuidado de si não tinha nas escolas filosóficas, nas quais era possível encontrar os profissionais especializados na direção de almas, o único suporte social. De tal maneira, a prática da *epimeleia heautou* encontrava apoio em todo o conjunto das relações sociais, configurando-se como uma autêntica “prática social” (FOUCAULT, 1984a, p. 72; 2010b, p. 60).

Em consequência, o modelo pedagógico que tanto era alardeado e proclamado como o mais adequado à formação de um cidadão ideal destinado

a contribuir para a condução de uma *polis* ideal, cede lugar ao modelo médico e a *epimeleia heautou* passa a ser considerada uma prática de longo prazo, não estando mais limitada a um espaço de tempo ou apenas a uma fase da vida. Sob essa nova perspectiva, a juventude deixa de ser a idade de ouro no que corresponde à formação de si mesmo, cedendo espaço à maioridade e à maturidade. Nesta fase de maturidade, o indivíduo deve ocupar-se de si mesmo, não para se tornar um chefe da cidade, mas para fazer de seu próprio *eu* uma obra constante e autofinalizada. Este era o segundo ponto de diferença aqui assinalado.

Contudo, a exigência da prática da *epimeleia heautou* estendida a todos não foi acompanhada das reais condições para que todos pudessem praticá-la. De fato, muito poucos contavam com as condições necessárias para empreender um efetivo cuidado de si. Não se trata de dizer que o cuidado de si tornou-se universal, mas que sua prática passou a ser virtualmente universal, na medida em que somente alguns realmente a praticavam³⁹. Assim se expressa Cesar Candiotto, ao afirmar que

seria inadequado [...] afirmar que a partir do helenismo o princípio do cuidado de si converte-se em ética universal, porquanto sempre toma forma no interior de práticas, instituições, tal como escolas, fraternidades e seitas tão diferentes que, em alguns casos, até mesmo se excluem. Na cultura greco-romana, o cuidado de si é universalizado como princípio e posto em prática de modo particularizado (CANDIOTTO, 2008, p. 94).

³⁹ Vale ressaltar que Foucault chega a dizer, durante um seminário na University of Massachusetts proferido no mês de outubro de 1982, que houve uma universalização da *epimeleia heautou* na era helenística, mas apenas em relação à sua independência à prática política. Cf. FOUCAULT, 2001a, p. 1.614; 2010a, p. 1.080.

No entender deste investigador, Foucault tenta situar a prática da *epimeleia heautou* em um ponto intermediário, equidistante poder-se-ia afirmar, da prática elitista característica do período platônico-socrático e da universalização da *epimeleia ton allon* característica, segundo ele, do período cristão e associada à prática governamental (FOUCAULT, 2001b, p. 244; 2009b, p. 249). Deste modo, o cuidado de si não estaria restrito a privilegiados e nem, tampouco, estendido à totalidade dos indivíduos.

Para Foucault, fazia-se necessário encontrar no período helenístico uma forma do cuidado de si que pudesse ser distinguida tanto do cuidado de si socrático-platônico, quanto da *epimeleia ton allon* cristã. Com essa intenção, de acordo com Michel Ure, o estudo da helenística por parte de Foucault proporcionaria a ele a descoberta de uma alternativa para conceber a Filosofia como uma “terapia da alma” (URE, 2007, p. 22).

Não obstante esta posição universalista quanto ao princípio que indicava este ocupar-se de si mesmo (*epimeleisthai heautou*), Foucault não chega a dizer que todos foram, de fato, considerados como iguais. Na verdade, a condição da maioria continuou sendo vista como uma condição de falta de estilo, falta de valor na vida. Entretanto, a separação entre alguns e todos, entre aqueles que exerciam um cuidado de si efetivo e aqueles que não o levavam adiante, era definida pela relação consigo mesmo que cada indivíduo exercia com seu *eu*, entendido como conjunto de pensamentos, paixões, anseios e desejos, componentes do seu *ethos*.

Dependia de cada um ter a firmeza de caráter e obstinação necessárias para exercer sobre si uma série de cuidados destinados à edificação moral. “O chamado deve ser lançado a todos porque somente alguns serão efetivamente capazes de ocupar-se de si mesmo” (FOUCAULT, 2001b, p. 116; 2009b, p. 127). A universalidade do chamado e a escassez da salvação são dois componentes que foram mantidos no cuidado de si cristão. Sendo assim, aqui já se vê o gérmen de uma das oposições que mais iriam caracterizar a *epimeleia ton allon* cristã, tal como a aparece em Foucault.

A posição deste investigador quanto a uma autofinalização no cuidado de si helenístico é que se trata de uma tese de certa forma consistente. É verdade que o papel da interação do indivíduo com outros atores sociais era condição indispensável para o cuidado de si. Contudo, essa redução do domínio do cuidado de si, centrado apenas no sujeito e excluindo a esfera da *polis*, revelaria uma transformação do sujeito, uma prática de si mais caracterizada por um tipo de cuidado extremo.

No próximo tópico será possível ver que esta autofinalização do cuidado de si está relacionada a uma espiritualidade excessiva baseada na superação do próprio *eu*. Superando a si mesmo, o indivíduo estabeleceria uma relação mais estreita com a Natureza ou o Cosmo, encontrando, assim, seu perfeito lugar no universo.

3.2.2 Superação de si: conhecimento de si e busca da salvação.

A possível crítica de que a restrição de si ao próprio universo é um dos marcos decisivos do período helenístico, advém da ênfase maior da *epimeleia heautou* como conhecimento de si, ocasionando uma absorção da inquietude de si na forma de autoconhecimento. Foucault destaca que houve

[...] um privilégio do [princípio socrático-platônico] “conhece a ti mesmo”, como fundamento mesmo da Filosofia, nessa tradição neoplatônica, com a absorção do cuidado de si mesmo na forma do autoconhecimento. Por conseguinte, [houve um] privilégio do “conhece a ti mesmo”, como forma por excelência do cuidado de si” (FOUCAULT, 2001b, p. 167; 2009b, p. 173-174).

Com grande presença no período helenístico, o princípio socrático que ordenava a cada pessoa fazer de si mesma seu primeiro e mais privilegiado objeto de conhecimento, acabou por ser mais valorizado na história da Filosofia do que a *epimeleia heautou*, que era seu marco geral no princípio.

Como havia esclarecido Foucault nesse mesmo curso ditado entre os anos de 1981-1982, o princípio que ordenava o autoconhecimento (*gnothiseauton*), surgiu dentro da prática da *epimeleia heautou*, constituindo-se uma de suas formas, mas acabou ganhando importância dentro da tradição que perpetuou os estudos sobre o cuidado de si. Em outro momento, Foucault cita uma passagem de Plutarco mencionando que, em certa altura, aparece “a ideia de um *logos* que funcionaria de certo modo sem que tivéssemos que fazer

nada; teríamos chegado a ser o *logos* ou o *logos* teria se convertido em nós mesmos” (FOUCAULT, 2001a, p. 1.532; 2010a, p. 1.031).

Devido à separação entre o aspecto político e o aspecto catártico referentes à *epimeleia heautou*, derivando da perda da exclusividade das práticas de si pelos mais abastados, Foucault defende que se tratava de um conjunto de práticas que estava sempre ao serviço de uma autoconstituição, autoformação, autosubjetivação. Todos se viam potencialmente chamados ao dever de constituir seu próprio *eu*. Com isso, o *eu* passou a ser o centro de gravidade de todo o cuidado de si da época helenística, servindo à reorganização dos valores tradicionais do mundo clássico.

Contudo, Foucault mesmo menciona que o princípio da *gnothi seautou* poderia ser identificado tanto como um princípio concernente à formação cidadã do indivíduo como à seu cuidado espiritual. Isto porque ambas as aplicações eram válidas desde os diálogos platônicos, dado que “o cuidado de si é [...] claramente instrumental com respeito ao cuidado pelos outros”, sendo que não há diferenciação sustentável entre um e outro desde os textos platônicos (FOUCAULT, 2001b, p. 168; 2009b, p. 175).

Assim, começa-se a perceber que, no período helenístico, a *epimeleia heautou* passa a ter um caráter mais espiritual que político. Ou seja, não estava mais destinada à formação política de seu praticante, mas sim à formação de um *ethos* marcado pelo ingrediente espiritual. Neste contexto do cuidado de si helenístico, resulta mais pertinente ressaltar que “o conhece a ti mesmo apela a certa quantidade de operações” que o indivíduo deve realizar a fim de “se

purificar e converter-se em sua própria natureza, capaz de estar em contato com o elemento divino e reconhecer-se nele” (FOUCAULT, 2001b, p. 167; 2009b, p. 173).

Ajudam a fundamentar esta posição algumas palavras de Pierre Hadot. Segundo ele, o princípio de “conhecer-se a si mesmo” atravessa “toda a tradição do Ocidente”, alcançando todos os temas, as obras e as imagens antigas da tradição ocidental (HADOT, 2002, p. 260). Com a predominância do *gnothi seauton*, houve uma concentração do cuidado de si, constituindo-se em um fim em si mesmo, relativamente alheio aos cuidados da *polis*. O *eu* passa a ser, no período helenístico, uma meta definitiva do cuidado de si e não mais um elemento de transição, o que revela uma disjunção entre a autoconstituição do indivíduo e a *polis*. Com isto, é possível afirmar que, nesse período, os adeptos da *epimeleia heautou* passaram a ser seu próprio fim, deslocando a prática do cuidado de si para uma simples autofinalização.

De acordo com Arnold I. Davidson, Pierre Hadot afirmou constantemente que o princípio do “conhece-te a ti mesmo” está na base de todos os exercícios de si (DAVIDSON, 1990, p. 476). Ainda acompanhando a Davidson, é pertinente mencionar o fato de que é recorrente nos textos de Pierre Hadot a insistência em trabalhar a Filosofia como uma forma de vida, opondo-se à tradição que a identificou a uma “especulação filosófica” em suas mais variadas formulações teóricas (DAVIDSON, 1990, p. 479). Contudo, ficará claro que a oposição entre forma de vida e especulação filosófica terá outras implicações na obra de Hadot, diferentes daquelas que aparecem em Foucault.

De início vê-se que tal dissociação das modalidades constituintes do cuidado de si estão estreitamente vinculados às transformações sociais e políticas decorrentes do fim da era das cidades-estado. Os indivíduos não se sentiam mais ligados a uma ordem sócio política de seu tempo, ordem esta que era reflexo de uma ordem cósmica; não se sentiam mais como partes de uma ordem cívica fruto de um grande todo ordenado e disposto segundo leis cósmicas. O mundo antigo, tal como os habitantes de Atenas o concebiam, havia passado por profundas modificações. Devido a esta mudança dos parâmetros políticos e sociais da época, os indivíduos procuravam adaptar-se ao novo contexto e a seus desafios, tendo em conta que não contavam mais com a estabilidade social antes vigente. Assim, a readequação dentro dessa nova perspectiva sócio-política era o desafio que se colocava para os praticantes da *epimeleia heautou*. O que houve foi uma dissociação entre o político e o catártico, sendo este último diretamente relacionado com a autofinalização da *epimeleia heautou*.

Com essa valorização do *eu*, a noção de salvação adquiriu uma importância que não tinha no período socrático-platônico. Foucault destaca que o verbo grego *sozein* (salvar) era usado com diferentes significados. Entre eles estavam livrar, guardar, proteger, oferecer proteção, assegurar o bem estar. Um leque de significados negativos e positivos que proporcionam amplas possibilidades de uso. Contudo, o mais interessante para Foucault, e também para os objetivos deste trabalho nesta reflexão sobre sua investigação, é um sentido de salvar-se como resistência. Uma pessoa se salvava a partir de sua condição de oferecer resistência contra más influências que atacavam seu *eu*.

Com este uso do termo, a pessoa devidamente armada contra os perigos exteriores seria capaz de fortalecer sua alma, pondo-se em um estado de domínio de si.

Foucault ressalta que a relação entre o elemento político e o catártico no período socrático-platônico do cuidado de si já carregava este aspecto de salvação. O governante que se ocupava de si mesmo assegurava a seus concidadãos “sua salvação” (FOUCAULT, 2001b, p. 169; 2009b, p. 176). Isso seria levado também ao período helenístico e cristão, todavia com importantes deslocamentos⁴⁰.

Aqui deve-se ressaltar que o verbo *sôzein* não é utilizado no período helenístico fazendo alusão à boa condução da *polis*, como no caso do período socrático platônico da *epimeleia heautou*, ou a um estado pós-morte, a uma vida futura como na ética cristã. O salvar-se é salvar-se para si. “Não remete a outra coisa que à vida mesma”, diz Foucault (FOUCAULT, 2001b, p. 178; 2009b, p. 184). Já não é uma salvação operada com vistas à cidade, como no período socrático-platônico, nem à igreja, como posteriormente seria no período cristão.

A salvação é o resultado de um conjunto de cuidados que o indivíduo realiza sobre si mesmo, uma *epimeleia heautou* destinada à salvação de si para si, de maneira que a pessoa não necessite de mais nada e de mais ninguém. “O cuidado de si, que em Platão estava manifestadamente aberto à questão da cidade, dos outros, da *politeia*, da *dikaionês*, etc., aparece [no

⁴⁰ Cf. aula de 20 de janeiro de 1982, segunda hora, sobre o conceito de salvação e sua relação com o cuidado de si no período cristão.

período dos sécs. I e II] como fechado sobre si mesmo” (FOUCAULT, 2001b, p. 171; 2009b, p. 177)⁴¹.

Christopher Yates também contribui para a compreensão desta posição de Foucault ao afirmar que a “estética e a ascética do *eu*, particularmente nos tratados cínicos, epicuristas e estóicos [...] são formuladas de acordo com um *exercício de salvação* centrado na noção de conversão a si mesmo” (YATES, 2010, p. 84 – grifo do autor). Assim, dando maior ênfase ao aspecto prático da espiritualidade helenística, Foucault buscava operar uma oposição entre a *epimeleia heautou* helenística e a *epimeleia ton allon* cristã, localizando nesta última a “fábrica da moderna epistemologia” e na primeira um “cuidado de si como um modo de resistência à objetivação do *eu* pelos aparatos de conhecimento-poder” (YATES, 2010, p. 85). Contudo, esta conversão a si mesmo não teria na autofinalização seu objetivo último.

Quanto à posição de Foucault sobre um suposto encerramento em si mesmo, Pierre Hadot assume uma posição mais extrema, chegando a afirmar que no cuidado de si característico da época helenística, não se tratava de uma absolutização do *eu*, mas de uma concentração do *eu* que resultaria na negação de si mesmo, de uma ultrapassagem de si⁴².

[Aquele que cuida de si] identifica-se, assim a um ‘outro’, que é a Natureza, a Razão universal, presente em cada um. Trata-se

⁴¹ Este parágrafo sinaliza bem a posição intermediária da *epimeleia heautou* no período helenístico.

⁴² A palavra usada por Hadot é “dépassement”, que literalmente significa “ultrapassagem”, tradução adotada por Candioto (2008, p. 88). Não obstante, gostaríamos de mencionar que é possível adotar o termo “superação” para efeito de transmissão de sentido na língua portuguesa.

de uma transformação radical das perspectivas, uma dimensão universalista e cósmica, sobre a qual M. Foucault, me parece, não insistiu de maneira suficiente: a interiorização é ultrapassagem de si e universalização (HADOT, 2002, p. 330).

Hadot explica de maneira muito detalhada como o aspecto fundamental do cuidado de si na época helenística não se tratava apenas de uma conduta moral diferenciada, uma conduta que fosse estilizada por certas práticas subjetivantes. A Filosofia neste período foi compreendida como um modo de vida que abarcava toda a existência daquele que a praticava, pois se tratava de um “modo de existência” e não apenas uma diferenciação ética⁴³.

Essa perspectiva não parece, à primeira vista, distanciar-se muito da posição de Foucault para merecer um destaque. Contudo, as contribuições do argumento de Hadot são muito originais se se percebe que, para ele, a *epimeleia heautou* não estava destinada a um cuidado do *eu*, mas a uma adequação do *eu* à sabedoria do cosmos. Os estóicos e epicuristas estavam interessados mais na busca de uma “sabedoria universal” do que em um conhecimento de si. Desse modo, todo o trabalho sobre si era direcionado a uma libertação da angústia e dos sofrimentos impostos ao indivíduo, empreendendo um movimento de saída de si na direção de uma “perspectiva universal” (HADOT, 2002, p. 310).

Este ponto em específico é retomado por Arnold Davidson em seu artigo que trata desse debate teórico entre Foucault e Hadot. Para Davidson, Hadot traz à cena um elemento essencial para o debate ao afirmar que os exercícios

⁴³ Davidson (1999, p. 122) afirma que a concepção de estética da existência de Foucault é profundamente tributária das reflexões de Hadot.

espirituais praticados na Filosofia antiga perseguiram sempre uma “elevação do *eu* a um patamar universal” (DAVIDSON, 1999, p. 121). Ou seja, não se tratava, para Hadot, de buscar o aperfeiçoamento de si nos modos como se entende o indivíduo na contemporaneidade, mas de trabalhar para um distanciamento de si. Os exercícios de si, então, não teriam o cultivo do *eu* como fim último, mas sim objetivariam, ao final, encontrar em si mesmo a sabedoria da Natureza que está presente em cada um⁴⁴. Essa consciência cósmica da qual os indivíduos se sentiam partícipes era materializada no universo, na Natureza. O cuidado de si não seria mais que uma renúncia de si, renúncia esta que objetivava localizar em seu próprio ser uma parte de si que o identificasse com a grandeza do universo.

Foucault argumenta que o elemento catártico do cuidado de si acabou por ser separado do político por conta de uma nova concepção de prática da *epimeleia heautou* surgida naquele tempo: o cuidado de si como “arte da existência (*tekhne tou biou*)” (FOUCAULT, 2001b, p. 171; 2009b, p. 177). A partir daí, Foucault desenvolve um longo argumento sobre o cuidado de si entendido como estética da existência para fazer da vida uma obra de arte⁴⁵.

Contudo, este não é o ponto de vista preferido deste investigador sobre a *epimeleia heautou* helenística. Este investigador julga mais adequado ler a prática do cuidado de si neste período por meio das lentes de Pierre Hadot, considerando-o como um período marcado por duas vertentes importantes: 1) “concentração do eu” e 2) “expansão do eu” (HADOT, 2004, p. 189). Esta

⁴⁴ Hadot (2002, p. 308) chega a afirmar que a palavra sabedoria nunca ou escassamente é explorada por Foucault.

⁴⁵ Para um esclarecimento maior sobre o tema da estética da existência em Foucault, cf. W. Schmid, 2002, especialmente as páginas 205-276.

escolha pela interpretação de Hadot pode ser bem expressa nas palavras de Arnold Davidson, ao afirmar que “o significativo e principal neste discurso [filosófico] foi condicionado pela meta última de transformar as vidas dos indivíduos, provendo-os com uma arte de vida filosófica que requer nada menos que uma *metamorfose espiritual*” (DAVIDSON, 2011, p. 23 – grifo do autor).

No que concerne às escolas socráticas menores, para os Estóicos o cuidado de si visava uma separação do *eu* consigo mesmo, de maneira a alcançar a paz e a serenidade. Concentrando-se no presente e desfazendo-se das ilusões, prazeres e penúrias imaginárias oriundas do passado ou do futuro, o indivíduo era capaz de exercer uma atenção a si mesmo, “conformando sua vontade à vontade da Natureza”, sendo que todo este movimento de concentração de si, relacionado à atenção dedicada ao presente, pressupõe um “exercício de morte” (HADOT, 2004, p. 193).

Desta maneira, a *epimeleia heautou* continuava relacionada ao “movimento espiritual” que teve como chispa a preocupação dos filósofos pré-socráticos pela “*physis*”, dando sequência, assim, à preocupação de como estabelecer uma ligação duradoura dos indivíduos com a Natureza (JAEGER, 1994, p. 196). Entre ambos os lados presentes neste movimento de cuidar de si mesmo, a pessoa tornava-se “consciente de seu próprio *eu* [...], tornando-o identificado com a Razão imparcial e objetiva” (HADOT, 2004, p. 201).

No caso de Epicuro, a dilatação do *eu* não encontraria limites nem fronteiras se fosse capaz de empreender este voo na imensidão do espírito,

indo muito além dos muros deste mundo, realizando uma verdadeira “expansão do *eu* no cosmo” (HADOT, 2004, p. 203). Esta concepção tinha seu fundamento na premissa de que o cosmo era formado por vários mundos dispersos em um espaço infinito, no qual seria possível encontrar o espírito em sua busca por um prazer que já não era mais proveniente da carne, mas um prazer divino.

Segundo Martha Nussbaum, em sua obra *A terapia do desejo*, o domínio de si apregoadado pelos epicuristas considerava que “a habitual perseguição mortal da beleza e valor terrestres garantia a frustração da nossa aspiração mortal” (NUSSBAUM, 2003, p. 279). O amor ao outro estava intimamente viciado pelo amor ao poder político, o que os fazia pugnar pelo abandono “[d]essas empresas mortais e transitórias em favor dos prazeres divinos da sabedoria” (NUSSBAUM, 2003, p. 282). Deste modo, o cuidado de si epicurista “exige de nós um amor mais profundo e consistente à vida e à mudança, um amor disposto a afrontar a insignificância do lugar que a pessoa ocupa no todo” (NUSSBAUM, 2003, p. 284).

Em se tratando do caso Cínico, a ruptura com as convenções sociais e o consequente estilo de vida conforme a natureza tornam-se ainda mais flagrantes. O Cínico elegeu seu modo de vida baseado na crença de que o estado de vida natural (*physis*), assemelhado ao comportamento dos animais e das crianças, era um estilo de vida superior ao proporcionado pelas convenções sociais (*nomos*) do mundo humano. Assim, toda a Filosofia era compreendida como um exercício que visava dissolver “as ilusões das

aparências e fantasmas ligados às convenções sociais” (HADOT, 2004, p. 111).

Em um tópico intitulado *Relação consigo mesmo e concentração do “eu”*, Hadot esclarece que no caso particular dos Cínicos, os exercícios de si praticados no âmbito da *epimeleia heautou* estavam direcionados contra os “artifícios da falsa civilização”, de maneira que o indivíduo pudesse cultivar sua “independência” mediante a “renúncia dos prazeres da carne”. Por meio desse combate aos prazeres da carne que são alimentados por tudo que há de falso e enganoso no mundo, o indivíduo poderia deixar sua visão particular e limitada dos objetos e acontecimentos e aceder a uma “perspectiva universal, seja ela relativa à Natureza ou ao Espírito” (HADOT, 2004, p. 190).

Diante destes exemplos, pode-se perceber que a autofinalização do *eu*, ligada a uma estética da existência e a uma concepção da vida como obra de arte, proposta por Foucault como temática predominante no período helenístico da *epimeleia heautou*, tem suas limitações. Aparentemente, este exercício de concentração do *eu* esteve irremediavelmente ligado à certa forma de superação do *eu*. A dedicação ao cuidado de si neste período não poderia ser dissociada de um componente espiritual muito forte, que esteve presente em todas as escolas filosóficas, em maior ou menor grau e sempre tendo em conta suas variações de acordo com cada caso.

Nestes termos, o sábio antigo acabava por assumir uma postura muito parecida com os santos cristãos. Não somente sua postura era a de um santo, mas também sua imagem frente aos demais que conviviam com ele. O sábio

conseguia inserir-se no reino dos deuses por meio da superação de sua condição de mero mortal, na medida em que se esforça por conhecer e viver de acordo com o sistema de valores e a segurança dos deuses.

Lendo atentamente o curso *Hermenêutica do sujeito* proferido por Foucault, percebe-se que, de certa forma, coloca-se em uma posição contraditória ao afirmar que o cuidado de si era uma verdadeira operação de conversão a si mesmo e que essa conversão em forma de “autoconhecimento, em primeiro lugar, não era, em absoluto, uma alternativa em relação ao conhecimento da natureza” (FOUCAULT, 2001b, p. 248; 2009b, p. 253). Como se pode ver, Foucault reconhece que a autofinalização e a superação de si permaneceram ligadas durante o período helenístico da *epimeleia heautou*. Diante do exposto, pode-se asseverar que Foucault se aproxima da posição assumida por Hadot, o que confirmaria, se o ponto de vista deste investigador é coerente, que Foucault incorre em uma contradição ao acentuar essa ruptura entre autofinalização e superação de si.

Continuando nesta linha argumentativa, a cisão proposta por Foucault, entre os elementos catártico e político, levada a cabo no período helenístico do cuidado de si não teria sua base em uma valorização estética da vida concebida como obra de arte, mas sim em uma espiritualização excessiva que já tinha sido legada pelo cuidado de si socrático-platônico, sem contudo estar, no período helenístico, mesclada com a temática do governo da *polis*.

De forma a concluir esta reflexão no que tange à investigação de Foucault sobre a *epimeleia heautou*, propomos que o privilégio dado por ele ao

período helenístico está condicionado por dois pontos principais: 1) a busca por uma prática do cuidado de si que servisse de ponto intermediário entre a elitização, característica do período socrático-platônico, e a subjetivação invasiva, característica da *epimeleia ton allon* cristã, que estaria ligada à biopolítica; 2) por meio de uma universalização do cuidado de si e da cisão entre o catártico e o político, Foucault tentaria estabelecer um vínculo entre a dedicação ao *eu* e uma concepção da vida como obra de arte, delineando os contornos de sua estética da existência.

Percebe-se, então, que a *epimeleia heautou* no período helenístico dos sécs. I e II teve algumas modificações importantes em relação a sua prática no período anterior. O fato de não estar mais restrita a uma elite econômico-social e a conseqüente 1) disseminação dessa prática para todos os extratos sociais, aliada a uma 2) duração pertinente a todo o transcurso da vida e o 3) forte componente espiritual que foi herdado do período socrático-platônico, reforçando o vínculo do indivíduo com o cosmo, parecem ser os principais pontos a serem ressaltados. Estes três pontos serão importantes para entender o desenvolvimento que a *epimeleia heautou* teve nos primeiros círculos cristãos e seus posteriores desdobramentos nos séculos seguintes, sendo transformada, segundo Foucault, em *epimeleia ton allon*.

No entender deste investigador, Foucault privilegia a *tekhne tou biou*, como elemento fundamental para compreender a cisão entre os elementos catártico e político da *epimeleia heautou*, a fim de continuar relacionando diretamente a espiritualidade política ocidental à biopolítica moderna e à *epimeleia ton allon* cristã. Essa perspectiva de leitura dos escritos de Foucault

parece muito clara se se leva em consideração, por exemplo, a obra *Vigiar e punir* (1975), na qual se percebe a importância que Foucault dá ao modelo dos conventos cristãos, considerando-o o principal modelo que serviu de padrão organizativo para a difusão das tecnologias disciplinares em outros âmbitos da sociedade, como colégios e fábricas.

Optando pela *tekhne tou biou* para acentuar um aspecto mais prático do cuidado de si, Foucault teria obnubilado a relação entre a prática do cuidado de si e a espiritualidade ocidental, tão importante para a formação ético-política dos cidadãos desde a Antiguidade.

3.3 DIREÇÃO DE CONSCIÊNCIA: UM OCIDENTE PASTORAL?

É sumamente conhecida a abordagem de Michel Foucault com respeito ao cuidado de si. A trilogia *História da sexualidade* (1976-1984) é um bom exemplo. Nela Foucault aborda extensamente a temática do cuidado de si e, voltando aos gregos, afirma que o Ocidente perdeu o que ele chamou de *ars erotica*, que seria um tratamento elaborado da sexualidade visando o gozo dos prazeres do corpo. Para Foucault, este gozo estaria relacionado à formação ética do sujeito, seu amadurecimento como pessoa e como cidadão.

Quanto ao pastorado cristão, pode-se mencionar os seminários proferidos no Collège de France e publicados postumamente *Segurança, Território, População* (2004) e uma conferência *Omnes et singulatim* (1981),

que traçam, de maneira geral, como a maneira própria do pastorado cristão de conduzir as pessoas foi apropriada pelo governo biopolítico marcado pela governamentalidade. Foucault sustenta que o tipo de relação que se dá entre o indivíduo e seu pastor dentro do pastorado cristão é uma experiência única na história do Ocidente, que veio a contribuir para a sujeição dos indivíduos em uma economia de governo desenvolvida a partir do séc. XVIII.

As páginas seguintes serão dedicadas à argumentação consistente sobre a direção de consciência, afirmando que ela figura, dentro da obra de Foucault, como uma conexão entre sua Ética e sua Filosofia política. Mais especificamente, o objetivo deste trabalho estará circunscrito na relação entre a direção de consciência cristã, no âmbito da confissão, e o governo pastoral. A proposta aqui é demonstrar que ao invés de uma anulação do *eu*, o governo pastoral operou uma verdadeira instrumentalização do *eu*, para que este se tornasse um dos seus aliados no fortalecimento da potência do Estado.

De início, será abordado o papel da confissão no cuidado de si cristão, caracterizado por Foucault como *epimeleia ton allon* (cuidado efetuado pelos outros), delineando os contornos dessa técnica de si cristã e suas consequências éticas. Considera-se que Foucault constrói sua posição a partir de uma apropriação um tanto estreita do conceito judaico-cristão de *carne*, com o objetivo de tributar somente ao cristianismo uma direção de consciência que já havia sido praticada por outros grupos antigos. No entanto, as críticas aqui apontadas à posição de Foucault não invalidam o que ele chama de governo pastoral, sempre e quando se considere que este tipo de governo não é algo exclusivo do Cristianismo.

3.3.1 A direção de consciência na confissão cristã

Foucault afirma em *Omnes et singulatim* (2006, p. 38) que a prática monástica da direção de consciência foi decisiva para produzir a ruptura com a tradição que vinha desde os gregos. Segundo ele, a prática monástica da direção de consciência não era esporádica como para os gregos e helenísticos e tampouco objetivava o domínio de si contra as paixões que pudessem afetar a alma. A direção de consciência praticada pelos gregos e helenísticos foi transformada em um ritual de confissão que perdurava indefinidamente e tinha por objetivo a exposição exaustiva dos pensamentos do confessante, que acarretaria em uma relação de obediência total para com o confessor.

Michel Senellart ajuda neste ponto a afirmar que, para Foucault, a confissão, componente da ascese monástica, representa um ponto de ruptura para com a tradição proveniente do mundo greco-romano. Segundo ele, a *apatheia* cristã que ainda era identificada à retidão da razão, como faziam os pensadores antigos, foi suprimida pela prática monástica do deserto a partir do séc. IV d.C., transformando tal conceito em uma rejeição total do mundo. A *apatheia*, assim, não seria mais identificada com o *logos* ou o domínio da razão sobre as emoções, mas com a ausência destas.

[...] a partir do século IV e no Oriente, a *apatheia* cristã inscreve-se em um campo de experiência especulativa e prática atravessado pelas influências doutrinárias estoicas e neoplatônicas, na qual se forjam as técnicas de direção dos

outros e do exame de si que logo tomará conta da prática monástica ocidental (SEHELLART, 2004, p. 142).

Com relação à confissão e seu papel na direção de consciência cristã, é bem conhecido o seminário *Os anormais*, ministrado por Foucault no Collège de France, durante o qual ele afirma que a confissão cristã foi uma prática que serviu de base para procedimentos perfeitamente codificados, absolutamente exigentes e extremamente institucionalizados que buscavam a revelação da sexualidade durante os sécs. XVIII e XIX, justamente o tempo a partir do qual a biopolítica começa e ser desenvolvida (FOUCAULT, 2008a, p. 160). Segundo este argumento, os Estados modernos, apropriando-se das técnicas de direção de consciência cristã postas em prática no ato confessional, desenvolveram um imenso dispositivo de discurso e exame, análise e controle.

De acordo com Senellart, uma “novidade fundamental” nas investigações sobre a governamentalidade empreendidas por Foucault em outro curso *Segurança, Território, População*, no ano de 1978, foi a abordagem da “direção de consciência” (SEHELLART, 2004, p. 134). Com o objetivo de encontrar traços cada vez mais marcantes desta na prática subjetivante da governamentalidade, Foucault insiste em contrapor a prática antiga com a cristã a este respeito, alegando que a primeira era um instrumento de domínio de si [*maitrise*], enquanto que a segunda, pelo contrário, era um instrumento de dependência que vinculava o dirigido ao diretor mediante a obrigação de produzir um discurso de verdade sobre si mesmo (FOUCAULT, 2004a, p. 210; 2007b, p. 248). Esta técnica, que incita o indivíduo a exercer um constante

exame de si, permite ao pastor exercer seu poder e garante a prevalência de uma relação de obediência absoluta do dirigido para com o diretor.

De acordo com a análise de Foucault, a relação de obediência absoluta era necessária por considerar que o indivíduo deveria renunciar à sua própria vontade, dado que, para a pastoral cristã, toda vontade própria era considerada má por natureza. Assim, a vontade que renuncia a si mesma, denominada de *apatheia* pelos padres gregos, é uma condição *sine qua non* para que os indivíduos pudessem chegar a conhecer a verdade sobre si mesmos, posto que não estariam absortos no constante engano de seus próprios desejos e pensamentos deturpados.

Abordar a confissão da sexualidade torna-se pertinente neste momento porque está relacionada justamente com o domínio da razão sobre as paixões ou com a extinção destas, no caso específico da confissão cristã. Se forem comparadas passagens de duas obras distintas, pode-se perceber que Foucault opôs irremediavelmente os *aphrodisia* gregos e a *apatheia* cristã. Deste modo, estruturava a oposição entre uso dos prazeres e governo pela renúncia do *eu* (FOUCAULT, 1984b, p. 56-57; 2008b, p. 45; 2004a, p. 180-181; 2007b, p. 210-211).

Além disso, Foucault destaca que a Igreja transformou a ereção, que era símbolo de atividade entre os gregos, em algo sinalizador de passividade com relação ao pecado; este entendido como falta diante de Deus. O trabalho de Foucault sobre a confissão cristã, como ele mesmo afirma, advém de uma concepção desta como uma nova maneira de filosofar, já que se tratava de um

modo de relacionar-se com a verdade. Contudo, a novidade da confissão reside em que o indivíduo não se relaciona com a verdade apenas em seu interior, mas sobretudo por meio do “exame de si mesmo” exaustivo frente a outra pessoa (FOUCAULT, 1984a, p. 80; 2010b, p. 60).

Sobre o papel do confessor, uma das qualificações indispensáveis para o bom ofício do sacerdócio não era tanto a bagagem de conhecimentos teológicos, mas a habilidade de fazer desses conhecimentos ferramentas úteis para o exame, a análise, a correção e a condução do penitente⁴⁶. Os pensamentos pronunciados à exaustão eram uma rotina e uma marca da confissão cristã daquele tempo (e ainda hoje, afirma Foucault), assim como a exposição dos sentimentos do confessante frente ao confessor. A este, cabia impor sua sabedoria e seu discernimento diante das alegações daquele, confrontando o conteúdo de seus enunciados aos cânones e dogmas da Igreja.

No ato de confissão, o confessor funciona como um condutor de enunciados, buscando extrair do confessante seus prazeres e confrontando-os com o dogma da Igreja, sinônimo de verdade. Assim, o sacerdote acaba por extrair intensidades do corpo por meio do exercício do poder, criando, com eles, uma verdade sobre o confessante. A Igreja, deste modo, fazia uso da sabedoria do confessor para manter uma relação “regular”, “contínua” e “exaustiva” do fiel com a verdade (FOUCAULT, 2008a, p. 165). Esta exigência potencializa sobremaneira o poder subjetivante da Igreja para com o indivíduo.

⁴⁶ A mais preciosa qualidade do diretor de consciência é a *diacrisis*, a capacidade de discernir os espíritos durante o exercício de sua função na direção de consciência. Cf. verbete “direction spirituelle”, in **Dictionnaire de Spiritualité**. Paris: Beauchesne, 1932-1995, t. 3, p. 1023.

Aqui se observam efeitos de verdade desdobrados de/em relações de poder. O seguinte enunciado proferido por Foucault faz sentir-se com toda contundência: “a confissão da verdade se inscreveu no cerne dos procedimentos de individualização do poder” (FOUCAULT, 1976, p. 78-79; 2010c, p. 59)⁴⁷. O ato de confessar e reconhecer certos fatos como incorretos e/ou traços de caráter como depreciativos do ponto de vista moral, gera uma relação de direção de consciência que era até então estranha na civilização ocidental. Algo que ajuda a entender a importância dada por Foucault à confissão é o pressuposto da Igreja de que o confessante abandonaria sua conduta errônea após reconhecer a verdade; o que na opinião deste investigador parece ser uma herança patente da teoria platônica.

A crítica de Foucault está dirigida à formação de uma subjetividade sujeitada aos mecanismos de produção da verdade contidos na confissão. Em uma conferência proferida em 1981, Foucault aborda o caso do Dr. Leuret e seu paciente Sr. Dupré como um bom exemplo da influência da confissão nas ciências modernas, no que concerne ao seu poder subjetivante. O paciente em questão estava acometido de contínuas alucinações e delírios de perseguição. O Dr. Leuret submete o paciente a seguidas duchas de água fria e declara: “Você me faltou com a verdade, seguidas vezes, sobre esse ponto [...] você vai permanecer sob a ducha até confessar (*avouer*) que tudo o que você diz é apenas loucura (*apud* CANDIOTTO, 2007, p. 05)⁴⁸.

⁴⁷ Foucault acrescenta uma nota informativa sobre a evolução histórica da palavra *aveu* (confessar), a qual deixou de ser um ato de valor jurídico e chegou a ter como primeiro significado, no séc. XVII, o reconhecimento de certos fatos penosos de serem revelados.

⁴⁸ Este trecho faz parte de uma conferência de Foucault, proferida em 1981, ainda não publicada, que está disponível nos arquivos do IMEC. Tomamos a licença de fazer este uso

Não obstante todos os indícios apresentados, um problema que ocorre quanto à inscrição da confissão no marco da ética cristã da carne é que, em nenhum momento, os escritos de Foucault mencionam que há um múltiplo significado para o termo *carne* nos textos bíblicos, como bem aponta Bernhard Teuber. O primeiro e mais genérico dos significados, que está presente no livro de João⁴⁹, é o ser humano em sua totalidade, composto de corpo e alma; o segundo, um pouco mais restritivo, a consanguinidade e/ou o parentesco entre duas ou mais pessoas, como se vê no segundo livro de Gênesis⁵⁰; o terceiro, as pessoas que recorrentemente praticam o pecado, sendo denominados de pessoas carnis, conforme aparece na primeira epístola de Paulo aos Coríntios⁵¹; e o quarto, mas não menos importante, é a identificação direta com qualquer coisa que equivalha ao pecado em si, na carta de Paulo aos Romanos⁵² (TEUBER, 1994, p. 374).

Este aparente descuido pode ser muito significativo se se levar em consideração que Foucault usa recorrentemente o quarto significado, quando analisa em sua genealogia a prática da direção de consciência no seio da Igreja.

Não obstante a consideração de Foucault de que a direção de consciência cristã figura como a gênese do dispositivo de sexualidade vigente

indireto do texto por considerarmos que é relevante para nossa reflexão. Para uma análise mais extensa em torno do *aveu*, recomendamos a leitura deste texto de Cesar Candiotto.

⁴⁹ Cf. Jo 1:14: “E a palavra se fez carne e veio morar entre nós. Nós vimos a sua glória, glória que recebe do seu Pai como filho único, cheio de graça e de verdade”. Também em Stroumsa, 1990, p. 43.

⁵⁰ Cf. Gn 2:23: “E o homem exclamou: ‘Destá vez sim, é osso dos meus ossos e carne da minha carne! Ela será chamada ‘humana’ porque do homem foi tirada’.”

⁵¹ Cf. ICor 3:1: “Irmãos, não vos pude falar como a pessoas espirituais. Tive de vos falar como a pessoas carnis, como a crianças na vida em Cristo.”

⁵² Cf. Rom 8:9: “Vós não viveis segundo a carne, mas segundo o Espírito, se realmente o Espírito de Deus mora em vós. Se alguém não tem o Espírito de Cristo, não pertence a Cristo.”

na civilização ocidental, Martha Nussbaum assinala que os Epicuristas exerciam uma prática de direção de consciência similar à cristã em certos aspectos. Segundo ela, os Epicuristas já tratavam de “convencer” o discípulo da gravidade de sua “enfermidade” por meio de um exame prolongado de sua alma, instando-o a sacar à luz todos os seus pensamentos, desejos e atividades (NUSSBAUM, 2003, p. 252). Ademais, cada um deveria converter-se em “acusador de si mesmo”, mostrando suas faltas e fazendo públicos seus defeitos (NUSSBAUM, 2003, p. 177). Com esta afirmação de Nussbaum, percebe-se que aquilo que Foucault descreve como sendo uma exclusividade da *exmologesis* cristã era uma técnica de si já utilizada pela escola epicurista.

Com respeito às conclusões de Foucault sobre a *apatheia* cristã, Gedaliahu Stroumsa argumenta que já anteriormente a *apatheia* estoíca era identificada com a ausência de paixões. No caso estoíco, a renúncia a estas paixões não objetivava a conversão a si mesmo, o domínio de si, mas uma conversão a uma sabedoria universal que era algo muito mais grandioso e valoroso que ele próprio. Com estes dados, a “renúncia do *eu*” afirmada por Foucault e tributada aos pensadores cristãos é “um profundo erro” (STROUMSA, 1990, p. 29). Segundo ela, o Cristianismo nem sempre operou uma renúncia da carne, pois se pode averiguar nos escritos de Tertuliano (ca. 160-220), que a carne era considerada o “eixo da salvação (*caro salutis cardo*)” (STROUMSA, 1990, p. 34).

Como bem alerta Senellart, ao estudar o conceito de *apatheia*, dever-se-ia ver na tradição cristã uma continuação das práticas gregas. Estando atentos à todas as modificações e transformações sofridas ao longo do tempo, a

importância do domínio das paixões em ambos os períodos é bastante similar. Um dado que corrobora nesta afirmação é que a pesquisa de Foucault contém um problema metodológico, pois a obra utilizada como ponto de partida para falar sobre o cuidado de si grego e a *apatheia* cristã é a mesma: os escritos de Cassiano (ca. 360-435 d.C.) (SEHELLART, 2004, p. 137).

Foucault contrapõe a prática monástica da direção de consciência e sua busca pela *apatheia* à direção de consciência dos períodos grego e helenístico. Ele alega que a direção de consciência grega e helenística é incompatível com a obediência irrestrita, na medida em que seu fim último é o domínio racional sobre as paixões. Este fim não estaria mais presente na prática cristã, pois o domínio das paixões teria sido substituído pela renúncia de si e pela identificação com o corpo de Cristo (FOUCAULT, 2004a, p. 181; 2007b, p. 212).

Não obstante, Foucault não considera o fato de que a ideia do homem criado à imagem e à semelhança de Deus era algo completamente estranho ao mundo grego. De acordo com Stroumsa (1990, p. 30), a *homo imago dei* própria da matriz judaico-cristã permitiu aos padres da Igreja integrarem corpo e alma, formando um conceito de pessoa que até então era desconhecido entre os Estóicos e também no platonismo. Este novo status do *eu* reflexivo cristão, divinizado em certo sentido, não estaria isento de ambiguidades, pois da mesma maneira que o sujeito foi integrado ao corpo, ele foi também quebrado para permitir uma nova forma⁵³. Fala-se aqui de um novo status

⁵³ Fabián Ludueña Romandini vai mais além e fala de uma transformação da carne em corpo angélico, como uma tentativa permanente de transformação do ser humano por parte da

porque a atitude reflexiva do *gnouthi seauton* (conhece-te a ti mesmo) em Platão significava, mais que qualquer outra coisa, a exclusão do corpo.

Uma afirmação similar aparece em Castel-Bouchouchi (2004, p. 156), quem faz uma advertência sobre a concepção de alma como algo que faz uso (*khresis*) das técnicas disponíveis para o seu aperfeiçoamento é algo encontrado apenas no diálogo *Alcebíades* (127e)⁵⁴. O conceito predominante em Platão, que foi preponderante na história da Filosofia foi outra concepção de alma, aquela que é prisioneira do corpo, que se vê n'*A República* e no *Fedro*. Foucault utiliza em abundância a primeira concepção, não dando a importância devida à segunda, transportando-a no tempo como se ela não fizesse parte do mundo grego e surgisse como uma novidade no mundo proto-cristão.

Foucault tampouco considera o fato de que a direção de consciência grega tem por objetivo um delimitar de fronteira, um conhecimento dos próprios "limites", tal como afirma Jean-Pierre Vernant (1996, p. 219). Assim, o conhecimento de si grego não seria algo positivo tal como caracterizado por Foucault, mas funcionaria mais como um princípio negativo que teria sido transformado pelo Cristianismo em uma positividade funesta para a subjetividade ocidental.

As palavras de Franck Évrard podem soar até certo ponto eufêmicas, quando ele diz que a Grécia antiga escapa a todo conceito de verdade que procurasse servir a estratégias de dominação, em oposição ao Ocidente cristão

teologia cristã. Cf. LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián. **La comunidad de los espectros I. Antropotecnia**. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2010, p. 174.

⁵⁴ Cf. Foucault, 2001a, p. 55-56; 1984, p. 314-317.

(ÉVRARD, 1995, p. 106). Aparentemente seria possível traçar uma continuidade entre a direção de consciência helenística e cristã⁵⁵, afirmando que desde seu nascedouro, a reflexão ética ocidental esteve imiscuída com práticas que forneciam todos os ingredientes para que a direção de consciência viesse a se transformar em uma luta contra o pecado e, por conseguinte, que algumas ciências modernas, como suas herdeiras diretas, se tornassem úteis ao exercício do poder da verdade sobre os corpos e os prazeres, com objetivos normalizadores.

3.3.2 O governo pastoral característico do Ocidente

No caso da confissão, concernente ao plano ético, a ênfase da análise de Foucault está sobre a relação do sujeito com a verdade que é construída. Já no pastorado cristão, relativo ao plano político, a ênfase está sobre a relação de dependência entre o indivíduo e o pastor. Esta observação faz-se importante porque todo questionamento ético feito por Foucault está atravessado pela problematização política.

Para situar o ganho de importância que o governo pastoral adquire dentro das pesquisas de Foucault a respeito da normalização das condutas, é preciso assinalar que o governo das almas foi um tema ao qual Foucault dedicou algumas lições no curso *Os Anormais*, de 1974-1975. Segundo

⁵⁵ Aqui nos parece pertinente colocar o argumento de Pierre Hadot, segundo o qual a tradição cristã de pensamento carrega significados platônicos muito fortes em suas formulações; cf. Pierre Hadot, *Philosophy as a way life*, 2011, p. 66. Considerando que tanto a tradição cristã quanto a tradição helenística são tributárias das formulações platônicas, tomadas em seu mais amplo espectro, é possível fazer uma leitura dos três períodos e perceber elementos de continuidade.

Foucault, ao mesmo tempo em que os Estados desenvolviam suas tecnologias para o constante aprimoramento do governo sobre os corpos, a Igreja aprimorava suas técnicas de governo sobre as almas.

Daí o formidável desenvolvimento da pastoral, quer dizer, da técnica proposta ao sacerdote para o governo das almas. No momento em que os Estados se dedicam ao problema técnico do poder a exercer sobre os corpos [...], a Igreja, por outro lado, elabora uma técnica de governo das almas que é a pastoral (FOUCAULT, 2008a, p. 168).

Assim, o governo disciplinar, baseado na normalização dos corpos, e o governo pastoral, exercido sobre a conduta das pessoas, formam um par que se complementa na história da governamentalidade⁵⁶.

O governo pastoral é composto por um conjunto de técnicas de governo que são exercidas sobre os indivíduos. Contudo, não sobre qualquer indivíduo, mas somente aqueles que fazem parte de um rebanho. Ademais, um rebanho que esteja em movimento, ou seja, que se locomova de um ponto a outro. De maneira definitiva, o governo pastoral é exercido sobre um grupo de indivíduos que estão em situação de trânsito, que já transporam os muros da *polis* e estão em contínua locomoção pelo deserto.

Para alcançar o êxito nesta cotidianidade marcada pela locomoção, é necessário que o pastor exerça um poder de constante vigilância sobre os indivíduos. É necessário que o pastor tenha acesso aos desejos e aos anseios

⁵⁶ Sobre a transição quanto ao conceito de poder em Foucault, cf. as classes de 07 e 14 de janeiro de 1976, proferidas no Collège de France quando da ocasião do curso *Em defesa da sociedade*.

de cada um dos indivíduos que estão sob sua responsabilidade. O desejo reaparece não mais no campo da ética, mas agora no campo da política, pois está inscrito como um ingrediente natural que deve ser administrado dentro de certos limites, para que se adéque ao interesse geral da população⁵⁷ (FOUCAULT, 2004a, p. 74-75; 2007b, p. 96).

O poder realmente é exercido de maneira eficaz quando aquele que o exerce é capaz de atualizar a conduta de outro indivíduo. Esta posição de Foucault relacionando governo e conduta é inovadora em relação aos seus estudos da primeira metade da década de 1970. Quando Foucault falava da normalização e domesticação dos corpos em *Vigiar e Punir*, por exemplo, tratava do tema de uma maneira distinta. A ênfase, nessa etapa, não era a conduta, entendida como variantes de pensamento e relacionamento íntimo com a verdade, mas sim a normalização dos corpos por meio de normas que eram impostas em diversos campos da sociedade (colégios, fábricas, presídios)⁵⁸.

A transição com respeito ao poder como governo das condutas começa e ser delineada de forma mais consistente no curso *Segurança, Território, População*, de 1977-1978. De acordo com este marco, Foucault começaria a transladar o foco de sua pesquisa do cerco ao corpo, como era em *Vigiar e Punir* e *Defender a sociedade*, para o escrutínio da mente e a exposição dos pensamentos tão bem investigados em *Segurança, Território, População*. Este

⁵⁷ É importante notar a diferença desta concepção de Foucault em relação aos tratados modernos a respeito da soberania. Tanto Hobbes, quanto Locke e Rousseau tratam da soberania do Estado a partir do consenso e da renúncia do estado de natureza.

⁵⁸ Não obstante a diferença que apontamos, já nesta obra Foucault menciona a influência da Igreja no desenvolvimento das tecnologias de normalização dos corpos. Cf. Foucault, 2009c, p. 137-156.

investigador concorda em parte com essa divisão, porque apesar de Foucault realmente enfatizar o poder religioso e da confissão durante o curso *Os Anormais* (1975), onde há um estudo detalhado da prática da confissão por parte da Igreja católica, é verdade também que, neste último, o estudo sobre a gênese do governo pastoral já encontra alguns de seus ensejos.

Observou-se que a componente pastoral mais evidente no curso de 1975 está no estudo sobre o fortalecimento do papel sacerdotal, comentado acima. Este parece ser um sinal claro dessa mudança de foco nos estudos de Foucault sobre a direção de consciência; mudança esta que o levaria posteriormente ao estudo sobre a gênese do governo cristão das almas e sua comparação com as práticas de direção de consciência, próprias do período greco-romano.

Como nota Senellart (2004, p. 134), realmente é verdade que Foucault inova no curso de 1978 ao “abordar a genealogia a partir da pastoral da Igreja antiga”, comparando-a com as formas clássicas de direção espiritual. Contudo, a afirmação de que o papel do sacerdote frente a suas ovelhas ganha cada vez mais importância no contexto da confissão cristã, pode ser tida como uma clara percepção de que o governo pastoral já estivesse sendo germinado e cultivado no marco maior da direção de consciência e da subjetivação⁵⁹.

A partir de então, o governo pastoral adquire uma importância nova nas pesquisas de Foucault, porque passa a representar um tipo de exercício de poder que atua dentro de um campo de possibilidades. É ordenando a conduta

⁵⁹ Senellart também afirma, neste trecho, que os estudos de *Segurança, Território, População* sobre a direção de consciência são já o ensejo dos cursos de 1980 e 1982.

de outras pessoas e fazendo com que elas possam manter-se dentro de um campo de possibilidades predeterminadas que o governo alcançaria seu objetivo de manter a população dentro de um marco de obediência.

“O exercício do poder consiste em guiar as possibilidades de conduta e dispô-las com o propósito de obter possíveis resultados” (FOUCAULT, 2001a, p. 1.056; 2010a, p. 253). Neste campo de possibilidades plausíveis, é necessário haver liberdade para que o poder, e o governo pastoral como forma específica de atuação deste poder, possa ser exercido e efetivado com êxito.

À medida que o pastor começa a atuar sobre a conduta dos indivíduos e atualizá-la, começa a trabalhar e exercer influência sobre seus pensamentos e anseios, individualizando sua conduta e contextualizando-a dentro de um marco possível de exercício de sua liberdade, o governo pastoral alcança seu objetivo de conduzir o rebanho de maneira segura.

Com relação àquele ganho de importância por parte da figura do pastor, Nikolas Rose contribui a que se possa visualizar a profundidade e a extensão desta mudança quando afirma que cada assunto cotidiano da vida humana tem-se tornado uma ocasião para a introspecção, a confissão e o gerenciamento por especialidades. Segundo ele, cada indivíduo está inserido em uma rede de tecnologias de poder que impelem ao governo e ao trabalho sobre si mesmo. Uma sorte de terapêutica que “equipa o sujeito com um conjunto de ferramentas” para o gerenciamento de seus assuntos pessoais, de maneira que ele pode tomar controle sobre suas metas pessoais e eleger suas necessidades a serem satisfeitas. Assim, todos os assuntos concernentes à

vida diária e à interação humana são objeto de um “governo terapêutico” que prescreve continuamente modos apropriados de conduta através das várias ciências (ROSE, 1998, p. 159).

É possível considerar que esta posição de Rose tem alguns limites, haja vista que a terapia dos desejos que é posta à disposição dos indivíduos é, ela mesma, uma ferramenta de governamentalidade. As ferramentas de governo de si mesmo que são disponibilizadas pelas mais diversas ciências modernas, não permitem e tampouco capacitam, no sentido de dar a possibilidade para que se possa fazer algo fora da rede de poder pré-estabelecida. Deste modo, e aqui este investigador concorda inteiramente com Rose, na incansável empresa de exercer um governo de si mesmo à qual são compelidos os indivíduos, a incapacidade para levá-la a cabo é um ingrediente estruturante que faz da presença de especialistas (médicos, psicólogos, pedagogos) algo recorrente e inexorável.

O panorama traçado até este ponto deixa vislumbrar a necessidade de uma subjetividade autônoma presente para que se possa dar um adequado exercício do poder nos moldes das práticas pastorais. A obrigação de ser um sujeito livre faz da subjetividade e da sexualidade duas componentes básicas e essenciais para o bom funcionamento das tecnologias de poder e suas estratégias. Isto porque, como indica Rose, desde o séc. XIX está em operação uma rede de tecnologias destinada a fabricar e manter muitas formas de subjetividade, assim como o governo de si mesmo, como partes indispensáveis para o devido exercício do poder pastoral (ROSE, 1999, p. 227).

Tantas tecnologias de si, que foram postas à disposição dos seres humanos individualizados pelo poder pastoral, servem a um “constante e pleno funcionamento pessoal” de cada um, no sentido de aumentar a potência do Estado (ROSE, 1999, p. 246). O máximo aproveitamento das potencialidades humanas para uma melhor desenvoltura no âmbito econômico-produtivo pode ser, deste modo, percebido como mais um resultado desse governo de si mesmo, fruto da direção de consciência própria do governo pastoral.

O que no marco da confissão cristã, e mais especificamente da direção de consciência, poderia ser caracterizado como uma espiritualização do mundano, por toda a atenção dada à sexualidade, aos pensamentos e aos desejos dos confessantes, como se fossem objetos a serem investigados para determinar a presença ou não de uma entidade maligna⁶⁰, no governo pastoral trata-se de uma subjetivação do exterior que incita permanentemente a uma introspecção e à confissão, próprias da racionalidade e da governamentalidade concernentes às tecnologias de si a serviço de um “governo das condutas” (ROSE, 1999, p. 231).

Este permanente retorno a si mesmo, usando de tecnologias de si que favorecem a introspecção e o isolamento, faz com que o governo das condutas seja algo que, ao invés de massacrar e arrasar a subjetividade, incentive a exacerbação da subjetividade por meio dos objetivos individuais e a incitação e satisfação de desejos cada vez mais intensos, porque, desta maneira, não estará lutando contra algo notoriamente natural e poderá utilizar toda a potência da vida em favor da potência do Estado (ROSE, 1999, p. 261).

⁶⁰ Algo como uma “psicologia de seus demônios”. Cf. **Dictionnaire de Spiritualité**, t. 3, p. 1027.

Recordando a acusação de Foucault em relação à direção de consciência cristã própria da *epimeleia ton allon*, a renúncia do *eu* perde sentido dentro do governo pastoral, justamente porque este desenvolveu um poder subjetivante tão intenso e difuso que o seu contraponto passa a ser um dos seus ingredientes.

Não é muito custoso perceber que as tecnologias de si, transformadas pelo governo pastoral em tecnologias de autogoverno, concentram toda a carga do governo pastoral em uma suposta soberania de si. A constante possibilidade de efetuar uma terapia dos desejos, exercitando o *eu* para curar, corrigir ou redirecionar emoções e pensamentos, levam a um autoisolamento do indivíduo que concretiza o objetivo do poder individualizante. Esta relação entre tecnologias de autogoverno, isolamento do *eu* e soberania do Estado permite entender o funcionamento daquilo que Foucault denominou poder pastoral⁶¹.

Com esta estratégia de governo das condutas, o poder soberano pôde mascarar suas atividades sob o seu ícone mais contrastante que é o ideal de autonomia. A posição diametralmente oposta em que se encontra a autonomia ética em relação ao governo pastoral permite compreender como Foucault, jogando com as oposições entre um e outro, encontrou na primeira a mais eficaz dissimulação para não evidenciar este último. Ao perceber-se como sujeito de suas emoções e pensamentos, capaz de redirecionar suas atitudes constantemente em um fluxo contínuo de decisões amparadas por tecnologias de si da mais diversa complexidade, o sujeito individualizado não percebe, e

⁶¹ No mesmo sentido cf. Rose, 1999, p. 253.

por isso não resiste, ao poder pastoral que constantemente direciona sua conduta de forma a coaduná-la aos objetivos biopolíticos do Estado.

Concluindo as reflexões, Foucault não trata mais do encerramento do corpo como técnica de subjetivação e submissão por parte do governo normalizador. Nesta última fase de seu pensamento, ele percebe que o governo biopolítico tem-se desenvolvido cada vez mais como um governo pastoral, que faz com que as condutas possam circular e flutuar em relação às normas e mesmo assim permanecerem circunscritas aos limites favoráveis ao governo pastoral. Todos os estudos feitos sobre a melhoria da circulação de cereais (o alargamento das vias, o planejamento das cidades, etc.) põem em evidência a preocupação pela vigilância cinética dos cidadãos e de seus afazeres⁶².

O governo pastoral, adotando a estratégia de permitir que cada um remodele constantemente o seu *eu*, promove uma verdadeira empresa de si que está constituída pela *autonomização* da sociedade, de maneira que o exercício da liberdade esteja alinhado ao objetivo do governo pastoral de fazer do *eu* o ponto de ligação entre a condução ética e a soberania política, entre o governo dos outros, relativo a esta, e as tecnologias de si, relativas àquela (BURCHELL, 1996, p. 30).

O governo pastoral poderia ser entendido em termos de uma “desestatização do governo”, como se expressa Rose (1996, p. 56). Esta desestatização significa uma reconfiguração do poder político para poder exercer um governo à distância, por meio da instrumentalização de uma

⁶² Cf. Foucault, 2004a, p. 20

autonomia regulada. Por conseguinte, a razão de Estado tem a capacidade de justificar a si mesma utilizando-se de ajustes que adéquem o exercício de seu poder à existência das pessoas como criaturas de liberdade e autonomia.

Retomando a reflexão sobre a *apatheia*, Foucault não menciona o repúdio à *apatheia* por parte do estóico Panécio (185-110 a.C.) quando contrasta esta à *apatheia* cristã. Panécio, que iniciou sua direção no Pórtico em 129 a.C., afirmava que não era permitido ao sábio ser totalmente *apathes*, já que há boas afecções que são condizentes com o uso da razão (REALE, 1994, p. 372)⁶³. Usando desta concepção e levando em conta o percurso desta reflexão, pode-se inferir que o governo pastoral tratou de não mais anular as paixões dos cidadãos, como era feito em seus primeiros tempos pela pastoral cristã, mas passou a usá-las em seu proveito próprio, de acordo com seus fins específicos.

Quando Foucault afirma, em um artigo intitulado *A política da saúde no século XVIII*, que as ciências modernas foram alçadas pelo Estado ao patamar de um “suplemento de poder” para melhor conservar e cuidar da saúde de seus governados, ele trata tanto do aspecto físico, ou se quiserem biológico, da conservação da vida, quanto do aspecto anímico (2010a, p. 632). Utilizando de ambos, o poder pastoral avançou para além do simples biológico, que era uma das características do modelo policial de governo, e passou a considerar uma figura nova no tabuleiro do jogo político: a subjetividade, entendida como instrumento dessa nova arte de governo (BURCHEL, 1991, p. 123).

⁶³ Cf. Goulet-Cazé, Marie Odile. *L'ascète cynique*. Paris: Vrin, 1986, p. 42, n. 86.

A estratégia típica do Estado biopolítico foi usar as emoções dos indivíduos de maneira que elas deixassem de ser um empecilho ao exercício pleno do poder e passassem a ser um componente colaborador para a plena soberania do Estado. A razão de Estado, assim, instrumentaliza a personalidade dos cidadãos no sentido de fortalecer sua própria potência. O conhecimento individualizante sobre os aspectos mais íntimos da pessoa, uma das características da direção de consciência cristã apropriadas pelo Estado, foi revertida em uma profissionalização das subjetividades, na medida em que o cidadão contemporâneo pode a cada momento recorrer a um especialista para melhor dirimir sobre seu *pathos* (BURCHELL, 1991, p. 123).

A simetria, defendida por Foucault, entre a estrutura do pastorado e a estrutura da soberania, nas quais o círculo da obediência é atuante, encontra nos próprios indivíduos seus aliados antes impensados, pois o governo pastoral, por meio da “profissionalização da subjetividade e da conduta”, tem acesso ao *pathos* daqueles que estão sob seus cuidados (BURCHELL, 1991, p. 121). Como se pode ver, nem a renúncia do *eu*, nem tampouco a *apatheia* são conceitos tão uniformes tal como são apresentados por Foucault.

Não obstante as inconsistências no argumento de Foucault ao alegar que a confissão cristã e a direção de consciência nela inscrita são diametralmente opostas à prática antiga da direção de consciência, isto não impede que se considere a vitalidade de sua análise a respeito do governo pastoral. Aparentemente a ação subjetivante da direção de consciência não está limitada à exclusividade da prática cristã da confissão. Pode-se considerar

que já desde a Antiguidade pagã havia elementos para que se concretizasse um governo pastoral no Ocidente.

No que concerne aos estudos sobre o cuidado de si, o ponto de partida de Foucault talvez o tenha levado a um beco sem saída, na medida em que o cuidado de si grego não estava disponível para a maioria dos indivíduos. No período socrático-platônico, a prática da *epimeleia heautou* estava inevitavelmente circunscrita, já que tinha como objetivo a estilização da própria existência de maneira que o indivíduo que a praticasse fosse capaz de diferenciar-se dos demais. Na modesta opinião do autor desta tese, esta solução é insuficiente para fazer frente ao processo normalizador das sociedades modernas.

Considera-se, assim, que o fim último da análise de Foucault sobre a *epimeleia heautou* é uma crítica à espiritualidade política ocidental, substrato da prática governamental, marcadas pela *epimeleia ton allon* cristã, naquilo que concerne ao governo das condutas e à construção da verdade sobre o sujeito⁶⁴. Esta crítica foi fundamentada mediante a efetivação de um novo olhar empregado no estudo dos textos antigos.

No entanto, o retorno aos filósofos, poetas e historiadores da Antiguidade tem como objetivo máximo fornecer respostas para perguntas do presente. Esta propriedade intrínseca do método genealógico, pode ser melhor caracterizada se se percebe o papel da crítica.

⁶⁴ Assim entendemos o estudo da *epimeleia heautou* empreendido por parte de Foucault, a partir de duas passagens principais: *¿Qué es la crítica?*, p. 37 e *Hermenêutica do sujeito*, p. 243.

Se Foucault buscava a formação de um *ethos* crítico para fazer frente aos processos normalizadores do presente, é pertinente resgatar os textos de Foucault sobre Kant. Entende-se que os matizes das reflexões de Foucault sobre os textos kantianos sobre Filosofia da História podem ser perfeitamente encontrados nas reflexões sobre o governo pastoral. Parece que esta ideia não estava tão clara para Foucault em seu curso *Segurança, Território, População* (1977-1978).

Todavia, esses matizes seriam mais elaborados no curso seguinte *Do governo dos vivos* (1979-1980). Neste curso, Foucault tem como foco principal de análise a relação entre o poder e a subjetividade, de forma que aquele não possa ser exercido sem que a verdade seja manifestada na forma de uma subjetividade. Aqui, os esforços investigativos de Foucault estiveram concentrados na crítica à inevitabilidade do poder.

Nos textos sobre a Filosofia da História de Kant, Foucault ressalta o papel da crítica para que se possa limitar a atuação do poder sobre as condutas. Diante da inevitável realidade de não se poder viver sob a influência do poder, em suas mais diversas manifestações, cabe ao sujeito exercer um domínio sobre os limites que este poder pode impor à sua conduta. Dentro deste quadro, para exercer esta crítica de modo a empreender uma conduta compatível com um *ethos* crítico e não normalizado, as reflexões sobre o cuidado de si serão fundamentais.

Esse será o foco do próximo e último capítulo deste trabalho investigativo.

4 CUIDADO DE SI COMO ATITUDE CRÍTICA

Nos capítulos anteriores viu-se como a análise de Foucault sobre os exercícios espirituais permitiu a apreciação de modos de subjetivação que influenciassem na conduta ética e política dos indivíduos. De igual maneira, os escritos de Foucault sobre Kant trazem à tona a relação entre a preocupação por si mesmo e a preocupação pelo entorno.

Na leitura aqui proposta de Kant, o cuidado de si em Foucault cumpre a mesma tarefa que o uso do próprio entendimento defendido por Kant. Aquele que cuida de si mesmo e pensa por si mesmo, autoconstitui-se como sujeito autônomo e libera-se de forças subjetivantes que lhe impedem de agir livremente. A crítica é o rechaço à governamentalidade, o rechaço a uma conduta sujeitada pelos mecanismos de saber-poder. Compreender o modo de ser dos sujeitos modernos por meio dos estudos sobre a *epimeleia heautou* serve como contraponto ao marco governamental que nasceu no mesmo período.

Em seu texto *O que é o Iluminismo?*, Foucault considera que, o *ethos* filosófico do indivíduo moderno deve ser a capacidade constante de por à prova os limites que lhe são impostos em distintos contextos. Mediante esta postura, seria possível que o ser humano efetuasse um trabalho autônomo sobre si mesmo na condição de indivíduo livre (FOUCAULT, 2001a, p. 1.394; 2007a, p. 93).

Com seus estudos sobre biopolítica, Foucault compreendeu os limites do Estado por meio dos estudos sobre sua racionalidade. Com isso, seria possível desafiar estes limites com propostas teóricas mais consistentes e melhor focadas em pontos específicos. Conhecendo algumas das redes de saber-poder que são tramadas para encerrar o indivíduos em um estado de sujeição, seria possível ensaiar algumas tentativas de resistência.

Tendo como foco a relação entre o saber, o poder e o sujeito, a crítica está direcionada justamente ao ponto nodal com o qual a governamentalidade cobra realidade e se faz realmente eficiente (FOUCAULT, 2007a, p. 10).

O objetivo deste último capítulo é pensar o legado que Foucault herda de Kant. Apesar de uma dura crítica ao projeto kantiano no tocante ao aspecto ontológico, deontológico e universalista, Foucault pensou a si mesmo como herdeiro da tradição crítica inaugurada por Kant. Ao se assumir como um herdeiro da escola crítica, faz uma releitura da tradição kantiana e do legado crítico do Iluminismo que permite compreender com maior amplitude qual é eficácia ou o objetivo filosófico de Foucault no momento de reivindicar a genealogia como uma crítica.

O primeiro ponto a ser problematizado será o uso que Foucault faz dos textos de Kant sobre a história, destacando o papel da crítica em sua inserção histórica. Nestes textos, Foucault enfatiza que Kant une o pensar crítico ao uso autônomo do próprio entendimento. Ao definir o Iluminismo como uma saída da minoridade, Kant inaugurara uma nova linha filosófica que não só se pergunta pelo uso legítimo da razão, mas também pela formação de uma subjetividade

autônoma que não se deixa sujeitar pelas diversas autoridades. Questionando o papel da autoridade, Kant também estaria tocando o problema da relação do sujeito com a verdade, como Foucault o fez na genealogia do cuidado de si.

O segundo ponto a ser discutido, já apresentando a visão própria do autor deste trabalho, será a diferenciação entre a *bios* cínica e a contraconduta cristã. O argumento irá no sentido de considerar que o exemplo cristão é mais promissor para analisar a pertinência da atitude crítica na formação de uma subjetividade autônoma. Esta desvantagem da *bios* cínica em relação àquela deve-se ao fato de que a *bios* cínica, concebida como escândalo da verdade, pressupunha uma ruptura total com o meio social. Dita ruptura parece problemática porque não concerne às formulações de Foucault e menos ainda às de Kant.

Por último, tratar-se-á de apresentar aqui uma leitura própria dos textos kantianos sobre a história. Leitura esta que pode favorecer uma melhor compreensão da apropriação que Foucault faz dos mesmos com vistas à constituição de uma subjetividade autônoma. Por meio dos conceitos de exemplo e trajetória assintótica, será possível formular uma proposta de leitura dos textos de Foucault que parece, na opinião deste investigador, mais promissora quando são concebidos como herdeiros da tradição crítica.

4.1 CRÍTICA E HISTÓRIA

Kant sustenta em seu opúsculo *O que é o Iluminismo?* a necessidade de deixar-se a minoridade quanto ao uso do próprio entendimento . A partir deste

mote kantiano, Foucault encontra sua trajetória crítica, mais afim aos textos pós-críticos, onde a afinidade com o método genealógico é realmente plausível. Como esclarece Rudi Visker, em seu livro *Michel Foucault – Genealogy as Critique*, o método genealógico pode ser assimilado ao método crítico na medida em que, ao investigar o surgimento da governamentalidade, passa a “revelar as condições de sua possibilidade” a partir da “elucidação das condições de [sua] emergência” (VISKER, 1995, p. 54). Com isso, seria possível formar uma “contra-memória” que pode ser útil ao indivíduo que age de maneira crítica (VISKER, 1995, p. 18).

A atitude crítica coloca as seguintes perguntas: o que é a atualidade? Qual é o campo atual das experiências possíveis? Quais são os limites que condicionam as experiências? O que é esse hoje no qual se pensa, se conhece, se tem acesso ao conhecimento e se desenvolve uma moral e uma política? Quais são as condições de possibilidade para a formação de um *ethos* crítico baseado na atitude de modernidade? Estas questões concernem simultaneamente aos limites do presente e às possibilidades de construção do futuro.

Quanto à vinculação entre a história e a necessidade de pensar a própria atualidade, a resposta de Foucault para o vínculo entre Iluminismo e crítica será recuperar os textos tardios de Kant para acrescentar a este binômio o pensamento sobre a história. O que antes foi pensado em termos de Iluminismo e crítica, para Foucault deve ser pensado em termos de Iluminismo, crítica e história.

Esta aposta teórica de Foucault advém do pressuposto de que a história mostrou que a abordagem de Kant foi muito importante no que diz respeito às estruturas formais do pensamento, estruturas transcendentais válidas para todos os sujeitos independentemente de sua história. Contudo, é uma proposta limitada para o objetivo de Foucault, pois “uma crítica da razão em geral [já] não teria muito sentido” (FOUCAULT, 2001a, p. 854). Os condicionamentos históricos não podem ser desconsiderados nem ao nível do uso puro da razão, nem tampouco ao nível do uso prático incondicionado da mesma.

A problematização dos limites para Foucault passa pela crítica como uma ontologia do indivíduo em si mesmo, como aquela que ilumina as condições que fazem do indivíduo o que ele é. Esta crítica pretende mostrar que existe uma contingência no modo como é possível estruturar a realidade, nos distintos momentos históricos. Se a realidade atual é inexoravelmente distinta da de épocas anteriores ou até mesmo outros contextos contemporâneos, dita contingência possibilita que os limites estabelecidos à subjetividade normalizada possam ser ultrapassados.

O próprio pensamento sobre o limite, então, abre espaço para considerar os distintos âmbitos nos quais a subjetividade é alvo de limitações. Com o conhecimento destes âmbitos, o indivíduo poderá ultrapassar limites que antes eram consolidados e extensamente aceitos como normais. Ao ultrapassar esses limites estabelecidos por diversos saberes institucionalizados, seria possível atuar na formação de uma subjetividade crítica.

[...] tem havido no Ocidente moderno ([...] a partir dos séculos XV-XVI) certa maneira de pensar, de dizer, de agir, certa relação com o que existe, com o que sabemos, com o que fazemos, uma relação com a sociedade, com a cultura, também uma relação com os outros, que poderíamos chamar a *atitude crítica* (FOUCAULT, 2007a, p. 04 – grifo nosso).

A crítica às condições que limitam aquilo que se é, que se conhece, que se faz e que se espera, radica na possibilidade de superar esses limites, mostrando sua essência contingente e não necessária, conforme Kant legou à Epistemologia e à Ética.

Foucault toma de Kant a atitude deste para pensar a realidade como um construto. Ele faz esta apropriação diluindo os preceitos doutrinários que pugnavam pela construção da realidade segundo estruturas transcendentais. Foucault leva a cabo esta empresa pondo os limites, antes transcendentais e portanto necessários, como traços temporários e contingentes. Assim se expressa ele ao dizer que

[...] a linha que nos pode ligar dessa maneira à *Aufklärung* não é a fidelidade à alguns elementos de doutrina, mas a reativação permanente de uma atitude; isto é, de um *ethos* filosófico que poderia ser caracterizado como crítica permanente de nosso ser histórico (FOUCAULT, 2001a, p. 1.390; 2007a, p. 86).

Fica claro que o mais importante para a problematização foucaultiana é a atitude crítica na Filosofia kantiana, o pensamento sobre o limite, e não seus conteúdos específicos. O pensamento sobre o limite tem como objetivo principal não o seu estabelecimento, mas sua superação, imaginando um

mundo que tenha outros contornos que não aqueles naturalizados pelas estruturas transcendentais do pensamento. Deste modo, estes limites que são problematizados por Foucault são necessariamente aqueles que passam pela reconstrução histórica.

Nestes termos, não se trata de uma analítica da verdade, mas de uma ontologia do presente e dos próprios indivíduos (FOUCAULT, 2007a, p. 68-69). Trata-se de um projeto crítico que toma forma com a opção de deslocar o sujeito transcendental do núcleo da crítica e pôr em seu lugar a formação da subjetividade, a construção de um *ethos* (HIGUERA, 2007, p. XXI). Nas palavras de Colin Koopman,

esta interpretação implica uma distinção crucial entre, de um lado, condições de possibilidade (ou limites ou fronteiras) críticas e, de outro lado, condições de possibilidade (ou limites ou fronteiras) transcendentais. Condições transcendentais são um subconjunto de condições críticas – elas podem ser distinguidas de outras formas de condições críticas por sua modalidade (necessidade), escopo (universalidade e objeto cognitivo apropriado (aprioricidade). Quando condições de possibilidade não são explicadas como condições universais e necessárias de modo *a priori*, então nós encontramos o método crítico em uma veia que não é transcendental em sua construção (KOOPMAN, 2010, p. 116).

Seguindo as reflexões de Colin Koopman, o trabalho de Foucault tampouco pode ser considerado uma crítica empirista. Os empiristas perguntavam apenas por condições de causalidade, por um *porquê*, ao contrário de Foucault que sempre se perguntou também por um como é possível validar os *porquês* de cada época.

[As] problematizações foucaultianas não nos mostram meramente um *porquê* o presente é contingentemente formado – elas nos mostram também *como* o presente tem sido contingentemente formado. Esta diferença entre o *porquê* factual da contingência e um questionamento sobre o *como* as coisas são contingentemente constituídas é [...] absolutamente crucial para entender o projeto crítico de Foucault (KOOPMAN, 2010, p. 119).

Por meio desta distinção de método fundamental é que Foucault pode falar em ferramentas que poderiam auxiliar na constituição da subjetividade no presente.

Esse legado ilustrado que Foucault reivindica para fazer de sua genealogia uma herdeira direta do projeto crítico tem na história o modo de responder a questões importantes do ponto de vista ético e político. É com a genealogia dos modos de subjetivação presentes na história que Foucault tentou iluminar as coordenadas ou as limitações que fazem com que se pense o que se pensa, com que se faça o que faz e com que se espere o que se espera. Deste modo, frente à via da analítica da verdade, que pergunta pelas condições nas quais são possíveis os conhecimentos verdadeiros, Foucault reivindica essa outra escuta crítica na qual o que se desenvolve é uma ontologia de si mesmo a partir da qual a pergunta pela atualidade do presente abre e ilumina o campo das experiências possíveis.

A crítica é, certamente, a análise dos limites e a reflexão sobre eles. Contudo, se a reflexão kantiana era saber os limites que o conhecimento deveria renunciar a ultrapassar, parece-me que hoje a questão crítica deve ser convertida em questão positiva [...] Em suma, se trata de transformar a crítica exercida sob a forma da limitação necessária em uma crítica prática sob a

forma da ultrapassagem possível (FOUCAULT, 2001a, p. 1.393; 2007a, p. 91).

Michel Senellart contribui à compreensão destas palavras de Foucault identificando-as como o ponto nodal onde se encontram a reflexão crítica e a problemática sobre o governo, porque “põe[m] em evidência o estreito laço que une a atitude crítica ao surgimento da governamentalidade” (SEHELLART, 1995, p. 6; n. 11). As investigações de Foucault sobre o governo das condutas tratavam de problematizar as condições para o surgimento de “uma liberdade solicitada, controlada, fabricada, cuja medida depende da relação, ela mesma variável, entre governantes e governados” (SEHELLART, 1995, p. 6; n. 11). Esta liberdade solicitada responde aos mecanismos de saber-poder de forma sujeitada.

Esta liberdade viciada pelas relações de poder já pode ser lida no curso de 1978-1979, *Nascimento da Biopolítica*, durante o qual Foucault se expressa da seguinte maneira:

[...] a nova arte de governar formada no século XVIII implica em seu coração uma relação de produção/destruição em relação à liberdade⁶⁵. Deve, por um lado, produzir a liberdade, mas este mesmo gesto implica que, por outro lado, são estabelecidas limitações, controles, coerções, obrigações apoiadas sobre ameaças, etc. (FOUCAULT, 2004b, p. 65).

⁶⁵ O editor do texto indica que aqui Foucault pronuncia palavras distintas das encontradas no manuscrito do curso: “[...] uma relação [...] de consumo/anulação da liberdade”.

Tendo como ponto de comparação aquela liberdade controlada, coagida e ameaçada, Foucault aponta para a liberdade oriunda da crítica. A liberdade proveniente da crítica caracteriza-se como uma liberdade de um indivíduo consciente do meio em que está imerso, o meio das relações de poder. A consciência das limitações que lhe são impostas dá à conduta deste indivíduo uma força que a ingenuidade da liberdade moderna não pode alcançar. De acordo com Julián Sauquillo,

Foucault pretende salvar o núcleo central do Iluminismo e investigar a constituição política dos limites atuais do necessário. Para além de Kant, não se trata de converter a metafísica em uma ciência, mas de impulsionar o trabalho indefinido da liberdade dentro de uma atitude experimental sem projeto universal. [...] Trata-se de refletir sobre nossos limites e de realizar um trabalho constante sobre nós mesmos, sobre nossas possibilidades de nos libertarmos (SAUQUILLO, 2004, p. 175).

Esta atitude crítica, para Foucault, deveria contribuir com transformações nas formas de pensar, na relação com as autoridades, nas relações sexuais, na percepção da loucura ou da enfermidade, em vez de reforçar o lastro das condutas normalizadas.

Convém mencionar a Judith Butler em um ensaio sobre a virtude em Foucault, intitulado *O que é a crítica?*.

Derivando de Kant seu sentido de “crítica”, Foucault põe a questão que é a da própria crítica [...] Assim, a liberdade emerge nos limites daquilo que se pode conhecer, no exato momento durante o qual se produz a des-sujeição do sujeito no

seio das políticas de verdade, no momento no qual começa certa prática de questionamento [...] (BUTLER, 2005, p. 92).

Situando a atitude crítica no contexto da *Aufklärung*, Foucault dirá que “a crítica será aos olhos de Kant o que dirá ao saber: você sabe bem até aonde pode saber? [...] A crítica dirá, em suma, que nossa liberdade se joga [...] na ideia que nós fazemos de nosso conhecimento e de seus limites” (FOUCAULT, 2007a, p. 13). Desta maneira, a autonomia individual será conquistada e assegurada pela atitude crítica que se tiver frente aos conhecimentos e às tecnologias que influem sobre a subjetividade. Empurrando até o limite as marcas impostas pelos dispositivos de saber-poder é que o indivíduo poderá experimentar outras formas de subjetividade que não estão sob a estrita normatividade da governamentalização.

Advoga aqui este investigador que se trata de limitar a ação de quaisquer dessas autoridades, visando à construção de uma liberdade relativa, mas autêntica e crítica. Mesmo esta liberdade sendo relativa, ela será a melhor alternativa para ultrapassar os modos coercitivos e os modos de dominação dos dispositivos de saber-poder presentes em relação à pessoa. Ao desafiar a organização desses dispositivos por meio da atitude crítica, a pessoa constrói seu *ethos* e o sustenta com uma liberdade situada, uma “liberdade mais humilde”, mas não menos contundente do ponto de vista fático (CAPUTO, 1993, p. 255).

Aqui cabe esclarecer que não se trata de alcançar um resultado previamente determinado com esta atitude crítica. O *ethos* é uma construção

sempre ativa da própria subjetividade, pois supõe uma prática e não um resultado, como se verá no próximo tópico. Os mecanismos de saber-poder objetivam um resultado, uma subjetividade sujeitada, dócil, conforme aos limites normalizadores. Já o *ethos* pressupõe uma prática sempre construtiva e mutante, susceptível de ser adequada aos diferentes contextos pelos quais se move o indivíduo. Desse modo, aquele que persiste na atitude crítica constrói seu *ethos* e mantém sua liberdade.

A liberdade humilde que se alcança com esta atitude crítica não está fixada por um resultado de uma vez e para sempre. Ela é fruto de uma vinculação crítica, um uso crítico dos saberes que estão presentes em cada contexto. Essa liberdade é fruto de um modo de fazer singular, próprio de cada indivíduo.

Aqui Foucault subverte o pensamento de Kant, porque em seus textos é possível dizer: atue de determinada maneira, segundo um reto uso da razão prática. Em Foucault esse ditame não é possível. Ser fiel aos conteúdos doutrinários do Iluminismo seria um dos modos mais infiéis de vincular-se a esta tradição. Desta maneira, Foucault recupera o legado ilustrado esclarecendo que não haveria nada mais fatídico que fazê-lo recuperando os elementos doutrinários. O principal para ele é o *ethos*, o modo de ser, a prática questionadora. Este é o modo de pensar a crítica em Foucault priorizado nesta pesquisa. O modo de ser fiel à tradição ilustrada é justamente superá-la, subvertê-la, pois a fidelidade aos conteúdos impossibilitará chegar aos resultados que chegou o Iluminismo, dado que se está em outro contexto, composto por outro jogo de forças.

Interessante para os objetivos investigativos deste trabalho é notar como a crítica aparece ligada ao horizonte da história. Se os mecanismos históricos que sujeitam o indivíduo são aqueles que se armam sobre o que será denominado por Foucault como políticas da verdade, a crítica é necessária para desnaturalizar as verdades sobre as quais estão apoiados. Frente a isso, a crítica é o que vai habilitar o indivíduo a pensar como a verdade tem efeitos de poder e como o poder é armado sobre discursos de verdade.

A crítica é essencialmente esta interrogação sobre a vinculação entre o saber, o poder e o sujeito. À hora de pensar esses vínculos entre ambas as esferas da investigação foucaultiana, a crítica serve como dobradiça que possibilita suspender em algum sentido a eficácia demolidora que têm os dispositivos de saber-poder.

Para pensar criticamente a conduta livre em Foucault, é necessário ressaltar os lugares ou as experiências que são experiências limite, tal como os Cínicos ou a contraconduta cristã. Isso permitirá não só mostrar os limites dos mecanismos de saber-poder que atuam nos processos de subjetivação, como também usar esses novos modos de constituição da subjetividade a título de exemplos.

4.2 CRÍTICA E CONTRACONDUTA CRISTÃ

Para Foucault, problematizar os modos de subjetivação é fazer uma crítica à *tekhne*, com o objetivo de evidenciar os laços que unem as diferentes

formas de saber e as formas de dominação que delas se utilizam na sociedade contemporânea.

Há toda uma crítica [...] à *tekhne* [...], toda uma crítica às relações entre o projeto fundamental da ciência e da técnica, que tem o objetivo de fazer aparecer os laços entre uma presunção ingênua da ciência, por um lado, e as formas de dominação próprias da forma da sociedade contemporânea, por outro (FOUCAULT, 2007a, p. 16).

De acordo com Corey McCall, dentro desta crítica à *tekhne*, “Foucault examina o discurso religioso como um exemplo específico de como relações entre poder e conhecimento são constituídas e como elas constituem os sujeitos” (McCALL, 2004, p. 11). Este interesse advém de uma ambiguidade com respeito ao Cristianismo durante os anos 1977-1978 na obra de Foucault. Ao mesmo tempo que o Cristianismo é tomado, em maior ou menor medida, como um modo singular de administrar indivíduos e populações, também é reconhecido pelos primeiros exemplos de atitude crítica no Ocidente.

Foucault considerou que a atitude crítica está fortemente relacionada com os movimentos religiosos de contraconduta em torno da pastoral cristã. Em suas palavras,

[...] a história da atitude crítica, no que ela tem de específico no Ocidente – e no Ocidente moderno desde os séculos XV-XVI –, tem que buscar sua origem nas lutas religiosas e nas atitudes espirituais da segunda metade da Idade Média. No momento justamente no qual é colocado o problema: como ser governado, [como] vamos aceitar ser governados? [...] todas as lutas ao redor da pastoral [...] (FOUCAULT, 2007a, p. 37).

Diante dessa passagem, cabe averiguar como e em que medida esta relação entre atitude crítica e contraconduta pastoral foi estudada por Foucault no curso *Segurança, Território, População* (1977-1978).

Neste curso de 1978, Foucault menciona quase as mesmas palavras, ao afirmar que “a Idade Média desenvolveu cinco formas principais de contraconduta, que tendem a redistribuir, inverter, anular e desqualificar parcial ou totalmente o poder pastoral” (FOUCAULT, 2004a, p. 208; 2007b, p. 243). Na aula de 1º de março de 1978, Foucault fala de cinco formas de contraconduta pastoral. Com os exemplos que serão citados a seguir, Foucault começava a discorrer sobre a relação entre pastorado cristão e contraconduta. É interessante notar que o mesmo pastorado cristão que foi amplamente relacionado com a biopolítica, nesta aula serve também para analisar formas de resistência ao processo normalizador das condutas por parte do poder pastoral.

No desenrolar dos movimentos de contraconduta ao longo da Idade Média, podem-se encontrar cinco formas fundamentais, que são a “ascese”, as “comunidades”, a “mística”, a “Escritura” e a “crença escatológica” (FOUCAULT, 2004a, p. 219; 2007b, p. 259). De acordo com Edgardo Castro (2011b, p. 164), estas formas de contraconduta mostram que a leitura feita por Agamben, amplamente difundida e consagrada, não pode ser considerada uma continuidade da obra de Foucault sem maiores riscos. A postura de ambos em relação à Reforma é muito divergente.

Quanto à primeira forma de contraconduta, o ascetismo, trata-se de uma atitude de grupos gnósticos cristãos contra o poder pastoral. Esta forma de ascetismo não consistia na renúncia da vontade, como no cristianismo, mas na renúncia ao corpo e à carne. Um ascetismo “incompatível com a obediência” e que propiciava ao indivíduo realizar “um exercício de si sobre si” (FOUCAULT, 2004a, p. 209; 2007b, p. 245). Uma forma de exercício que começa em patamares mais fáceis e avança a outros mais difíceis. Considerado como uma forma de desafio posto a si mesmo e ao mundo, este exercício de si era uma maneira de alcançar um estado de tranquilidade, por meio de um “domínio que ele exerce sobre si mesmo, sobre seu corpo, sobre seus próprios sofrimentos” (FOUCAULT, 2004a, p. 209; 2007b, p. 246).

Quanto à segunda forma de contraconduta, as comunidades, Foucault afirma que elas são uma forma de organização que representou uma ruptura com o organismo fundamental da Igreja sediada em Roma, por considerar que a Igreja estava em processo de degradação moral. A principal característica dessas comunidades é que suprimiam a diferenciação entre sacerdotes e laicos, distinguindo-se, deste modo, da pastoral cristã. Assim, todos são sacerdotes e nenhum dos fiéis “necessita a intervenção de um pastor que o guie pelo caminho da salvação” (FOUCAULT, 2004a, p. 214; 2007b, p. 253). Isso anulava o princípio de obediência que regia o poder pastoral e fazia com que todos assumissem compromissos de obediência recíproca.

Ademais, uma consequência desse isomorfismo entre laicos e sacerdotes é que não havia alguém responsável pela conduta do rebanho. Os indivíduos que compunham esta comunidade eram livres para adotar a conduta

que melhor lhes parecia. Segundo Foucault, tal situação resultou em algo especialmente interessante, que era a “legitimidade de todas as condutas” (FOUCAULT, 2004a, p. 215; 2007b, p. 254). Consoante a isso, também é possível ler no curso *A coragem da verdade* que não importava a conduta que era adotada pelo indivíduo, desde que não constituísse “nada de contrário à religião” (FOUCAULT, 2009d, p. 167; 2010e, p. 194).

Quanto à terceira forma de contraconduta, que seria a mística, o ataque ao ato de confissão deve ser destacado. Na mística havia um elemento muito diferente da economia da verdade exercida no poder pastoral. Nesta forma de contraconduta, a hierarquia Deus-pastor-fiel que situava o pastor como intermediário entre Deus e a verdade sobre o indivíduo já não existia mais. “Toda esta hierarquia e essa lenta circulação das verdades é rompida pela experiência mística” (FOUCAULT, 2004a, p. 216; 2007b, p. 257). O ganho de autonomia consistia em que o indivíduo já não permitia que sua alma fosse vista por outro em um exame, por meio de um sistema de confissões. Na mística, a alma via-se a si mesma.

A mística própria da contraconduta cristã também teve como símbolo o “jogo de alternâncias” que caracterizava o progresso em direção à verdade revelada (FOUCAULT, 2004a, p. 216; 2007b, p. 257). Desta característica é possível considerar que não era vigente uma concepção de progresso linear que ia da ignorância ao conhecimento, como no poder pastoral. Segundo esta forma de construção da verdade sobre si mesmo, parece que o indivíduo poderia chegar ao conhecimento de algo e retroceder. Tudo dependia de suas experiências e do sentido que empregava a elas. O conhecimento e a verdade

sobre si mesmo não eram algo linear e imutável. Não eram um mesmo caminho seguido por todos de igual maneira. Este jogo de alternâncias dava margem para que cada um buscasse sua forma de ser e construir sua subjetividade de maneira autônoma.

A quarta forma de contraconduta pastoral foi o “retorno à Escritura” (FOUCAULT, 2004a, p. 217; 2007b, p. 258; 2007a, p. 46). O fiel deveria ler diretamente os textos da Escritura por si mesmo, sem a intermediação do pastor. Este foi, sem sombra de dúvida, um elemento central em todas as contracondutas pastorais. Santiago Castro-Gómez, ao tratar deste ponto em Foucault, considera que “a rebelião de contraconduta se expressa aqui como a negativa em aceitar uma codificação pastoral da relação entre o sujeito e a verdade” (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 108).

Finalmente, a quinta forma de contraconduta pastoral assinalada por Foucault foi a crença escatológica. Esta era “outra maneira de desqualificar o papel do pastor” afirmando que os tempos já foram consumados ou estão prestes a ser consumados. Esta consumação dos tempos tornava desnecessária a figura do pastor, porque a volta de Deus, o máximo pastor, está próxima, e ele em pessoa irá “reunir seu rebanho” (FOUCAULT, 2004a, p. 217; 2007b, p. 258).

Visando uma contextualização dos escritos de Foucault, o curso *Segurança, Território, População* é ditado logo depois da publicação do primeiro volume da *História da sexualidade*. Seria possível pensar que é nesta época que Foucault considera, ao não poder separar poder e resistência, ser

possível pensar as formas de contraconduta pastoral como “elementos fronteiriços” que compõem o próprio horizonte do Cristianismo daquela época (FOUCAULT, 2004a, p. 218; 2007b, p. 259). Isso quer dizer que elas estavam destinadas a contestar a prática do pastorado cristão, sem deixarem de ser cristãs em si mesmas. Neste ponto Cesar Candiotto faz uma contribuição importante ao considerar que “as contracondutas que levaram à crise da pastoral dos séculos XV e XVI paradoxalmente não resultaram na rejeição global da condução de condutas. Antes, houve buscas múltiplas em torno de outros modos de ser conduzido” (CANDIOTTO, 2010a, p. 112).

Da mesma forma, Foucault pensa o ascetismo cristão. O ascetismo cristão foi uma prática destinada a atacar o pastorado, pois era uma matriz de constituição de si, e ao mesmo tempo era um componente do pastorado. Era, deste modo, uma crítica e uma forma de construção da subjetividade não sujeitada.

A definição de crítica adotada por Foucault no texto usado para abrir este capítulo (da presente tese), *O que é a Crítica? (Crítica e Aufklärung)*, conta justamente com esse duplo estatuto. Por um lado, a crítica é uma estratégia de ataque ao poder pastoral, questionando a forma como os pastores direcionavam a conduta de seus seguidores. Por outro lado, a crítica já era vista como um modo de constituição de si, uma maneira de afirmação da liberdade. Como é possível perceber, durante esta palestra, Foucault começa a problematizar a crítica como uma matriz de constituição da subjetividade.

Quando se consideram algumas das formas de contraconduta citadas acima, percebe-se que o asceta, ao mesmo tempo que ataca a figura do pastor como intermediário entre ele e a verdade sobre si mesmo, excede o âmbito de uma conduta caracterizada apenas de forma negativa. Mediante os exercícios que pratica, o indivíduo asceta, porque produz sua própria subjetividade, também abre a possibilidade para que outros produzam novas formas de vida por meio de seu exemplo.

Por sua parte, o Iluminismo resgata a herança do ascetismo cristão e vai ao encontro do que foi dito por Foucault em seu último curso, *A coragem da verdade*. Nesta oportunidade, Foucault atribui à contraconduta cristã a capacidade de exercer uma crítica que também foi capaz de “persuadir” ou “convencer”, por meio do testemunho vivo, àqueles que observassem dito exemplo (FOUCAULT, 2009d, p. 302; 2010e, p. 341). Essa persuasão representa uma afetação estabelecida de maneira horizontal e totalmente eficaz.

A conduta inovadora do asceta cristão foi um modelo trabalhado por Foucault até seu último curso. Neste curso Foucault ainda mantém a cisão entre o ascetismo antigo e o cristão. Contudo, como formas de conduta para pensar a crítica, ele afirma que o ascetismo cristão foi um herdeiro do Cinismo, porque também predominou naquele movimento “a eleição da vida como escândalo da verdade” (FOUCAULT, 2009d, p. 168; 2010e, p. 195).

Não se tratará aqui de discutir esta suposta herança cínica do ascetismo cristão, dado que já se trabalhou o período antigo do cuidado de si no capítulo

anterior, focando o conceito de *apatheia* (1.1.3). Não obstante, a *bios* como escândalo da verdade foi a via privilegiada por Foucault para pensar a atitude crítica. Isto, por si só, já representa um elemento importante para que se considere este conceito no contexto de discussão acerca da atitude crítica.

Em seu último seminário, *A coragem da verdade*, a *bios* cínica é apresentada por Foucault como uma “arte da conduta” caracterizada por forte insubordinação (FOUCAULT, 2009d, p. 239; 2010e, p. 272). No caso cínico, a resistência e a elaboração de si mesmo é fruto de uma atitude corajosa, pois rompe com as convenções sociais no intento de estabelecer uma conduta autônoma. Ao assemelhar-se à atitude crítica no que concerne ao trabalho infinito de liberdade, a *bios* cínica é considerada como pura e autosuficiente. Como esclarece Judith Butler, “como se a virtude fosse contrária à regulação e à ordem, como se a virtude ela mesma teria que se encontrar no fato de pôr em risco a ordem estabelecida” (BUTLER, 2005, p. 82).

O Cinismo não refletia sobre sua atualidade e sobre si mesmo em relação a ela. O Cinismo foi um modo de vida único e não um discurso. Foi, sobretudo, uma prática. Assim sendo, o Cinismo não é o principal *exemplo* para a constituição do *ethos*, mas sim a atitude crítica relacionada aos movimentos cristãos de contraconduta. A Ilustração e os movimentos cristãos de contraconduta parecem ser os melhores exemplos para problematizar os modos de subjetivação que possibilitam a construção de uma conduta não sujeitada.

Apesar deste investigador considerar que a conduta própria da *bios* cínica agrega pouco à atitude crítica, gostaria de explorar a preferência de Foucault em sua relação com o conceito de *exemplo* em Kant. A *bios* concebida como escândalo da verdade “não era muito fácil de ser aceita na sociedade” e continua não o sendo atualmente (FOUCAULT, 2009d, p. 239; 2010e, p. 272). Contudo, a “busca ativa por situações humilhantes” tinha seu peso e sua eficácia no fato de “exercitar os cínicos a resistirem àquilo que é o fenômeno das opiniões, crenças e convenções” (FOUCAULT, 2009d, p. 241; 2010e, p. 274).

O escândalo seguramente tem o poder de afetar outras condutas e de resistir aos mecanismos de poder que atuam na constituição de uma subjetividade sujeitada. Porém, não pode ser um exemplo para aqueles que querem viver sua vida de maneira integrada na sociedade. O distanciamento necessário para a crítica não deve ser permanente e tampouco pode levar ao isolamento que parece ser fruto inevitável do escândalo.

A atitude crítica deve ser uma conduta permanente, fruto de um questionamento constante de si mesmo e do entorno no qual se vive. Parece que esta constância parece ser melhor expressada na forma cristã de *contraconduta*, que também consistia em “uma prática particularmente viva, intensa, vigorosa, em todos os esforços de reforma que se opuseram à Igreja, às suas instituições” (FOUCAULT, 2009d, p. 169; 2010e, p. 195). Mais adiante, no mesmo curso, Foucault considera que a atitude crítica inerente ao ascetismo cristão nunca abdicou do princípio de obediência. Esta era uma síntese que o próprio Foucault afirma ser uma inovação da *contraconduta*

cristã, já que consegue conciliar a “experiência histórico-crítica” com o “princípio de obediência ao outro” (FOUCAULT, 2009d, p. 293; 2010e, p. 331).

Se forem unidos a atitude crítica com o princípio de obediência, é impossível que se tenha a contraconduta cristã como exemplo privilegiado para a problematização da subjetividade autônoma. O *ethos* da atitude crítica supera o escândalo da *bios* cínica porque produz outros modos de vida, outras formas de existência, sem romper com o princípio de obediência. A crítica caracteriza-se por questionar um modo de governo, um modo de ser conduzido, e não por buscar não ser governado, como bem ressaltado no texto *O que é a crítica?* (FOUCAULT, 2007a, p. 45).

O elogio que Foucault faz ao uso do termo *razönieren* por parte de Kant expressa bem o que aqui se apresenta. A grandeza da crítica está justamente em manter-se como peça de uma máquina, como um cidadão que paga seus impostos, oferece escolaridade aos filhos e busca a ajuda de serviços médicos quando julga necessário. Segundo Foucault, Kant não pede que se deixe de lado a vida em sociedade como forma de expressar uma crítica a ela, tampouco “pede que se pratique uma obediência cega e estúpida; mas que se faça da razão um uso adaptado a essas circunstâncias determinadas” (FOUCAULT, 2001a, p. 1.385; 2007a, p. 78).

Da mesma forma Foucault pensa o ascetismo. O ascetismo foi uma prática destinada a atacar o pastorado, pois era uma matriz de constituição de si e, ao mesmo tempo, era um componente do pastorado. Era,

simultaneamente, uma crítica obediente e uma forma de constituição da subjetividade não sujeitada.

A atitude crítica face ao poder deve contar com a vantagem positiva de “constituir grupos” que possam esboçar uma concorrência à atuação dos mecanismos subjetivantes. Por meio do exercício de algum tipo de pressão, por exemplo, às autoridades que oprimem seus governados, aqueles que agem criticamente podem proceder de maneira mais condizente com o aspecto positivo da atitude crítica. O exame crítico não terá um valor de liberação para a alma se a afasta de sua relação com o mundo no qual se encontra. A crítica terá a função de localizar novamente o indivíduo de acordo com as circunstâncias, compreendendo seu valor como cidadão, como membro de uma comunidade ou de uma família (FOUCAULT, 2001b, p. 285; 2009b, p. 287-288).

Obviamente, a crítica não exclui conflitos e enfrentamentos, como também não se pode opor crítica e transformação, pois “a crítica é o ‘ideal’ de transformação ‘real’”, conforme afirmado na entrevista *O que é importante pensar?* (FOUCAULT, 2001a, p. 999). Sua importância está em trabalhar na ordem da liberação da subjetividade, para operar as transformações de conduta.

4.3 EXEMPLOS E TRAJETÓRIA ASSINTÓTICA

Em sua inserção na tradição crítica, Foucault esclarece que não é suficiente analisar e identificar os limites estabelecidos à formação de uma subjetividade autônoma. É certo que a crítica é a análise dos limites e a reflexão sobre eles.

Contudo, se a questão kantiana era saber os limites que o conhecimento deveria renunciar a ultrapassar, parece-me [disse Foucault] que hoje a questão crítica deve ser convertida em questão positiva [...] Em suma, trata-se de transformar a crítica exercida sob a forma da limitação necessária em uma crítica prática sob a forma da transgressão possível (FOUCAULT, 2001a, p. 1.393; 2007a, p. 91).

Converter a crítica em uma questão positiva significa que é necessário propor uma alternativa para que se possa pensar a constituição da subjetividade não sujeitada. Depois de identificados os limites e após ter concluído quanto à necessidade de superá-los, falta apresentar uma proposta de como é possível conciliar crítica e constituição da subjetividade autônoma.

A primeira característica do *ethos*, tal como caracterizado por Foucault, é superar a “chantagem do Iluminismo” (FOUCAULT, 2001a, p. 1.390; 2007a, p. 87). E em que consistia essa chantagem para Foucault? Consistia em uma imposição binária, na qual ou o indivíduo aceitava a proposta do Iluminismo e, por conseguinte, suas posições doutrinárias, ou negava sua pertinência e

também seu conteúdo. Para Foucault é preciso escapar a esta chantagem e tomar a empresa do Iluminismo como um questionamento sobre o indivíduo em si mesmo e seu presente. Ao conceber o Iluminismo dessa maneira, a reflexão sobre a subjetividade autônoma estaria mais afinada com a atitude de Kant em seus escritos sobre a história.

Nas palavras de Foucault:

[...] estas pesquisas não estariam orientadas retrospectivamente por um 'núcleo essencial de racionalidade' que pode ser encontrado no Iluminismo e que teria que ser salvo a todo custo; elas [estas pesquisas] estarão orientadas aos 'limites atuais do necessário': isto é, àquilo que não é mais indispensável para a constituição de nós mesmos como sujeitos autônomos (FOUCAULT, 2001a, p. 1.391; 2007a, p. 88).

O que deve ser pensado é: qual é a herança ilustrada e qual é o vetor que abriu o Iluminismo, sob o qual se pode continuar pensando, fazendo ressurgir esse espírito crítico que se podia encontrar no Iluminismo e no modo da crítica kantiana? Segundo Foucault, é esta herança que vai permitir a manifestação de uma independência dos princípios doutrinários de Kant e a continuação da tradição crítica conforme aos desafios dos tempos atuais. Ser crítico implicará desprender-se das coerções conceituais e doutrinárias do Iluminismo para fazer ressurgir essa atitude crítica. Essa é a nova tarefa filosófica que se interroga pelos limites e pelas condições de possibilidade.

A crítica como atitude limite é localizar a análise de si e do presente nos limites estabelecidos pelos dispositivos de saber-poder. É pôr em perspectiva

toda essa trama por meio da reconstrução genealógica que mira para trás e tenta mostrar quais têm sido as condicionantes que levaram o indivíduo a ser o que é. Ou seja, ela mostra e pergunta-se, nessa ontologia do presente, por quem somos, mostrando quais têm sido os discursos, os saberes, as relações de poder e as formas de subjetividade que levaram a essa concretização histórica característica do Ocidente.

É possível observar, junto a Roberto Aramayo em sua obra *Crítica da razão ucrônica*, que “é um erro [...] pensar que os escritos de Kant sobre a história estão fora de uma [solução] moral pelo fato de seu horizonte utópico [...] ser um horizonte eminentemente [referido ao campo legal]” (ARAMAYO, 1992, p. 140). É por meio deles que Kant vislumbra um processo paulatino que passa pelo ajuste das liberdades exteriores no seio de uma sociedade visando, em última instância, à consecução da moralidade no proceder diário dos indivíduos.

Um conceito kantiano que pode ser útil à esta reflexão é o *exemplo*. Kant faz, na *Crítica da Razão Pura*, a seguinte afirmação:

Quem quisesse extrair da experiência os conceitos de virtude ou quisesse converter em modelo de fonte de conhecimento [...] o que apenas pode servir de exemplo [Beispiel] para um esclarecimento imperfeito, teria convertido a virtude num fantasma equívoco, variável consoante o tempo e as circunstâncias e mutável como regra. Em contrapartida, qualquer pessoa percebe que, se alguém lhe é apresentado como modelo de virtude, somente na sua própria cabeça possui sempre o verdadeiro original com o qual compara o pretense modelo e pelo qual unicamente o julga. Assim é a idéia de virtude, com referência à qual todos os objetivos possíveis da experiência podem servir como exemplo [Beispiele] (provas de que o que exige o conceito da razão é

em certa medida realizável), mas não como modelo [Urbilder] (KANT, 1997, p. 310; A 315/ B 371-372).

O *modelo* é uma ideia primordial da razão, que não tem referente na realidade material, mas que serve de parâmetro de comparação frente aos exemplos. Por seu caráter essencialmente ideal, que excluiu, portanto, toda materialidade, este conceito traz complicações à reflexão sobre a recepção de Foucault aos textos kantianos. Quanto ao *exemplo*, ele é algo que sinaliza para a possibilidade prática de uma conduta.

Na *Crítica da Razão Pura* Kant afirma que todas as experiências de virtude podem servir de modelo para apurar cada vez mais a mira no alvo almejado e iluminar o caminho para uma conduta reta (KANT, 1997, p. 308; A 311/B 367-368). É certo que, na obra de Kant, o modelo possui uma realidade prática de grandeza imensurável. Contudo, o simples fato de não haver um correspondente empírico para essa ideia não lhe tira o brilho nem a transforma em um sonho fugaz de um visionário. Ela desempenha um papel fundamental para a razão na medida em que corresponde ao padrão de avaliação, de aproximação ou afastamento, de toda perfeição moral, da qual não se tem nunca a medida exata (KANT, 1997, p. 310; A 315/B 372).

Kant salienta que mesmo os objetivos considerados mais inacessíveis na prática têm nessa ideia necessária da razão seu parâmetro de liberdade (KANT, 1997, p. 310; A 316/B 373). A dificuldade em alcançar tão longínquo objetivo não deve causar desânimo nem servir de pretexto para que se deixe de persegui-la, pois é justamente o fundamento e o “*maximum*” como um

arquétipo para [...] se aproximar cada vez mais da maior perfeição possível” (KANT, 1997, p.311; A 317/B 374).

Kant ressalta ainda que, independentemente do grau de sujeição em que se encontra o indivíduo, esse modelo nunca permite que se coloquem limites à sua realização. Esta consideração é pertinente porque se está lidando com a liberdade e desta não se pode duvidar no que tange a seu alcance e vigor, para superar obstáculos por mais difíceis que sejam.

Diferentemente de Foucault, para Kant os *exemplos* de virtude não podem ser erigidos a um patamar de máxima grandeza ou encarados como modelos. Eles são apenas ocorrências temporais e momentâneas que são avaliadas pelos modelos da razão postados em muito mais alto grau. Em termos kantianos, não é tendo os *exemplos* como parâmetro que o indivíduo conseguirá consumir os objetivos de uma conduta formada pela atitude crítica, mas sim fazendo a comparação entre os modelos da razão que são dados *a priori*, como frisa Edmilson Menezes (2000, p. 243).

Por ter um modelo pelo qual julgar os exemplos que se apresentam frente ao sujeito é que o indivíduo pode contar com uma progressiva aproximação a modos de vida pelos quais baliza sua conduta. Nesse contexto, os exemplos são ilustrações que servem para sensibilizar os sujeitos. Tais exemplos têm a serventia de poderem ser comparados e experimentados tendo em vista a progressiva melhora com o decorrer das experiências.

Não obstante, em *História e Esperança em Kant*, Edmilson Menezes esclarece que mesmo “o bom exemplo não deve servir de modelo, mas apenas

de prova” (MENEZES, 2000, p. 243). É possível fazer um paralelo com a Matemática que se utiliza de modelos e medidas que não se apresentam *in concreto* no mundo, mas que nem por isso devem deixar de ser utilizados. Não encontrar *exemplos* perfeitos na experiência não deve ser uma justificativa para que se deixe de almejá-los e persegui-los conforme o trabalho infinito da liberdade. Com base nesses argumentos, é pela constância de atitude que o indivíduo poderia aproximar-se cada vez mais daquele *ethos* fruto da atitude crítica.

O reconhecimento de que há muito por progredir na formação do *ethos* não pode gerar desânimo no momento de levar a cabo a atitude crítica. O ponto positivo do trabalho infinito de liberdade é que os *exemplos* frutos da atitude crítica podem chegar a afetar outras condutas. A atitude crítica, ao reconhecer suas atuais limitações, liberta o indivíduo de certos mecanismos de poder e propicia-lhe a esperança e a confiança para renovar sua conduta por meio da observância de outros exemplos dignos.

No alemão os termos *Exempel* e *Beispiel* são traduzidos igualmente para o português como *exemplo*. Edmilson Menezes auxilia a fazer uma diferenciação importante:

[...] o exemplo (*Exempel*) é um caso particular de uma regra prática, enquanto essa regra apresenta uma ação como praticável ou impraticável. Ao contrário, o exemplo (*Beispiel*) é somente o particular (*concretum*) representado como contido no universal segundo conceitos (*abstractum*) e não passa de uma expressão teórica de um conceito (MENEZES, 2000, p. 241, nota 114).

Diante desse esclarecimento, o *exemplo* (*Exempel*) considerado nestas reflexões é aquele que apresenta a possibilidade, mesmo que remota de uma ação ser levada a cabo.

Nas palavras de Roberto Aramayo (ARAMAYO, 1992, p. 94), a liberdade fruto da atitude crítica em Kant tem seu modelo em uma ideia da razão que deve ser seguida mesmo que assintoticamente⁶⁶. Com igual sentido, em seu texto *À paz perpétua*, Kant julga que apenas a aproximação a essa ideia seja possível (KANT, 1989, p. 44). Mesmo tendo que lidar com as dificuldades inerentes à constituição de um *ethos*, a certeza dessa aproximação continua.

De acordo com Gérard Raulet, em *Kant. História e cidadania*, esta certeza é melhor expressada em outro texto de Kant sobre a história, *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784), no qual o conjunto das ações entre os indivíduos pudesse ser explicado a partir de relações entre forças (RAULET, 1996, p. 39). Como explica Raulet, a partir dessa relação entre crítica e história Kant concede toda sua significação à ideia de uma lenta e progressiva aproximação a um fim visado – *zweckmässig* (RAULET, 1996, p. 38). Sob esse ponto de vista, a equação entre os *exemplos* e a liberdade pode alcançar bons resultados.

Um dos problemas fundamentais em *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* consiste em conceber a adaptação do homem

⁶⁶ O termo “assintótico” é emprestado da matemática e significa uma aproximação ao infinito entre uma linha reta e uma curva sem nunca chegarem a um encontro, mesmo considerando uma distância entre elas menor que toda quantidade finita determinada. As linhas assintóticas somente se tocam no indeterminado, sendo quase a perfeita expressão geométrica do efeito visual dos trilhos de uma linha ferroviária, essas paralelas que parecem juntar-se no horizonte, que se cruzam no infinito (ARAMAYO, 1992, p. 94).

ao homem no seio da organização social (RAULET, 1996, p. 38; PHILONENKO, 1986, p. 94). Por isso é importante que os exemplos sejam tomados criticamente segundo um uso heurístico. Este argumento torna possível falar da constituição de um *ethos* sem ferir o núcleo crítico que marca a filosofia kantiana ao relacioná-lo com os escritos sobre a história. Com efeito, um enfoque heurístico possibilita entrever nos exemplos, sem contudo estar fixo a eles, como um fim a ser consumado de forma inexorável (MORAIS, 2000, p. 607).

Vê-se que mediante as afetações decorrentes de cada jogo de forças, o único elemento que seria resistente seria a liberdade, desenvolvida por um processo de construção. A partir de uma série incessante de exercícios provindos da experiência, a razão afirmar-se-ia cada vez mais no que concerne à constituição de uma conduta autônoma. O resultado dessa atitude crítica seria um *ethos* que potencializa a riqueza do agir livre que é próprio dos seres humanos.

De acordo com Alexis Philonenko em seu livro *A teoria kantiana da história*, será a partir destes marcos que surge a possibilidade de “fazer novos esforços” para trazer à luz uma conduta que não seja resultado de um processo de sujeição em relação a uma autoridade (PHILONENKO, 1986, p. 95). Estes esforços são exercícios de si repetidos uma e outra vez, incessantemente. Assim, a possibilidade de efetivar uma conduta autônoma sempre estará posta, pois será um trabalho que levará o indivíduo a caminhos sempre novos.

Mesmo em um sistema crítico no qual as ideias da razão são circunscritas a um patamar de fé prática, como na obra de Kant, elas não são tidas como produtos arbitrários ou fantasiosos. Elas figuram como prognósticos conjecturais que podem servir de suporte às realidades a serem construídas. A coragem que necessita o indivíduo para sair de sua minoridade no uso do próprio entendimento tem nos *exemplos* algo que afeta sua conduta de forma marcante.

Ao diagnosticar que os diversos saberes científicos têm seus limites, o indivíduo pode começar a ultrapassar estes mesmos limites e começar a constituir uma conduta própria, autêntica e autônoma. Por trás dos limites dos saberes, sempre há novas possibilidades que podem ser concretizadas por um novo *ethos* (MORENTE, 1975, p. 131). Nos termos de Kant, o objetivo de constituir um *ethos* não pode ser “uma fantasia solta e desordenada, [mas deve ser estruturada] pela função da esperança” que vem pela observação dos exemplos (PHILONENKO, 1986, p. 111). Por meio da observação, o indivíduo será capaz de realizar a máxima liberdade possível.

Trabalhar para a constituição de um *ethos* nos termos da atitude crítica é “indicar a condição de possibilidade de uma realidade [e] mostrar a essência que lhe permite ascender ao real” (PHILONENKO, 1986, p. 114). Na ordem dessa problematização, a presença de uma *bios* ou de um *ethos* que sirva de *exemplo* possibilita “esperar consciente de si” e de suas possibilidades que tal empresa seja concretizada (PHILONENKO, 1986, p. 85).

No opúsculo *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, Kant deixa claro que aquilo que deve ser feito pelo indivíduo é trabalhar para o fomento de uma conduta autônoma e observar atentamente os exemplos que são construídos de maneira coerente por outros indivíduos (KANT, 2003, p. 9; A 394). O problema de como conceber um *ethos* em circunstâncias históricas advém do problema teórico de não saber exatamente o que é o homem, a pergunta transcendental por excelência (PHILONENKO, 1986, p. 96). Contudo, esta dificuldade teórica para Foucault resulta ser uma vantagem prática, já que permite ao indivíduo agir diante dos exemplos tomando-os como princípios reguladores que servem a uma trajetória.

Considerando a obra de Foucault, não fosse pelos exemplos da *bios* cínica e do *ethos* moderno, o trabalho infinito da liberdade careceria de marcos referenciais para sua realização. Como o exemplo da *bios* e do *ethos* estão inscritos na história, algo não transcendente portanto, é levando em consideração o trabalho infinito da liberdade que o indivíduo pode esperar a constituição de uma conduta autônoma.

Kant mesmo afirma que o indivíduo deve trabalhar [*arbeiten*] para ter uma vida digna de ser vivida (KANT, 2003, p. 7; A 391). O verbo derivado do termo “trabalho”, usado por Kant, é *herborarbeiten*. Este verbo tem um sentido de um trabalho progressivo, com vistas a um objetivo definido que está adiante e que não é de todo invisível. Significa que o indivíduo deve afrontar seus desafios com a coragem necessária, mobilizando-se para superá-los, com o fim de superar-se a si mesmo.

A importância dos *exemplos* pode ser melhor compreendida se forem consideradas as consequências de sua ausência. A nocividade de não contar com exemplos leva a uma consequência prejudicial para a humanidade: os indivíduos ficam desmotivados na busca e consecução de seus fins por enxergarem os fatos ocorridos e julgá-los como o único modo de proceder possível no mundo.

Nesta perspectiva, os escritos de Kant sobre a história cumprem no plano ético-político o papel de “estabelecer as condições de possibilidade para a meta prática que se persegue” (ARAMAYO, 1992, p. 181). Ainda que não sejam dotados de uma certeza no âmbito teórico, são reguladores no campo prático e completamente compatíveis com as ideias da razão, fazendo com que seja possível crer que não se persegue uma mera ilusão, mas se trabalha para um projeto realizável. A tarefa do indivíduo, como sujeito do devir histórico, é o desenvolvimento de uma conduta orientada a um melhor uso da razão, progredindo pouco a pouco e conscientemente por seu próprio esforço à consecução de um *ethos* (KANT, 2003, p. 10).

A proposta de que o trabalho infinito da liberdade pode ser baseado na observância de exemplos efetivos é interessante. Os *exemplos* são capazes de alterar a relação de forças que compõem determinado contexto. Por meio deste trabalho infinito é que será possível fazer da liberdade algo cada vez mais presente. Assim, os limites dessa busca e promoção devem ser delineados pela grandeza da liberdade, sempre usando *exemplos* para construir aquilo que está por vir (SILBER, 1959, p. 481-482; PHILONENKO, 1974, p. 454).

A atitude crítica pode ter como resultado que o indivíduo afirme “a força de sua liberdade [fazendo valer] a força de sua vontade” (RAULET, 1996, p. 37). Nessa perspectiva, a vida normalizada pode ser apreendida como falta de um treinamento da vontade, que somente é estabelecido via confrontação entre os indivíduos. Segundo Gérard Raulet, “o conceito central da Quarta Proposição [em *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*] é, com efeito, aquele da “resistência” [*Widerstand*]” (RAULET, 1996, p. 37-38). Por meio da resistência sustentada pela atitude crítica é que o indivíduo pode constituir sua conduta “através de um progressivo iluminar-se (*Aufklärung*), [e passar à formação] de um modo de pensar que pode transformar” uma conduta sujeitada em um *ethos* constituído de maneira autônoma (KANT, 2003, p. 9; A 393).

Contra qualquer tipo de comodidade, a atitude crítica impele o indivíduo a desenvolver sua liberdade sem a tutela de outrem. No contexto dos escritos de Kant sobre a história, a maior tarefa do indivíduo é que ele perceba sua condição de minoridade e não permaneça conformado frente aos desafios apresentados. As possibilidades originadas pelo exercício crítico da razão são algo que pode surpreender positivamente àquele que se atreve a pensar por si mesmo. Com a rotina desse processo, o indivíduo realiza sua liberdade e satisfaz sua necessidade de ensaios e treinamentos para atender seus objetivos.

Na obra *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, surge outra interessante afirmação de Kant. Ele expressa que a razão “não é pródiga no emprego dos meios para alcançar seus fins” (KANT,

1990, p. 72). Tanto na tradução francesa de Stéphane Piobetta⁶⁷ para esta passagem, quanto na tradução portuguesa de Ricardo Terra, são usados termos muito similares. Piobetta usa o verbo “atteindre” e Terra opta por “atingir” (KANT, 2003, p. 6). Contudo, na passagem em alemão, não há verbo referente nem à opção de Terra, nem à opção de Piobetta (KANT, 1964, p. 36; A 390).

Pensando na apropriação que Foucault faz de Kant, pode-se pensar que não se trata de atingir ou atender a determinados fins. Talvez seja questão de entrever nos exemplos disponíveis certo número de possibilidades em um trabalho sempre constante. Considerando a atitude crítica como um modo de formar uma conduta autônoma, o indivíduo poderia provar formas distintas de experiência e não viver uma vida normalizada. Diante do já exposto, é inesgotável a condição do indivíduo como fim em si mesmo. Aquele que faz uso da própria razão, dos sentimentos e dos saberes, de maneira crítica, nunca servirá apenas como meio.

Ainda em *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, Kant afirma que a liberdade necessita exercícios e tentativas para progredir de um degrau a outro (KANT, 2003, p. 5-6; A 389). Kant faz apelo à virtude para esboçar sua ideia de progresso e necessidade de considerá-la. Ir de um degrau a outro nada mais é do que a ultrapassagem dos próprios limites, antes postos por um diretor de consciência e aceitos pelo indivíduo. Novamente por meio das palavras de Alexis Philonenko, o que permite a Kant

⁶⁷ Esta foi a tradução usada por Foucault em suas pesquisas, conforme por ser atestado em FOUCAULT, 2001a, p. 431, nota.

admitir um progresso é a liberdade em si mesma (PHILONENKO, 1974, p. 447).

Mais adiante, ainda em *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, Kant dirá que o valor social do homem consiste no progressivo “iluminar-se (*Aufklärung*), a fundação de um modo de pensar” (KANT, 2003, p. 8-9; A 393). Com essas palavras é possível admitir que o próprio sentido da *Aufklärung* é essa constante transformação de si mesmo que tem na técnica o meio para a transformação do indivíduo em seu *ethos*. Entendida desse modo, a *Aufklärung* é intermediariamente técnica e essencialmente moral (PHILONENKO, 1974, p. 436).

Neste ponto é pertinente recuperar uma parte da reflexão aqui exposta sobre a *tekhne* em sua relação com a constituição da *bios*, no momento no qual se destacava que o contínuo cuidado de si deve ser em um sentido estocástico (*stochastiké*) (SELLARS, 2009, p. 45). Não se trata de uma atitude crítica que mira um ponto fixo como alvo a ser alcançado, como o concebia Kant ao relacionar seus escritos sobre a história e seu trabalho crítico.

Em Foucault, o uso das técnicas de si tem um caráter evidentemente probabilístico. Esta característica desafiante de não garantir que o indivíduo consiga, realmente, constituir um *ethos* mediante a atitude crítica, é que demonstra o verdadeiro valor daquele que tem a coragem de servir-se de seu próprio entendimento.

O sentido estocástico (probabilístico) evidencia que o resultado da ação não depende somente daquele que a pratica, pois está sujeita à influência de

fatores externos. A eficácia da técnica está condicionada a circunstâncias que variam independentemente da vontade do indivíduo. Para Foucault, “a crítica é um instrumento, meio de um porvir ou de uma verdade que ela mesma não saberá e não será, é um olhar sobre um domínio que se quer fiscalizar e cuja lei não é capaz de estabelecer” (FOUCAULT, 2007a, p. 5).

O indivíduo sempre deve exercer um trabalho sobre si mesmo, mas deve estar consciente de que a sucessão dos fatos nesta dinâmica torna sua trajetória incerta, susceptível a desvios ou até mesmo infortúnios. É com o sentido estocástico que se pode compreender melhor a interação do indivíduo com os saberes e mecanismos que podem ser predominantes na constituição de sua subjetividade.

Deste modo, todo o conhecimento que o sujeito pudesse adquirir estava mais voltado para a modificação crítica de sua conduta, mediante a transformação de hábitos e crenças. A contraconduta de fazer uso do próprio entendimento envolve diretamente a capacidade do indivíduo de aperfeiçoar a própria conduta. Em um duplo movimento de resistência e inovação, a atitude crítica permite ao sujeito desenvolver a capacidade de um *ethos*.

Vê-se em Foucault que a problematização sobre a *tekhne* é associada ao trabalho infinito da liberdade. O progressivo iluminar-se de Kant, concebido como uma trajetória assintótica, é o constante trabalhar de *ethos* que necessita de *exemplos*, mas que não se fixa neles e pode abandoná-los conforme a variação de cada contexto. Nestes termos, a crítica deixa de ser uma atividade meramente especulativa e passa a ser concebida mais como um exercício de

si. É a partir da problematização da *tekhnē* que Foucault coloca a importância de pensar a relação subalterna que o conhecimento deve ter em relação ao indivíduo que dele faz uso. Somente assim é possível constituir um *ethos* que limita os processos de subjetivação presentes nas relações entre saber e poder, que tentam influenciar na formação de subjetividades sujeitadas.

Da mesma maneira que Kant impôs limites ao conhecimento e traçou um método para o uso legítimo da razão, o trabalho filosófico de Foucault pode ser lido como a exposição dos limites do conhecimento, segundo sua emergência histórica, focando também em sua finalidade no que concerne à relação com as instâncias de poder.

5 CONCLUSÃO

Chegando ao final do presente trabalho, passaremos em revista alguns pontos importantes que serviram de marco para o desenvolvimento das investigações aqui explanadas.

O objetivo principal foi a problematização do cuidado de si sob o prisma da Filosofia crítica. Acompanhado Foucault em sua interpretação das práticas do cuidado de si, priorizamos a relação do método genealógico com a Filosofia crítica com vistas à construção da subjetividade autônoma. Disto decorreu que tanto a governamentalidade, como o poder pastoral, circunscritos a práticas biopolíticas do Estado e da Igreja, são conceitos estreitamente relacionados à produção de subjetividades sujeitadas. No auge deste movimento dialético, a análise do cuidado de si aparece como um estudo genealógico de uma determinada prática ética e forma de subjetivação. Simultaneamente, visa à formar uma subjetividade autônoma em que se articula a tensão da anatopolítica e da biopolítica com o método da filosofia crítica.

Todos os desenvolvimentos pormenorizados em torno da história da sexualidade, como uma história dos modos pelos quais o sujeito se constitui a si mesmo, mostram que ditas formas eram contingentes, variavam historicamente, e, por conseguinte, não expressavam nenhuma necessidade. Com isso, fica claro que os limites sob os quais haviam sido instituídas as condições de possibilidade do saber e do poder e a estruturação da subjetividade, que os três modos de subjetivação (poder pastoral, cuidado de si e crítica) que aparecem nessa narração genealógica, são contingentes e

variáveis. Os limites destes modos de subjetivação mostram-se em sua reconstrução ontológica como passíveis de serem alterados, a partir da fragilidade constitutiva claramente demarcada pela genealogia.

Era já pensando nos limites a serem ultrapassados que Foucault problematizava “algumas formas de racionalidade inscritas em práticas ou sistemas de práticas”, como forma de discernir certas relações de saber e poder que condicionavam a formação da subjetividade em determinados contextos (FOUCAULT, 1991b, p. 79).

A crítica que expusemos ao conceito de *apatheia* (2.1.3) utilizado por Foucault permitiu elucidar uma continuidade entre as práticas gregas-helênicas e cristãs do cuidado de si. Tomando por base os argumentos de Pierre Hadot, mostramos que a oposição que Foucault faz entre ambos os períodos do cuidado de si não é de todo sustentável.

A partir desta suposta cisão entre a *apatheia* antiga e a cristã, Foucault buscou relacionar a governamentalidade à pastoral cristã (2.2.2). Levando o indivíduo a dedicar-se à busca da verdade sobre si mesmo em outro mundo que não este, o indivíduo que renunciava a si mesmo também renunciava a este mundo e não era capaz de identificar a condição de sujeição na qual se encontrava.

A antinomia do jovem que trabalhamos anteriormente (3.1.2) dizia que o sujeito é um sujeito sujeitado somente na medida em que não adquire o estatuto de agente no que concerne ao uso de suas paixões. Ao tratar do *ethos* crítico e da atitude que lhe acompanha, defendemos que o indivíduo não terá

uma subjetividade sujeitada quando atue sobre sua própria subjetividade, cobrando dos dispositivos de saber-poder limitações mais explícitas e lidando com eles de maneira mais discricionária.

A *epimeleia ton allon* cristã foi caracterizada por Foucault mais como uma renúncia de si do que um domínio de si, como nos gregos e helenísticos. Entendemos que Foucault também tentou opor a ética cristã da carne à *tekhnē tou biou* dos gregos. Não obstante, mostramos que a superação de si como mote marcante do período helenístico do cuidado de si não coincidia com um domínio de si, mas com o conhecimento de si e sua própria salvação. Não se tratava de uma idade de ouro na formação do *eu*, como argumenta Foucault, porque ambas advêm de uma expansão do *eu* em direção ao universo, com o auxílio de Jean-Pierre Vernant (3.2.2).

A consequência direta que observamos ao optar por esta continuidade do cuidado de si nos três períodos assinalados por Foucault, é que o tipo de direção de consciência que seria apenas pertencente ao cristianismo, pode ser observado a partir dos trabalhos de Nikolas Rose em diversos ramos do conhecimento no Ocidente moderno (3.3.2). Argumentamos que, ao privilegiar o cuidado de si antigo como estratégia contra a normalização, Foucault não define a melhor alternativa para que o indivíduo possa efetivamente resistir aos processos normalizadores da biopolítica.

Em nossa leitura dos textos de Foucault, evidenciamos que o interesse dele pela tradição crítica surge ao mesmo tempo que seu interesse específico sobre a tradição cristã do cuidado de si. Argumentamos que Foucault não foi

totalmente alheio à contraconduta cristã como uma forma de resistência à normalização das condutas (4.1). A crítica, nos textos de Foucault, está essencialmente ligada à contraconduta cristã (4.2). Uma contraconduta que escapa dos processos subjetivantes dos mecanismos de poder e é capaz de constituir uma conduta autônoma.

A atitude crítica mencionada por Foucault é uma modalidade moderna de cuidado de si. Seu surgimento deve-se a Kant e seus escritos sobre história, quando este buscou refletir sobre si mesmo e sobre o mundo no qual vivia (4.3). Unindo o uso crítico da razão e a reflexão sobre seu entorno, Kant serviu de exemplo para Foucault. O mesmo tipo de exemplo que explicitamos ao tratar o cuidado de si sob o ângulo de uma trajetória assintótica (4.3).

A importância dessa noção de trajetória assintótica é poder conceber tanto os expoentes do cuidado de si antigo quanto os cristãos como exemplos a serem observados criticamente para a constituição da própria conduta. Observados e não copiados. Não são modelos perfeitos que se devem buscar. São formas singulares materializadas por práticas que respeitaram seu contexto e sua situação histórica.

Argumentamos em favor de uma atitude crítica que não leva o indivíduo a isolar-se como no caso dos cínicos. Uma atitude que se vincula aos distintos saberes que atuam nos modos de subjetivação e aprende a fazer uso deles para a constituição de sua conduta original e autônoma. Esta possibilidade advém da geração de variações no âmbito do desvelamento do caráter contingente das formas de subjetividade e pela ampliação do horizonte

possível de ditas formas. Isto permitiria alterar o resultado final dos processos de subjetivação, dado que mudaria a correlação de forças presentes em cada contexto.

Ao tentar iluminar o caráter construído e contingente da sexualidade, parece-nos que se pode ver a tentativa de mapear os limites em suas diferentes épocas. Com este ato, é pertinente conjecturar que Foucault aponta em direção às coordenadas úteis para a ultrapassagem desses mesmos limites. Ultrapassagem esta que sempre deve ser fruto de um trabalho contínuo e autônomo.

A ideia de que o indivíduo pode servir-se de si mesmo, com o uso de técnicas de si, significa que ele pode desprender-se de outras autoridades que seriam a Escritura, a medicina, a ciência, etc., e pensar por si mesmo. Significa não estar governado de certa maneira, nestas condições, deste modo. Não em termos absolutos, mas em termos relativos, percebendo bem quais as condições que regem nossa existência e que nos governam.

O fato de Foucault ser vacilante sobre a importância do ascetismo cristão para a atitude crítica é algo que nos gera certa curiosidade. Os Acampados de Wall Street ou de Barcelona são uma expressão de atitude crítica e um exemplo de vida como escândalo da verdade. Ocupam o espaço público não com um discurso, mas com uma prática que contraria a racionalidade do espaço público. Se forem tomados estes exemplos, o escândalo como forma de vida, o escândalo da verdade que ocupa o espaço público é sempre temporário, mesmo que seja absolutamente impactante. O

gesto cínico gera efeitos na conduta de outras pessoas e são esses efeitos que são buscados por Foucault ao vislumbrar a atitude crítica.

Nossas investigações futuras poderiam seguir o caminho da crítica de Hadot e Vernant ao trabalho de Foucault. Ambos são grandes conhecedores dos textos antigos e os pontos elucidados por eles abrem um caminho muito promissor para o diálogo com os textos de Foucault. Contudo, julgamos que nos falta o conhecimento necessário para tal empresa.

Outra trajetória de investigação poderia ser o estudo detalhado da ligação entre pastorado cristão e biopolítica. Neste ramo investigativo, poderíamos focar na relação entre a direção de consciência e as ciências modernas, como o faz Nikolas Rose. Não obstante, com base no argumento apresentado anteriormente sobre a relação direta desta temática com o cuidado de si antigo, não nos interessa tanto esta questão.

A inserção de Foucault na tradição crítica é o caminho que vamos seguir em nossas futuras investigações. Detalhar mais a relação entre contraconduta cristã e crítica é um ponto que nos interessa muito, porque entendemos que há alguns movimentos de contraconduta cristã que podem servir de material de análise. Como tratam de formar uma conduta autônoma? Como tratam de resistir aos processos normalizadores da sociedade moderna? Como se preocupam por si e pelo mundo em que vivem? Estes são pontos que julgamos ter certa condição de desenvolver futuramente.

Se lemos a obra de Foucault como uma ontologia do presente e de nós mesmos, encontramos na América Latina referentes importantes que também

tentaram fazer o mesmo a partir da realidade latino-americana. Filósofos como Franz Hinkelammert, Arturo Roig, Arturo Escobar, Leopoldo Zea, Ignacio Ellacuría, Enrique Dussel e Yamandú Acosta são expoentes de um conjunto de autores que tentaram e tentam promover a construção de um pensamento latino-americano identificado com os problemas de nosso continente.

Dos nomes citados acima, todos eles têm uma relação próxima com a tradição cristã. É esta corrente da tradição cristã que nos gera interesse, pois não se contenta com a simples repetição teórica dos clássicos europeus ou norte-americanos. Estes autores tentam ir além do estabelecido e constroem formulações teóricas com vistas a questões da realidade latino-americana; uma ontologia do presente latino-americano que deve ser feita e refeita constantemente, desde e para nossos povos.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. Cristianismo como religião: a vocação messiânica. In: **IHU on line**, 17 dez. 2010. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/index.php?option=com_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=28959>. Acesso em 23 mar. 2010.

_____. Da teologia política à teologia econômica. Entrevista com Giorgio Agamben. Tradução de Selvino Assmann. **Inthertesis**, v. 2, n. 2, p. 1-11, 2005.

_____. **El tiempo que resta** – comentario a la Carta a los romanos. Tradução de António Piñero Sáez. Madri: Trotta, 2006.

_____. **El reino y la Gloria**. Una genealogia teológica de la economía y del gobierno. Tradução de Flavia Costa, Edgardo Castro e Mercedes Ruvituso. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008.

ARAMAYO, Roberto. R. **Crítica de la razón ucrónica**. Madri: Tecnos, 1992.

_____. El “utopismo ucrónico” de la reflexion kantiana sobre la historia; **In Ideas para una hitoria universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia**. Tradução de Roberto Rodríguez Aramayo – 2ª ed -. Madri: Tecnos, 1994, p. IX-XLIV.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Tradução de Mario da Gama Kury – 3a. ed. Brasília: UNB, 1999.

_____. **Política**. Tradução de Mario da Gama Kury – 3a. ed. Brasília: UNB, 1997.

BERNAUER, James e CARRETTE, Jeremy. **Michel Foucault and Theology**. Burlington-EUA: Ashgate, 2004.

BROWN, Peter. The rise and function of the holy man in Late Antiquity. **The Journal of Roman Studies**. Cambridge, v. 61, p. 80-101, 1971

_____. Town, village and holy man: the case of Syria. In: **Assimilation et résistance à la culture Gréco-romaine dans le Monde Ancien. Travaux du Vie Congrès Internacional d’Etudes Classiques**. Paris : Belles Lettres, 1976, p. 213-220.

BURCHELL, Graham. Liberal government and techniques of the self. In: BARRY, Andrew; OSBORNE, Thomas; ROSE, Nikolas (Org.). **Foucault and political reason: liberalism, neo-liberalism and rationalities of government**. Chicago/Londres: The University of Chicago Press/UCL, 1996, p. 19-36.

_____. Peculiar interests: civil society and governing the system of natural liberty. In: BURCHELL, Graham; GORDON, Colin; MILLER, Peter (Org.). **The Foucault effect: studies en governmentality**. Chicago: University Press Chicago, 1991, p. 119-150.

BUTLER, Judith. Qu'est-ce que la Critique ? Essai sur la vertu selon Foucault. In : GRAJON, Marie-Christine (Org). **Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques**. Paris : Karthala, 2005, p. 75-101.

CANDIOTTO, Cesar. Ética e política em Michel Foucault. **Trans/Form/Ação**, v. 33, n. 2, p. 157-176, 2010b.

_____. **Foucault e a crítica da verdade**. Belo Horizonte/Curitiba: Autêntica/Champagnat, 2010a.

_____. Subjetividade e verdade no último Foucault. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 31, n. 1, p. 87-103, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732008000100005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 15 jun. 2010.

_____. Verdade, confissão e desejo em Foucault. **Revista Observaciones Filosóficas**, v. 3, n. 1, p. 1-17, 2007.

CAPUTO, John. On not knowing who we ar. Madness, Hermeneutics and the Night of Truth in Foucault. In: CAPUTO, John and YOUNT, Mark. **Foucault and the Critique of Institutions**. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1993, p. 233-262.

CASTEL-BOUCHOUCHI, Anissa. Foucault y la paradoja del platonismo. In: GROS, F. y Lévy, C. **Foucault y la filosofía antigua**. Tradução de Elena Marengo. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004, p. 147-162.

CASTRO, Edgardo. **Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2011a.

_____. Foucault, lector de Kant. In: **Una lectura de Kant: introducción a La antropología en sentido pragmático**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009, p. 9-29.

_____. **Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica**. La Plata-AR: UNIPE, 2011b.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **Historia de la gubernamentalidad. Razão de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2010.

CHADWICK, Henry. Philosophical tradition and the self. In: **Interpreting Late Antiquity**. Cambridge: Harvard University Press, 2001, p. 60-81.

CUNHA RIBEIRO, Luís Antônio. **Subjetividade, Economia e (Bio)Política**. Disponível em <www.cefysmdp.com.ar/mesas/2010/libertad/luisantoniocunharibeiro.doc>. Acesso em: 23 fev. 2011.

CUTRO, Antonella. **Technique et vie. Biopolitique et philosophie du bios dans la pensée de Michel Foucault**. Traduction par Claudine Rousseau. Paris : Harmattan, 2010.

CUTROFELLO, Andrew. Exomologesis and aesthetic reflection: Foucault's response to Habermas. In: BERNAUER, James ; CARRETTE, Jeremy (org.). **Michel Foucault and Theology: the politics of religious experience**. Hampshire: Ashgate, 2004, p. 157-169.

DAVIDSON, Arnold I. Ethics as ascetics: Foucault, the history of ethics and ancient thought. In: GUTTING, Gary (org.). **The Cambridge Companion to Foucault**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 115-140.

_____. Spiritual Exercises and Ancient Philosophy: An Introduction to Pierre Hadot. **Critical Inquiry**, n. 16, p. 475-482, 1990.

_____. Introduction: Pierre Hadot and the Spiritual Phenomenon of Ancient Philosophy. In: HADOT, Pierre. **Philosophy as a way life**. Malden-USA: Blackwell Publishing, 2011.

DELEUZE, G. **Foucault**. Traducción de José Vázquez Pérez. Buenos Aires: Paidós, 2008.

DECLARAÇÃO DA VIDA CISTERNENSE HODIERNA. Disponível em: <www.ocist.org>. Acesso em: 20 jun. 2009.

ÉVRARD, Franck. **Michel Foucault et l'histoire du sujet en Occident**. Paris : Bertrand-Lacoste, 1995.

EWALD, François. Anatomie et corps politiques. **Critique**. Paris, n. 343, p. 1228-1265, 1975.

FARHI NETO, Leon. **Biopolíticas: as formulações de Foucault**. Florianópolis: Cidade Futura, 2010.

FIMIANI, M. **Erótica y retórica. Foucault y la lucha por el reconocimiento**. Buenos Aires: Herramienta, 2008.

_____. "O verdadeiro amor e o cuidado comum do mundo". In: GROS, Frédéric (Org.). **Foucault: a coragem da verdade**. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2004, p. 89-128.

FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Tradução Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Moraes. Rio de Janeiro: PUC-RJ/NAU Editora, 2003.

_____. **Dits et Écrits II – 1976-1988**. Paris : Quarto Gallimard, 2001a.

_____. **Do governo dos vivos. Curso no Collège de France 1979-1980 (excertos)**. Tradução, transcrição, notas e apresentação de Nildo Avelino. Rio de Janeiro: Achiamé, 2010d.

_____. **El coraje de la verdade. El gobierno de si y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)**. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010e.

_____. **El nacimiento de la clínica – una arqueología de la mirada médica.** Traducción de Francisca Perujo – 2ª. ed. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2011.

_____. El sujeto y el poder. In: DREYFUS, Hubert L. e RABINOW, Paul. **Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica.** Tradução de Rogelio C. Paredes. Buenos Aires: Nueva Visión, 2001, p. 241-259.

_____. Governmentality. In: BURCHELL, Graham; GORDON, Colin; MILLER, Peter (Org.). **The Foucault effect: studies in governmentality.** Chicago: University Press Chicago, 1991, p. 87-104.

_____. **Historia de la sexualidad I : la voluntad de saber.** Traducción de Ulises Guñazú. Buenos Aires : Siglo XXI, 2010c.

_____. **Historie de la sexualité I : la volonté de savoir.** Paris : Gallimard, 1976.

_____. **Historia da sexualidad II – El uso de los placeres – 2ª. ed.** Traducción de Soler Martí. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008b.

_____. **Histoire de la sexualité II – L’usage des plaisirs.** Paris: Galimard, 1984b.

_____. **Historia da sexualidad III – La inquietud de si – 2ª. ed.** Traducción de Tomás Segovia. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010b.

_____. **Histoire de la sexualité III – Le souci de soi.** Paris: Galimard, 1984a.

_____. **Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1976.** Paris : Gallimard, 1997.

_____. **La hermenéutica del sujeto.** Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2009b.

_____. **Le Courage de la Vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1984).** Paris : Gallimard, 2009d.

_____. **L’herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982.** Paris: Gallimard, 2001b.

_____. **Los anormales.** Curso en el Collège de France 1974-1975. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008a.

_____. **Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979.** Paris : Gallimard, 2004b.

_____. **Obras esenciales.** Traducción de Angé Gabilondo. Barcelona: Paidós, 2010a.

_____. **Omnes et singulatim – para uma crítica da razão política.** Tradução de Selvino J. Assmann. Florianópolis: Nephelibata, 2006.

_____. Questions of Method. In: BURCHELL, Graham; GORDON, Colin; MILLER, Peter (Org.). **The Foucault effect: studies in governmentality**. Chicago: University Press Chicago, 1991, p. 73-86.

_____. **Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France 1977-1978**. Paris : Gallimard, 2004a.

_____. **Seguridad, Territorio, Población. Curso en el Collège de France 1977-1978**. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007b.

_____. Sobre la genealogía de la ética. In: DREYFUS, Hubert e RABINOW, Paul. **Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica**. Tradução de Rogelio C. Paredes. Buenos Aires: Nueva Visión, 2001, p. 261-286.

_____. **Sobre la Ilustración** – 2a ed. Traducción de Javier de la Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campillo. Madrid : Tecnos, 2007.

_____. **Surveiller et punir**. Paris: Gallimard, 1975.

_____. **Una lectura de Kant: introducción a La antropología en sentido pragmático**. Tradução de Ariel Dillon. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009a.

_____. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramallete. 36. ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2009c.

FUGGLE, Sophie. Excavating Government: Giorgio Agamben's archaeological. **Foucault Studies**. Frederiksberg-DK, n. 7, p. 81-98, 2009.

GOODCHILD, **The Exceptional Political Theology of Saint Paul**. Disponível em <http://theologyphilosophycentre.co.uk/online-papers/> . Acesso em: 25 Jun. 2010.

GORDON, Colin. Governmental rationality: an introduction. In: BURCHELL, Graham; GORDON, Colin; MILLER, Peter (Org.). **The Foucault effect: studies in governmentality**. Chicago: University Press Chicago, 1991, p. 1-51.

GROS, Frédéric. A parrhesia em Foucault (1982-1984). In: GROS, Frédéric. **Foucault: a coragem da verdade**. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

_____. **Michel Foucault**. Traducción de Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

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

_____. **What is ancient philosophy?** Translated by Michel Chase. Cambridge/London: Harvard University Press, 2004.

HIGUERA, Javier. Estudio preliminar. In: **Sobre la Ilustración** – 2a ed. Traducción de Javier de la Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campillo. Madrid : Tecnos, 2007, p. IX-LXIV.

JACARANDÁ, Rodolfo de Freitas. Michel Foucault e o espaço do mundo – a ética do cuidado de si como prática da liberdade. **Phrónesis**, v. 6, nº 1, p. 223-241, jan/jul 2004.

JAEGER, Werner. **Paideia : a formação do homem grego**. Tradução de Artur M. Parreira – 3ª. ed. – São Paulo: Martins Fontes, 1994.

KANT, Immanuel. **À paz perpétua**. Tradução de Marco A. Zingano. – São Paulo: L&PM Editores S/A, 1989.

_____. **Crítica da razão pura**. Tradução, introdução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira - 4ª ed -. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

_____. **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Tradução de Rodrigo Naves, Ricardo R. Terra. –2ªed. – São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Idée d'une hoire universelle au point de vue cosmopolitique*. In : Kant – **Opuscules sur l'histoire**. Traduction de Stéphane Piobetta. Paris: Flammarion, 1990, p. 69-89.

_____. **Immanuel Kant: Werke**. Berlin: Directmedia Publishing GmbH, 2009. 1 CD-ROM.

_____. **Werke**. Frankfurt: Shurkamp Verlag, 1956 - 1964.

KOOPMAN, Colin. Historical Critique or Transcendental Critique in Foucault. **Foucault Studies**. Frederiksberg-DK, n. 8, p. 100-121, feb 2010.

LEFEBVRE, René. **Platón, filósofo del placer**. Tradução de Marisa G. Divenosa. Buenos Aires: Biblos, 2011.

LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián. El estatuto jurídico de las reglas monásticas y sus proyecciones en la filosofía política moderna. **Actas de las V Jornadas de Filosofía Medieval. Reflexiones de hoy motivadas por el pensamiento de ayer**. Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2010, p. 1-12.

_____. **La comunidad de los espectros I**. Antropotecnia. Buenos Aires: Miño y Dávilla, 2010.

MENEZES, Edmilson. **História e Esperança em Kant**. São Cristóvão, SE: EdUFS / Fundação Oviêdo Teixeira, 2000.

MORAIS, Marceline. La vocation pédagogique de l'histoire chez Kant et son horizon cosmopolitique. **Arquivos de Philosophie**, Paris, v. 66, n. 4, p. 603-633, 2000.

MORENTE, M. G. **La Filosofía de Kant**. Madrid: Espasa-Calpe, 1975.

NUSSBAUM, Martha C. **La terapia del deseo – Teoría y práctica en la ética helenística**. Tradução de Miguel Candel. Barcelona: Paidós, 2003.

ORTEGA, Francisco. **Amizade e estética da existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

PHILONENKO, Alexis. **La théorie kantienne de l'histoire**. Paris: Vrin, 1986.

_____. L'idée de progrès chez Kant. **Revue de Métaphysique et de Morale**, Paris, v. 79, n. 4, p. 433-456, 1974.

POTTE-BONNEVILLE, M. **Michel Foucault, la inquietud de la historia**. Traducción de Hilda H. García. Buenos Aires: Manantial, 2007.

PRADEAU, Jean-François. O sujeito antigo de uma ética moderna. In: GROS, Frédéric (Org.). **Foucault: a coragem da verdade**. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

RAULET, G. **Kant – Histoire et Cioyenneté**. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga, v. III**. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994.

REGRA DE SÃO BENTO. Disponível em: <www.ocist.org>. Acesso em: 20 jun. 2009.

ROSE, Nikolas. Governing “advanced” liberal democracies. In: BARRY, Andrew; OSBORNE, Thomas; ROSE, Nikolas (Org.). **Foucault and political reason: liberalism, neo-liberalism and rationalities of government**. Chicago/Londres: The University of Chicago Press/UCL, 1996, p. 37-64.

_____. **Governing the soul: The shaping of the private self**. 2a. ed. London/New York: Free Association Books, 1999.

_____. **Inventing our selves: Psychology, power and personhood**. Londres: Cambridge University Press, 1998.

SAUQUILLO, Julián. La radicalización del uso público de la razón (Foucault, lector de Kant). **Daimon. Revista de Filosofía**, Murcia-ES, nº 33, p. 167-185, sep-dic. 2004.

SCHMID, Wilhelm. **En busca de un nuevo arte de vivir**. Tradução de Germán Cano. Barcelona: Pré-textos, 2002.

SELLARS, John. **The art of living. The stoics on the nature and function of Philosophy** – 2a. ed. Londres: Bristol Classical Press, 2009.

SENELLART, Michel. A crítica da razão governamental em Michel Foucault. **Tempo Social**. São Paulo, v. 7, n. 1-2, p. 1-14, out. 1995.

_____. La práctica de la dirección de conciencia. In: GROS, F. y Lévy, C. **Foucault y la filosofía antigua**. Tradução de Elena Marengo. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004, p. 129-146.

_____. Situación de los cursos. In: **Seguridad, Territorio, Población**. Curso no Collège de France 1977-1978. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Econômica, 2007, p. 417-453.

_____. Situation des cours. In: **Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France 1977-1978**. Paris : Gallimard, 2004, p. 379-411.

SILBER, John R. Kant's conception of the highest good as immanent and transcendent. **Philosophical Review**, Texas, v. 68, n. 4, p. 469-492, 1959.

STROUMSA, Gedaliahu G. *Caro salutis cardo*: Shaping the Person in Early Christian Thought. **History of Religions**, Chicago, v. 30, n. 1, p. 25-50, 1990.

TAUBES, Jacob. **Escatología occidental**. Tradução de Carola Pivetta. Buenos Aires: Miño y Dávilla, 2010.

_____. **La teología política de Pablo**; traducción de Miguel García-Baró. Madrid: Trotta, 2007.

TEUBER, Bernhard. Chair, ascèse et allégorie sur la généalogie chrétienne du sujet désirant selon Michel Foucault. **Vigiliae Christianae**, Amsterdã, v. 48, n. 4, p. 367-384, 1994.

URE, Michel. Senecan moods: Foucault and Nietzsche on the art of the self. **Foucault Studies**. Frederiksberg-DK, n. 4, p. 19-52, 2007.

VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. Cómo Hacer Cosas con Foucault. **Revista de Filosofía Er**. Barcelona-ES, n. 28, p. 71-86, 2000.

VERGER, Jacques. **Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII**. Bauru/SP: EDUSC, 2001.

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

VISKER, Rudi. **Michel Foucault. Genealogy as Critique**. Tradução de Chris Turner. Londres: Verso, 1995.

WILSON, Walter T. Sin as sex and sex with sin : the anthropology of James 1 :12-15. **The Harvard Theological Review**. Londres, v. 95, n. 2, p. 147-168, apr. 2002.

YATES, Christopher. Stations of the Self: Aesthetics and Ascetics in Foucault's Conversion Narrative. **Foucault Studies**. Frederiksberg-DK, n. 8, p. 78-99, feb 2010.