

João R. Barros II

---

Poder pastoral e  
cuidado de si em

FOUCAULT



EDUNILA

JOÃO R. BARROS II

# Poder pastoral e cuidado de si em Foucault

Foz do Iguaçu, Paraná, Brasil

**EDUNILA**

Editora da  
Universidade Federal da  
Integração Latino-Americana

2020

---

**Catálogo na Publicação (CIP)**

---

B277p                      Barros II, João R.  
Poder pastoral e cuidado de si em Foucault/ João Roberto Barros II. Foz do Iguaçu: EDUNILA, 2020.

98 p.

ISBN: 978-65-86342-11-6

1. Filosofia. 2. Foucault, Michel – 1926-1984. 2. Poder Pastoral. 3. Poder (Filosofia). 4. Ciência Política. I. Barros II, João Roberto. II. Título.

CDU 1:32

---

Catálogo na fonte: Bibliotecário Leonel Gandi dos Santos CRB 11/753

Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei nº 9.610, de 19 de fevereiro de 1998. É proibida a reprodução total ou parcial por quaisquer meios sem autorização prévia, por escrito, da editora. Direitos adquiridos pela EDUNILA – Editora Universitária.

EDUNILA – Editora Universitária  
Av. Tancredo Neves, 6731 – Bloco 4  
Caixa Postal 2044  
Foz do Iguaçu – PR – Brasil  
CEP 85867-970  
Fones: +55 (45) 3529-2749 | 3529-2770 | 3529-2788  
editora@unila.edu.br  
www.unila.edu.br/editora

Editora associada à



Associação Brasileira  
das Editoras Universitárias

# UNIVERSIDADE FEDERAL DA INTEGRAÇÃO LATINO-AMERICANA

Gleisson Pereira de Brito *Reitor*  
Luis Evelio Garcia Acevedo *Vice-reitor*

## EDUNILA – EDITORA UNIVERSITÁRIA

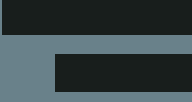
Mario René Rodríguez Torres *Coordenador-geral*  
Edson Carlos Thomas *Administrador*  
Francieli Padilha B. Costa *Programadora visual*  
Leonel Gandi dos Santos *Bibliotecário-documentalista*  
Natalia de Almeida Velozo *Revisora de textos*  
Nelson Figueira Sobrinho *Editor de publicações*  
Ricardo Fernando da Silva Ramos *Assistente em administração*

## CONSELHO EDITORIAL

Mario René Rodríguez Torres *Coordenador da Editora Universitária*  
Natalia de Almeida Velozo *Representante da Coordenação Executiva*  
Elaine Aparecida Lima *Representante dos técnico-  
administrativos em educação da UNILA*  
Yuli Andrea Ruiz Aguilar *Representante dos discentes da UNILA*  
Ulises Bobadilla Guadalupe *Instituto Latino-Americano de Tecnologia,  
Infraestrutura e Território (ILATIT – UNILA)*  
Laura Márcia Luiza Ferreira *Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e  
História (ILAACH – UNILA)*  
Marcela Boroski *Instituto Latino-Americano de Ciências da Vida  
e da Natureza (ILACVN – UNILA)*  
Debbie Guerra *Universidad Austral de Chile*  
Norma Hilgert *Universidad Nacional de Misiones (Argentina)*  
María Constantina Caputo *Universidade Federal da Bahia (UFBA)*  
Daniela Birman *Universidade Estadual de Campinas  
(Unicamp)*

## EQUIPE EDITORIAL

Natalia de Almeida Velozo *Revisão de textos*  
Lucas Giron [Tikinet] *Revisão de textos*  
Francieli Padilha B. Costa *Projeto gráfico, capa e diagramação*  
Leonel Gandi dos Santos *Normalização bibliográfica*



Dedico esse livro a minha esposa Graciela e minha filha Maia.  
Que elas possam conviver com um cristianismo que não  
compactue com a violência ou com a insensibilidade social.

# AGRADECIMENTOS

Agradeço aos professores doutores Castor Ruiz, Fabián Ludueña e Selvino Assmann (*in memoriam*), por serem mestres e compartilharem seus conhecimentos durante esse processo.

Ao professor doutor Luís Felipe B. Ribeiro, cujas aulas sempre me inspiraram e animaram a voltar aos textos antigos.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) e ao programa de Pós-Graduação (PPG) em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), que proporcionaram a realização de parte da pesquisa aqui apresentada.

Ao Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet – Argentina) e à Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade de Buenos Aires (UBA), por proporcionarem uma oportunidade ímpar de complementar meus estudos naquele país.

À Deus, pelo infinito amor.

Até aqui o Senhor nos ajudou (1Sm 7.12).

# SUMÁRIO

Prefácio: a leitura crítica do presente .....	8
Introdução .....	11
1 Governamentalidade e poder pastoral.....	17
1.1 Governo pastoral e população: eixos da governamentalidade.....	19
1.1.1 População: para além do modelo de soberania.....	20
1.1.2 Pastorado cristão: salvação, sexualidade e <i>apátheia</i> .....	23
1.1.3 Crítica ao conceito de <i>apátheia</i> em Foucault .....	31
1.2 <i>Epimeleia ton allon</i> cristã: do indivíduo cuidado pelos outros .....	35
1.2.1 Confissão e escrita de si .....	36
1.2.2 <i>Paroikias</i> cristãs e a negação da pólis: biopolítica e pastorado cristão.....	43
1.2.3 Ética cristã da carne e <i>epimeleia ton allon</i> .....	51
1.2.4 Penitência e obediência .....	53
2 <i>Epimeleia heautou</i> : ponto de contato entre governo de si e governo dos outros.....	56
2.1 <i>Epimeleia heautou</i> socrático-platônica: estética da existência como estratégia contra a normalização .....	58
2.1.1 Cuidado de si: relação com a verdade e governo de si.....	58
2.1.2 A relação entre eros e verdade: prática do cuidado de si no <i>oikos</i> e na pólis .....	65
2.2 <i>Epimeleia heautou</i> helenística: autofinalização e superação de si .....	70
2.2.1 A universalização da <i>epimeleia heautou</i> .....	71
2.2.2 Superação de si: conhecimento de si e busca da salvação .....	73
2.3 Direção de consciência: um ocidente pastoral?.....	79
2.3.1 A direção de consciência na confissão cristã .....	79
2.3.2 O governo pastoral característico do ocidente .....	83
Conclusão .....	89
Referências.....	93



# PREFÁCIO

## A leitura crítica do presente

A filosofia sempre se confronta com seu presente. Por mais que olhe para os clássicos, as interrogações que estimulam o pensamento filosófico ecoam do presente. Por sua vez, uma leitura crítica do presente exige um estudo genealógico de nossas práticas discursivas. Sem a genealogia das práticas, deslizaríamos para um idealismo ativista, que com facilidade desorientará a nossa compreensão da realidade e confundirá o desenho de alternativas possíveis. Foucault (2007, p. 69) dizia que a filosofia tinha como tarefa “fazer uma ontologia do presente”.

Nosso presente interpela-nos continuamente a respeito dos modelos de poder que a modernidade constituiu. Ao longo do último século surgiram, de uma perspectiva crítica, vários intentos interpretativos do poder moderno. É possível rastejar em muitos deles contribuições valiosas, que num diálogo fecundo vão nos permitindo construir uma espécie de visão caleidoscópica do poder moderno. Uma das perspectivas mais instigantes e fecundas a respeito da genealogia dos dispositivos modernos de poder foi elaborada por Foucault, que enunciou a hipótese de que a chave heurística do poder moderno era a governamentalidade.

As pesquisas de Foucault mostraram que a inteligibilidade do poder moderno e o desenvolvimento dos dispositivos de governo das pessoas são concomitantes. A governamentalização é um tipo de poder mais sofisticado que a simples dominação, pois parte do pressuposto de que o poder há de respeitar a liberdade “natural” dos indivíduos. Contudo, o exercício do poder não poderia se limitar, simplesmente, a esperar pelos resultados desse “livre” exercício das vontades individuais. A questão central que articula o conjunto sofisticado dos dispositivos modernos de poder é: como governar a liberdade sem negá-la? Essa questão aparece de forma débil nos tratados sobre o governo do século XVI e reaparece de modo mais contundente nos tratados de economia política dos séculos XVII a XIX, tornando-se a espinha dorsal da inumerável proliferação de dispositivos de controle de comportamentos que atualmente invade a vida de todos os indivíduos.

A interpelação de nosso presente ressurgiu na forma de uma acelerada intensificação do controle da vida em todas as esferas do poder. Poder e controle tendem a se identificar cada vez mais e as novas tecnologias parecem avançar incansavelmente na procura de novos dispositivos de normatização e controle de condutas. Através deles os indivíduos se sujeitam de modo “voluntário” às instituições e, concomitantemente, suas atividades são controladas em escala capilar. O atual estágio de algoritmização da vida nada mais é que uma sequência do processo de intensificação da governamentalização das condutas. Ele governa pelo conhecimento minucioso das ações individuais, que permitem elaborar estratégias algorítmicas para atrair as vontades a uma submissão dócil e induzir novos desejos que orientarão novas tendências comportamentais.

Para compreender criticamente este panoptismo governamental da vida presente, faremos um estudo genealógico dos processos de governamentalização. Como a temática do governo tornou-se central para os dispositivos do poder moderno? Esta é a questão que guia a presente obra, *Poder Pastoral e Cuidado de Si em Foucault*. O autor, João Barros, enfrentou o desafio de percorrer a pesquisa genealógica

da governamentalização da vida desde as suas origens, tal como propõe Foucault. A imersão deste estudo na genealogia do poder pastoral tem por objetivo compreender como esse tipo de poder se vincula às técnicas de governamentalização da vida, próprias do poder moderno ocidental.

A pesquisa de João Barros já nos confronta com um primeiro paradoxo do poder pastoral, que será também um paradoxo do poder governamental. O poder pastoral caracteriza-se pelo cuidado dos outros, o qual muitas vezes é necessário porque o outro está numa situação de dependência. Contudo, o cuidado do outro, apesar de necessário em muitas ocasiões, tem como limite a autonomia do outro, em grego *autarkhía*. Ao cuidarmos do outro, não o deixamos desenvolver a sua capacidade de autogestão. Esta contradição se agudiza quando de forma estratégica e deliberada o cuidado é utilizado como meio de manter alguém sob o controle de seu cuidador. Neste caso, o cuidado se transforma num meio de governar a conduta do outro. Esta tensão paradoxal é inerente ao poder pastoral, que cuida e governa a conduta dos outros.

A presente obra nos conduz pelas trilhas da genealogia do poder pastoral, suas tensões e paradoxos, e nos mostra, nas trilhas de Foucault, que as práticas desse poder desdobraram-se, no século XVI, nas denominadas “artes de governo” e posteriormente no que viria a ser a razão de Estado. Deste modo, a genealogia do poder pastoral nos possibilita compreender criticamente as raízes de nossos dispositivos de governamentalização.

Uma visão ingênua, que não leva em conta a genealogia apresentada nesta obra, pensará que para se libertar dos dispositivos de governamentalização seria suficiente aboli-los de nossas instituições. As visões ingênuas conduzem a ativismos vazios, pois uma das questões que o estudo de Foucault nos apresenta, e que está muito bem recolhida na obra de João Barros, é que os dispositivos de governamentalização não são intrinsecamente bons ou maus, assim como o poder pastoral não é intrinsecamente bom ou mau. A governamentalização em muitas ocasiões se mostra eficiente e necessária. Por exemplo, pensemos nas campanhas de vacinação desenhadas para evitar que doenças prosperem, porque elas trazem prejuízos econômicos ao Estado. Podemos questionar o objetivo biopolítico que origina as práticas de vacinação, mas não negar que ela é positiva para as pessoas, independentemente dos interesses do Estado. Neste caso, como em muitos outros, as técnicas de governamentalização induzem as práticas da população, mas não são intrinsecamente perversas. Por este motivo, a neutralização da governamentalização não poderá ser feita simplesmente negando-a.

O grande desafio, inerente aos objetivos desta obra de João Barros, é conseguir, inicialmente, uma consciência crítica dos dispositivos de poder modernos, para, num segundo passo, elaborar linhas de fuga alternativas aos dispositivos de governamentalização que pretendem controlar para dominar.

Num outro movimento, a obra de João Barros apresenta a genealogia do cuidado de si, *epimeleia heautou*, da Grécia antiga, como uma prática que pretendia construir o autodomínio dos sujeitos (*enkrateia*). O cuidado de si, presente em todas as escolas filosóficas pós-socráticas, visava a ajudar as pessoas a esculpirem em si mesmas um modo de vida a partir do domínio de si, para não serem dominadas por outras influências. O grande dilema da liberdade antiga era que não existe maior escravo que aquele que é escravo de suas próprias paixões e não é capaz de dominar os instintos ou más influências que o condenam a ser destruído pelo vício. Esta tensão agonística perpassa a temática do cuidado de si com o intuito de produzir uma estratégia de poder sobre si. O cuidado de si é uma forma de adquirir um poder de si, para não ser conduzido pelos outros.

Como podemos perceber, o dilema inerente ao *epimeleia heautou* se contrapõe ao poder governamental. Se a herança pastoral desenvolvida pelos dispositivos de governamentalização modernos desenvolveu dispositivos para governar a conduta dos outros, a genealogia do cuidado de si conecta-se às práticas que, a modo de resistência, pretendem desenhar linhas de fuga dos dispositivos de controle.

A obra de João Barros, seguindo fiel as teses de Foucault, não oferece receitas fáceis para problemas complexos, senão que nos brinda o desafio de percorrer criticamente a genealogia de nosso presente, com intuito de instigar o leitor a avançar em novas alternativas para o presente.

**Castor Ruiz**

Doutor em Filosofia  
PPG Filosofia Unisinos

# INTRODUÇÃO

Não é tão difícil começar a escrever usando os conceitos de Michel Foucault (1926-1984). Difícil é fazê-lo com coerência, seja pelo caráter dinâmico dos conceitos, seja pela variedade de situações relacionadas a eles. No entanto, esperamos que nossa pesquisa possa ir ao encontro do chamado “elo perdido” da obra foucaultiana. Em 2002, Thomas Lemke sinalizava para esse elo perdido e o identificava com o problema do governo. Entre a genealogia do governo, dizia, e a genealogia do sujeito, há uma conexão ainda não explorada.

De um lado, há seu interesse em racionalidades políticas e na “genealogia do Estado”, que ele investiga em uma série de conferências, artigos e entrevistas. De outro, há uma concentração em questões éticas e na “genealogia do sujeito”, que é o tema de seu projeto de livro sobre a história da sexualidade. O “elo perdido” entre esses dois interesses de pesquisa é o problema do governo. Trata-se de um elo porque Foucault utiliza-o justamente para analisar as conexões entre o que ele chamou de tecnologias de si e as tecnologias de dominação, a constituição do sujeito e a formação do Estado (LEMKE, 2017, p. 195).

Ainda desconhecido quando foram escritas essas palavras, muito material da obra de Foucault já foi publicado sobre esse tema. Contudo, parece-nos possível contribuir com a compreensão desse elo ainda pouco explorado pelos comentadores e estudiosos.

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.

Segundo Vázquez García (2000), existem duas maneiras de aproximação aos textos de Foucault: uma hermenêutica e uma com enfoque praxiológico. Esta é mais afim às ciências sociais, enquanto aquela é voltada à filosofia. Uma “aproximação hermenêutica” consiste na tentativa de decifrar os textos, estabelecer etapas em sua filosofia e convergências teóricas com outros autores (VÁZQUEZ GARCÍA, 2000, p. 72). A partir dessa perspectiva, interroga-se a contribuição foucaultiana buscando um sentido para sua obra, algo que teria pretendido 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 busca considerá-los como uma caixa de ferramentas ou um instrumental conceitual. Assim, 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. Pois não é possível alcançar uma compreensão mediana e sustentável dos conceitos que repousam na obra de Foucault sem um uso plausível e significativo deles, 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 que se deve desconsiderar qualquer praxiologia que se julgue autossuficiente.

Nestes termos, optou-se por situar a investigação em um ponto preferencialmente hermenêutico, complementado por algumas reflexões praxiológicas. Contudo, não estamos buscando um logos subjacente à obra, apenas temos o objetivo de desenvolver alguns pontos assinalados por Foucault e matizar alguns conceitos contidos em seus argumentos.

Mais especificamente no caso deste trabalho, o marco teórico está composto pelas investigações éticas e políticas de Foucault. Consiste mais precisamente na análise dos conceitos de poder pastoral e cuidado de si como categorias fundamentais para compreender a constituição das subjetividades sujeitadas no plano da governamentalidade.

De nenhuma maneira busca-se aqui decifrar a verdadeira natureza da obra de Foucault. O foco desta análise é motivado por uma questão que também foi importantíssima para o autor: a pergunta pelo presente. Este trabalho explora a reflexão ética e política do pensador como modo de compreender problemas que talvez ainda atravessem as sociedades ocidentais.

A proposta consiste em analisar livros, cursos, conferências e entrevistas legados por Foucault durante mais de três décadas, priorizando aquelas que contenham reflexões sobre o pastorado cristão e o cuidado de si. 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 transversal, com o propósito de salientar as conexões com outros textos clássicos, bem como a persistência de certas dinâmicas em diferentes épocas.

Foi concedida especial atenção às entrevistas, dado que são consideradas peças importantes em que o filósofo faz 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 e adoção de hipóteses. 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 eles, mas iluminar a atualidade do pensamento desse autor.

A partir dessa perspectiva, o modo como 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 futuro<sup>1</sup>, 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 categorias filosóficas trabalhadas por ele 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. Ele pretendia demonstrar que toda a naturalização em torno da sexualidade é artificial, uma construção cujo sentido é contingente.

---

1 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, Argentina.

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, tradução nossa).

Será priorizado o estudo de duas técnicas de si: o 1. exame de consciência e a 2. confissão. A escolha destas 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, ele 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 e 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 o terceiro volume da *História da Sexualidade* (FOUCAULT, 1984a, p. 79). 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, evitando, 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” desta (FOUCAULT, 1984a, p. 76, tradução nossa). Estes movimentos perturbadores da alma estavam relacionados a certa perturbação das paixões que impediam os indivíduos de progredirem no aperfeiçoamento moral (FOUCAULT, 1984a, p. 77, tradução nossa).

A prática do exame de consciência acarretava, não poucas vezes, outra técnica de si: 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. Este 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. Apontaremos como a direção de consciência pode ser vista como um ponto de conexão entre ética e filosofia política nos textos de Foucault.

A outra técnica de si que se encontra nos textos de Foucault e que será priorizada nesta pesquisa é a confissão, que 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, tradução nossa). 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. Ao extrair verdades do confessante, o confessor exercia poder sobre ele e o levava a criar 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, ele 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.

Essa sujeição 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.

Nesta empresa crítica dos modos de subjetivação, *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 o autor empreende sobre a noção de cuidado de si na Antiguidade e no cristianismo se deu porque ele considerava que por meio desse fenômeno cultural é possível compreender “nosso modo de ser de sujeitos modernos” (FOUCAULT, 2001b, p. 11, tradução nossa). As técnicas de si funcionam neste contexto como práticas voluntárias por meio das quais estes sujeitos determinam para si mesmos regras de conduta, objetivando se transformarem. Ao estudar o uso das técnicas de si, o objetivo foi 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 compõem o presente trabalho, a primeira obra marcante é o curso ministrado no Collège de France, sob o título *Segurança, Território, População* (FOUCAULT, 2004b). A partir dela, problematiza-se a influência do pastorado cristão para a formação da governamentalidade, dando maior destaque à linha interpretativa de Giorgio Agamben. O estudo do pastorado cristão faz-se pertinente se se considera a prática do cuidado de si própria do cristianismo. Foucault (2004b) 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.

Enfatizaremos a relação entre o poder pastoral e a governamentalidade nos textos de Foucault, a qual 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, em que a construção da verdade sobre o sujeito joga um papel fundamental.

O cuidado de si próprio da tradição cristã, caracterizado por Foucault como *epimeleia ton allon*, era 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.

Com o auxílio de Edgard Castro (2009, p. 27), é possível ler a análise que Foucault empreende sobre as técnicas do cuidado de si como estando circunscritas na noção de prática, a qual permite a Foucault descrever formas de regularidade que não têm um caráter monolítico. Neste sentido, não há risco se tornarem universais, mas elas permitem ao autor descrever regularidades não diluídas na dispersão temporal.

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, a saber: a importância do cuidado de si para compreender a conexão entre genealogia e ética. Seja resgatado como prática para a construção da autonomia ética e atividade política, seja como técnica para a produção de uma subjetividade sujeitada no âmbito da governamentalidade, enfatizaremos a pertinência do cuidado de si para construir um elo entre ambas as fases do pensamento do autor.

Na segunda fase do trabalho, 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.

Será trabalhada também a formação da *bios* na Antiguidade, entendida como uma forma de resistência aos processos de sujeição. A relação consigo 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 modo muito positivo e constitutivo. 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 fez Foucault usando argumentos de Pierre Hadot, Jean-Pierre Vernant e Peter Brown. 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 numa perspectiva espiritual, na medida em que o sujeito que praticava o cuidado de si estaria mais voltado à 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, o sujeito era capaz de ter o domínio sobre si mesmo e figurar como ator político indispensável no mundo antigo.

Desta apreciação, desprende-se que o cuidado de si não visava tanto a uma autonomia baseada no bom uso das paixões e afirmação do *eu*, mas na 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 em que 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, a partir da semelhança entre ambas as formas do cuidado de si, será possível perceber as 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 sugestivamente pastoral. Esta proposta estará embasada na leitura da obra de Nikolas Rose.



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 sejam rastreadas, para que se possa entender a relação da reflexão sobre o poder como governo de condutas e a subsequente reflexão ética.

Será exposta, portanto, uma genealogia da ética que perpassa a 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 ao contexto cristão, agora sinalizando para um possível Ocidente pastoral.

Sem mais, consideramos que 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, assumindo o risco do erro. Assim, a utilização, a deformação e a ultrapassagem do limite podem ser consideradas foucaultianas (FOUCAULT, 2010a, p. 610).

# I GOVERNAMENTALIDADE E PODER PASTORAL

Segundo Bernauer e Carrette (2004, p. 2), 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”. De igual maneira, será possível perceber nos escritos de Foucault sobre Kant esta junção entre a preocupação por si mesmo e pelos seus limites ligada à preocupação pelo seu entorno.

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 será desenvolvida como contraponto à subjetividade autônoma constituída a partir do cuidado de si.

Durante o seminário *Segurança, Território, População*, Foucault menciona que a governamentalidade é constituída por um tripé: técnicas diplomático-militares, política e pastorado cristão (FOUCAULT, 2004b, p. 113, tradução nossa). Ele situa a importância de levar a cabo esta análise sobre o poder pastoral para “recuperar o pano de fundo da governamentalidade<sup>2</sup> que vai desenvolver-se a partir do século XVI” (FOUCAULT, 2004b, p. 219, tradução nossa). Esta análise sobre o pastorado cristão visava mostrar que as artes de governar surgidas na Modernidade articulavam o governo do indivíduo com o governo da população, tendo a produção da subjetividade como nexos.

Nos estudos de Foucault, a sexualidade é uma dimensão central da subjetividade. A biopolítica usa o prazer sexual para produzir a subjetividade. A *apátheia* cristã, tal como a entende Foucault, exerceu um papel fundamental na conexão entre o governo pastoral e o surgimento da governamentalidade. Entendida como recusa permanente aos prazeres da carne, ela possibilitava aos cristãos proceder a uma recusa total de si. Dita recusa, quando feita de maneira devida, possibilitaria ao fiel ser salvo por seu pastor. Este, no papel de confessor, usaria das técnicas de si para construir uma verdade sobre 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 sua diferença em relação à teoria da soberania. Considerados como população, o conjunto dos indivíduos não será mais concebido como um grupo de membros 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, coletiva ou singularmente, com o intuito de manejar sua conduta 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.

---

2 Sobre um interessante esclarecimento a respeito do uso do termo governamentalidade, remetemos a Candiotti (2010b, p. 160).

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 o governante poderá agir 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 *apátheia* 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 efetuado pelos outros (*epimeleia ton allon*), será, para Foucault, o ponto fundamental da negação da própria vida política do indivíduo.

Não obstante, apresentaremos uma crítica ao conceito de *apátheia* cristã em Foucault como forma de mostrar as limitações da relação exclusiva entre esta e o surgimento da governamentalidade. Também será proposta uma crítica à noção de carne apresentada por Foucault, traçando uma linha de continuidade entre a renúncia de si cristã, característica da *epimeleia ton allon*, e o cuidado de si greco-helenístico.

## 1.1 Governo pastoral e população: eixos da governamentalidade

Em 25 de janeiro de 1978, uma semana antes de mudar a trajetória de seu seminário *Segurança, Território, População*, e deter-se mais no tema da governamentalidade, Foucault aborda o conceito de população, ressaltando sua dupla face: um lado biológico – espécie humana; outro lado subjetivo, considerado público.

Esta mudança de curso não transmite a mensagem de que Foucault tenha desistido de analisar a população como público, considerando as opiniões e vontades dos indivíduos. 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 relacioná-lo com a formulação foucaultiana de poder pastoral. Nosso propósito é avançar na hipótese de que 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.

### 1.1.1 População: para além do modelo de soberania

No 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: a governamentalidade. Segundo ele, com a governamentalidade 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, a partir da percepção de que o princípio da soberania não era mais suficiente para garantir o poder do soberano sobre seus súditos, Foucault buscou complementá-lo com um modelo de governo inicialmente mais assimilado à Economia. A teoria da soberania lidava com a categoria “povo”, entendida como uma coleção de sujeitos jurídicos com uma vontade soberana. Diferentemente da população, tida como um conjunto de indivíduos suscetíveis às intervenções “meditadas e calculadas” por parte do governante (FOUCAULT, 2004b, p. 77, tradução nossa).

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, 2004b, p. 107, tradução nossa). Quantificando estas regularidades, o governo de marco econômico, que antes era próprio ao âmbito familiar, a partir do século XVIII 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 século 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, 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, 2004b, p. 111, tradução nossa).

Foucault não investe muitos esforços e muito espaço na investigação da primeira, 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, 2004b, p. 103, tradução nossa). 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, tradução nossa).

Nos últimos dois parágrafos lidos por Foucault na classe de 18 de janeiro de 1978, ele menciona pela primeira vez 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, 2004b, p. 50, tradução nossa)<sup>3</sup>. Ganhava 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 (2002, p. 54, tradução nossa), “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’”. 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.

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<sup>4</sup>. 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. O foco de sua atuação estaria na tentativa 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 levá-las a um fim oportuno, que era também a somatória de uma diversidade de fins, considerados como frutos dos “interesses” dos indivíduos em particular (FOUCAULT, 2004b, p. 109, tradução nossa). Neste ponto, esclarecemos que “coisas” era uma palavra usada tanto para homens como para 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, 2004b, p. 100, tradução nossa).

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.

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

4 Cabe fazer uma ressalva neste ponto. Estamos conscientes de que não se trata exclusivamente do incremento do poder do Estado. No curso *Nascimento da Biopolítica*, Foucault sublinha a importância do modelo empresarial próprio do neoliberalismo, argumentando que este também se vale dos desenvolvimentos da governamentalidade. Ou seja, também alguns atores do mercado, bem como da sociedade civil, são beneficiados por esse governo como condução de condutas.

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, 2004b, p. 98, tradução nossa).

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 delas 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, 2004b, p. 74, tradução nossa). 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. A dita produção do interesse coletivo está relacionada à concepção da população como público.

O público, noção capital no século XVIII, é a população considerada desde o ponto de vista de suas opiniões, suas maneiras de fazer, seus comportamentos, seus hábitos, seus temores, seus preconceitos, 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, 2004b, p. 77, tradução nossa).

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 – a governamentalidade –, usando de mecanismos de poder para um campo de novas realidades. Como bem ressalta Cesar Candiotti (2010a, p. 97), 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”.

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, tradução nossa). 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, tradução nossa).

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, tradução nossa).

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 *Em Defesa da Sociedade*. Aqui o poder disciplinar está localizado dentro de outro marco: a biopolítica. Assim é possível constatar-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, tradução nossa).

A análise do micropoder 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 micropoderes, 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, 2004a, p. 192, tradução nossa).

Nos 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 é aposta investigativa se pensarmos 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, tradução nossa).

Apesar da governamentalidade concernir à atuação do governo no domínio político, a noção de governo é basicamente entendida por Foucault como “conduta de conduta” (GORDON, 1991, p. 5, tradução nossa). Neste âmbito, o governo é uma relação do *eu* consigo mesmo e 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. 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, tradução nossa)<sup>5</sup>.

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

### 1.1.2 Pastorado cristão: salvação, sexualidade e apátheia

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 que sua argumentação resgata a metáfora do navio, presente em alguns escritos antigos<sup>6</sup>. Ele 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, 2004b, p. 108, tradução nossa). Contudo, é igualmente verdadeiro que justa-

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

6 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.



mente quando menciona a metáfora do navio, Foucault o faz usando também a metáfora da salvação. É preciso governar um navio visando à salvação tanto da própria embarcação quanto daquelas pessoas que estão dentro dela, mesmo que indiretamente (FOUCAULT, 2004b, p. 100, tradução nossa).

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 Contrarreforma (FOUCAULT, 2004b, p. 92, tradução nossa).

Durante algumas classes do curso de 1977-1978, Foucault se dedica à análise do poder pastoral e da figura do pastor, e à influência da matriz pastoral de poder sobre o poder político próprio da governamentalidade. Em alguns momentos, 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 nos dedicaremos em um primeiro momento.

[...] 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, 2004b, p. 130, tradução nossa)<sup>7</sup>.

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, 2004b, p. 131, tradução nossa). 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, o fornecimento da alimentação necessária à 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, 2004b, p. 130, tradução nossa).

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.

---

<sup>7</sup> 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, tradução nossa). Podemos perceber como a concepção de Foucault sobre o poder pastoral não é categórica.

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

Por um lado, o pastor recebe de Deus a incumbência de cuidar e velar pelo rebanho, 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 afastá-la 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, 2004b, p. 132, tradução nossa).

É verdade que Foucault atribui à economia um papel central para o estudo e a fundamentação do seu conceito de governamentalidade<sup>8</sup>. 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, busca-se focar a influência da pastoral cristã sobre a governamentalidade. Entendemos que 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 ao afirmar que o “pastorado cristão é o prelúdio da governamentalidade” (FOUCAULT, 2004b, p. 187, tradução nossa).

Em *Do Governo dos Vivos*, aula de 6 de junho de 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, 2012, p. 85, tradução nossa).

Uma retrospectiva da presente abordagem a respeito do pastorado cristão e sua influência sobre a governamentalidade em Foucault identifica dois pontos pelos quais o pastorado cristão se caracteriza, ressaltados por ele em seus estudos: 1. capacidade de proporcionar uma provisão material para o povo-rebanho; e 2. capacidade de proporcionar uma condução das condutas por meio de uma produção subjetiva que produz padrões de conduta de forma normalizadora. A este segundo ponto nos dedicaremos agora.

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 ante seus comandados se tiver o perfeito domínio de si; entendido como domínio sobre sua própria vontade e seus desejos.

8 Podemos averiguar a importância da Economia para a governamentalidade se observarmos o curso *Nascimento da Biopolítica* (1978-1979), ditado após *Segurança, Território, População*.

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, 2012, p. 73, tradução nossa). Durante este curso, Foucault retoma a análise das práticas confessionais e da *Regra de São Bento*, que iniciara no curso *Segurança, Território, População*. O 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 da subjetividade, 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 *apátheia* 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 *apátheia*. Nosso objetivo é problematizar a ruptura entre a *apátheia* antiga e a cristã, reivindicada por Foucault como forma de relacionar esta à especificidade do poder pastoral.

Quanto à apropriação que Foucault faz do conceito de *apátheia*, pode-se destacar inicialmente que, segundo Foucault, o bom governante necessita contar com três qualidades: “paciência, sabedoria e diligência” (FOUCAULT, 2004b, p. 103, tradução nossa)<sup>9</sup>. A sabedoria do bom governante corresponde ao conhecimento das “coisas”, cuja definição se mencionou anteriormente.

[...] disposição 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, 2004b, p. 103, tradução nossa).

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 século 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 desfrutava dos seus privilégios, para atuar como alguém que trabalhava para o bem comum, entendido como somatória dos interesses de seus súditos.

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, 2004b, p. 132, tradução nossa). Ele mesmo afirma, em *Omnes 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, 2001a, p. 966, grifo nosso)<sup>10</sup>.

9 Aqui Foucault faz uso do texto de Guillaume de La Pierre, *Le Miroir Politique* (1555).

10 Um exemplo paradigmático para Foucault é Moisés, que 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, tradução nossa).

Contudo, antes de dar sequência à questão do poder pastoral em Foucault, convém ressaltar que “o sexo” é justamente onde ele encontra esta conexão entre o biológico e o subjetivo no âmbito da governamentalidade. Isso porque ele foi classificado no primeiro volume da *História da Sexualidade* como o “coração deste problema econômico e político da população” (FOUCAULT, 1976, p. 36, tradução nossa). Tendo a população como foco e a sexualidade como dispositivo fundamental, a economia política própria da governamentalidade forma 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, tradução nossa). Em sua forma mais avançada de desenvolvimento, o Estado governamental 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, 2010, p. 93).

O mesmo tema é abordado 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, 2004b, p. 77, tradução nossa). 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, tradução nossa). Com este duplo impulso a governamentalidade se caracteriza sobretudo pela busca de um “*optimum*”, mascarado pelo “bem de todos” (FOUCAULT, 1976, p. 35, tradução nossa).

Partindo desta perspectiva, 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, tradução nossa). 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, tradução nossa). 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, tradução nossa). Esse desenvolvimento de saberes na Modernidade, sobre o qual discorreremos mais adiante, diz respeito à exigência técnica de fazer funcionar uma prática científica de modo que a confissão pudesse ser total (FOUCAULT, 1976, p. 66, tradução nossa). Somente mediante esses saberes o poder será capaz de alcançar a todos e cada um.

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 (governamentalidade) 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, tradução nossa).

É possível 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 subjetivo, o Estado governamental pôde exercer seu poder e fortalecer sua potência à medida que soube aperfeiçoar suas intervenções sobre a população e os indivíduos<sup>11</sup>.

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 à sua vontade e estar inteiramente tomado de uma forma extrema de *apátheia*, entendida como ausência de paixões.

Neste estágio de renúncia, é ele quem 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 lho havia confiado<sup>12</sup>. 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 ovelha<sup>13</sup> para salvar todo o rebanho e entregá-lo novamente a Deus<sup>14</sup>.

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, 2004b, p. 173, tradução nossa).

Neste caso, o pastor prefigura Jesus, o pastor supremo, porque este realizaria o sacrifício em nome de toda a humanidade. Este sacrifício agrada a 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, 2004b, p. 173, tradução nossa). O pastor deverá prestar contas de cada uma de suas ovelhas a Deus, não deixando escapar nenhum detalhe sequer. Neste ponto, Foucault faz uso da *Regra de São Bento*<sup>15</sup>:

11 Governo em Foucault é um termo amplo e abrangente, por isso podemos considerar que não somente o Estado tem objetivos biopolíticos. Não é nosso intuito obnubilar a conexão entre tecnologias de si e modelo empresarial. Em *Nascimento da Biopolítica*, Foucault volta a trabalhar a governamentalidade em um contexto mais amplo. Durante sua análise sobre o neoliberalismo, essa grade de racionalidade escapa ao escopo do Estado, sendo marcada pela matriz da empresa, atuando não tanto sobre os jogadores, mas sobre as regras do jogo. Se damos ênfase à governamentalidade e ao aumento da potência do Estado, é devido ao fato de essa reflexão estar muito próxima àquela sobre a razão de Estado, empreendida em *Segurança, Território, População*. Para uma análise da biopolítica usando predominantemente *Nascimento da Biopolítica*, remetemos a nosso texto *A Cidade Biopolítica: Dispositivos de Segurança, População e homo oeconomicus* (BARROSO, 2016).

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

13 Cf. Isaías 53:7.

14 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” (Isaías 53:6); cf. também Isaías 53:10.

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

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, [2000?], p. 16).

O pastor, então, está encarregado de exercer sobre suas ovelhas um poder muito particular, que se caracteriza pelo serviço e pelo sacrifício de si próprio, por meio de sua *apátheia*. Mediante “leis, regras, técnicas e procedimentos próprios”, o pastor deve empregar todos os meios necessários para efetuar um perfeito cuidado de suas ovelhas (FOUCAULT, 2004b, p. 173, tradução nossa). 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, [2000?], p. 60). Ele deve ser solícito aos pleitos e demonstrar atenção constante a cada um dos membros do rebanho. Deste modo, sua atenção é permanentemente expressa no sentido de prover o necessário para o bem-estar dos indivíduos.

Outros dois princípios identificados na relação entre o pastor e seu rebanho, que resultam mais importantes no âmbito deste livro são o “princípio da inversão do sacrifício” e o “princípio da correspondência alternada” (FOUCAULT, 2004b, p. 174, tradução nossa). 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 pastor oferecer-se em sacrifício se, em determinada circunstância, esta atitude fosse capaz de salvar o rebanho<sup>16</sup>. Em relação ao “princípio da correspondência alternada”, o pastor teria, diante de Deus e dos homens, um mérito correspondente às suas debilidades. Ou seja, do 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.

Do nosso ponto de vista, a pastoral cristã aproxima-se da tradição ocidental nestes dois aspectos principais. Pode-se constatar esta aproximação se conferimos 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 (REGRA, [2000?], p. 20-21) que o pastor deve “abnegar-se a si mesmo para seguir a Cristo”, “amar o jejum”, atribuir “a Deus e não a si mesmo” todo o bem encontrado em sua alma e, ao contrário, “saber [que o mal] é sempre obra sua”, “ter diariamente a morte diante dos olhos”, e justamente por isso “vigiar a toda hora os atos de sua vida”, revelando os maus pensamentos presentes no coração a um “conselheiro espiritual”, e, finalmente, “não querer ser tido como santo”.

Diante desta gama de exigências feitas àqueles que queriam exercer o mandato de pastor e, em última instância, ser detentores de um poder pastoral, pode-se perceber o amplo leque que parte a renúncia do próprio *eu* e passa pela privação alimentar, até atingir a recusa em assumir a própria posição que se almejava: a de uma pessoa santa. Este estatuto de santidade era justamente o selo que se conferia

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



àquele que exercia o poder pastoral. Era a consideração diante dos demais ao ser classificado como uma pessoa superior a seus dirigidos.

Foucault afirma que o princípio da inversão do sacrifício está estreitamente vinculado aos “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, 2004b, p. 174, tradução nossa). É neste ponto em específico que Foucault trabalha com uma ruptura entre a *apátheia* antiga e a cristã. Segundo ele, o conceito de *apátheia* teve seu sentido alterado pela tradição cristã.

*A apátheia grega garante o domínio de si. [...]. Transmitida pelos moralistas gregos, greco-romanos, ao cristianismo, a palavra apátheia vai tomar um sentido muito diferente [...]. Em essência, renunciar a este egoísmo, a esta vontade singular que me são próprios. Por conseguinte, o páthos, 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, 2004b, p. 181-182, tradução nossa).*

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 maus espíritos e separando e afastando-se do que era impuro, o pastor efetuará um cuidado sobre si mesmo indispensável para seu ministério. Aqui se vê o princípio da correspondência alternada, mediante o qual Foucault (2004b, p. 175, tradução nossa) 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”.

Como se pode perceber, os dois últimos princípios estão diretamente relacionados à condição moral do pastor, à sua aptidão 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, 2004b, p. 168, tradução nossa). 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<sup>17</sup>. Este é o aspecto subjetivo do governo pastoral que vínhamos perseguindo neste estudo e que conseguimos 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, 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 em que 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 tãção da força desmesurada, faz-

<sup>17</sup> Para não gerar confusão, esclarecemos que não se trata de normalização do corpo, mas da conduta. Em *O que é a crítica? (Crítica e Aufklärung)*, Foucault afirma que a resistência à governamentalidade se daria como uma “dessujeição” da conduta (FOUCAULT, 2007a, p. 6, 7, 11). Utilizamos o termo normalização como sinônimo de sujeição.

do valer sua vontade sobre o interesse dos indivíduos, mas que se coloca como servidor destes mesmos indivíduos ao prover suas necessidades materiais básicas.

Foucault volta a discorrer sobre a população como público em um dos últimos encontros daquele seminário, destacando o que seriam as características específicas da razão de Estado em comparação com ao 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, 2004b, p. 281, tradução nossa).

Apesar de apontar algumas diferenças da prática pastoral ante aquilo 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 século XV e início do século 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 direcionada e mantida dentro de parâmetros convenientes para o incremento da potência do Estado<sup>18</sup>.

### 1.1.3 Crítica ao conceito de *apátheia* em Foucault

Embora concordemos com Foucault no que se refere à importância do pastorado cristão para a formação da governamentalidade, apresentaremos outra posição quanto ao que ele denomina ruptura de sentido entre a *apátheia* 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 *apátheia* greco-romana e a cristã diretamente em oposição aos estudos de Pierre Hadot (FOUCAULT, 2004b, p. 192, tradução nossa).

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, 2004b, p. 210, tradução nossa).

Foucault identifica o pastorado cristão como prelúdio da governamentalidade, mais especificamente nessa mudança de sentido sofrida pelo conceito de *apátheia*. Entendida como renúncia da carne, a alteração sofrida pela *apátheia* é a grande mudança que possibilitou a inscrição da vida no âmbito da

---

18 Sobre a produção de liberdades remetemos ao nosso texto *Críticas de Foucault ao Liberalismo – Do contrato social ao projeto de paz perpétua* (no prelo).



política. 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, 2004b, p. 209, tradução nossa).

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, tradução nossa). Tanto o princípio da inversão do sacrifício como o 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 *Omnes et singulatin* (FOUCAULT, 2001a, p. 958, tradução nossa).

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 *apátheia* é que seria possível localizar o pastor como perfeito intermediário entre Deus e seu rebanho. Assim, ele figura como um agente reprodutor de indivíduos sujeitados, aptos a renunciar à sua própria vontade de maneira voluntária. Este pastor será um foco reprodutor destas mesmas práticas de renúncia ao submeter suas ovelhas a esta disciplina.

Por meio da benevolência e do cuidado específico, o pastor acaba por ser identificado 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.

No caso do cuidado de si grego, 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, tradução nossa). 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<sup>19</sup> (HADOT, 2004, p. 44, tradução nossa, grifo nosso).

Seu modo de vida ajuda a entender o filósofo como um indivíduo 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, tradução nossa). Uma trajetória marcada por um constante “exercício de morte, isto é, exercício de morte da sua individualidade, de suas paixões,

19 Para falar em “experiência” e “experiência de vida”, Hadot usa os termos “know-how” e “know-how-to-live”.

para ver as coisas desde a perspectiva da universalidade e da objetividade” (HADOT, 2004, p. 49-50, tradução nossa).

Todavia é possível alcançar um panorama mais amplo da relação entre a alma e o corpo nos escritos platônicos. 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 quisesse se 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 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, que afirma 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, tradução nossa). Tanto uns como os outros eram parte integrante do mesmo cosmo.

Se se pensa na relação do cristão com seu Deus, 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, tradução nossa). Então, esta diferença com relação à concepção cristã de imortalidade era uma das consequências da visão grega de mundo.

Outra consequência, relacionada à primeira, é como o indivíduo grego poderia chegar a alcançar esta imortalidade, que era fruto de um reconhecimento social para o indivíduo, mais que uma condição referente a outro mundo. O fator religioso na Grécia antiga atravessava todos os campos da vida e 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, tradução nossa).

Sua imortalidade era alcançada quando o indivíduo atingia 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 ele uma ausência de um “mundo secreto de sua subjetividade”, tal como é costume desde a Modernidade (VERNANT, 1996, p. 223, tradução nossa).

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, tradução nossa). 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 é que o princípio délfico do conhece-te a ti mesmo indicava mais um conhecimento dos próprios limites do que a uma interiorização.

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 és 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 seauton*, 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.

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, tradução nossa).

A mesma função de intermediário 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 de 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 *dinamis*, seus conhecimentos [...], sua cultura e seus valores à disposição dos habitantes locais” (BROWN, 1971, p. 86, tradução nossa).

Brown enfatiza que esta posição de intermediário havia sido outorgada ao homem santo porque ele 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 “autossuficiente” (BROWN, 1971, p. 81, tradução nossa).

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” diante dos 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 Brown denomina “poder dos santos” (BROWN, 1976, p. 217-218, tradução nossa).

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, tradução nossa). 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, tradução nossa).

Sua pertença ao “exterior”, como se mostrou anteriormente, 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, tradução nossa).

Interessante notar que, tanto no caso de Sócrates, quanto no caso do homem sábio na Antiguidade tardia, esta posição de intermediário foi conquistada não por aspectos exteriores ao indivíduo, mas, ao contrário, por características 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.

## 1.2 *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 para a prática e o desenvolvimento dos exercícios concernentes ao cuidado de si válidos para a efetivação de uma vida mais bela. Isso se deu tanto no período socrático-platônico quanto no helenístico.

Esses dois períodos são intencionalmente opostos por Foucault à prática cristã do cuidado de si. 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 séculos III e IV.

Essa posição é fortalecida 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 *Os Anormais*, durante o qual, nas aulas de 19 e 26 de fevereiro, 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. Com isso, afirmava também que o estabelecimento de uma verdade contribui para a condução da vida daqueles que a aceitam e se vinculam a ela.

Essa análise de Foucault pode ser relacionada ao *Segurança, Território, População*, durante o qual, em algumas aulas, ele 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 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 poderia ser desenvolvido dentro da prática cristã.

Embasamos 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*, nos quais 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 de sexualidade” uma total invasão da vida do indivíduo, resultando em um apoderamento dos corpos (FOUCAULT, 1976, p. 206, tradução nossa).

Foucault, desse modo, trabalha com 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.

### 1.2.1 Confissão e escrita de si

A história do cuidado de si e das técnicas empregadas nesse processo seria 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 dessa subjetividade eram compostas de procedimentos e técnicas capazes de constituir, modificar, transmutar, alterar ou agregar hábitos de comportamento.

[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, tradução nossa).

No exame de si feito com o uso das técnicas de si pelo cristianismo, diferentemente do que ocorre 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 autorrevelação verbal materializada pelo ato da confissão sempre contava com um ouvinte ao qual correspondia classificar as revelações e outorgar penas direcionadas a cada pecado. Nisso estava 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 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-la Foucault 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 autorreferencial 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 da renúncia da vontade. “O exame de consciência é feito, então, para marcar, ancorar ainda mais a relação de dependência com o outro” (FOUCAULT, 2004b, p. 185-186, tradução nossa).

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 sobre as *técnicas de si* próprias do cristianismo, percebe-se que este, segundo ele, herdou, apropriou-se, transformou e desenvolveu 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 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, tradução nossa). O cuidado de si cristão, tal como mencionado, foi possível, segundo Foucault, mediante o deslocamento de algumas práticas do cuidado de si no início do cristianismo primitivo, as quais já eram usadas na Grécia clássica e no período helenístico. Este cuidado de si que inicialmente visava à emancipação, 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 resultava na consequente 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 pólis 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, tradução nossa).

A *epimeleia heautou* é transformada, assim, em uma *epimeleia ton allon*, um cuidado de si caracterizado pela vigilância e governo exercidos pelos outros. Essa transformação resultou em 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.

Daremos ênfase à prática da confissão, extensamente empregada no cuidado de si cristão. Nossa escolha se deve muito às próprias palavras de Foucault. Segundo ele, atualmente se vive em uma sociedade extremamente confessional, posto que a escola, a medicina, a polícia, a amizade e as demais instituições da vida ocidental são consideradas 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. Nas palavras de Foucault:

[A] questão que gostaria de falar este ano: o governo dos homens pela manifestação da verdade na forma de subjetividade. Por que, de que forma, em uma sociedade como a nossa existe um vínculo tão profundo entre o exercício do poder e a obrigação, para os indivíduos, de serem atores essenciais nos procedimentos de manifestação da verdade, nos procedimentos de aleturgia de que o poder necessita? (FOUCAULT, 2012, p. 79, tradução nossa).

Assim, a autovigilância seria 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. 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. 8).

O ponto fundamental dessa produção da verdade é que produção, neste contexto, opõe-se, ou pelo menos se diferencia 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, p. 32-33, tradução nossa)<sup>20</sup>.

Segundo Gros, não obstante a obrigatoriedade de dizer a verdade sobre si mesmo durante a confissão, Foucault estabelece uma oposição entre confissão e *parrhesía* (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 contrapos-

<sup>20</sup> Este ponto serve de conexão entre a problematização sobre o pastorado cristão e as reflexões sobre os textos de Kant, no que concerne ao *ethos* crítico.

tas ao exercício da *parrhesía*, 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 nesse novo período estudado por Foucault. Não obstante, com uma diferença fundamental nessa relação entre salvação e verdade. Foucault enfatiza o que denomina “jogo da verdade” próprio da prática do cuidado de si cristão (FOUCAULT, 2001a, p. 1.623, tradução nossa). Nesse jogo, a verdade nunca pertence ao indivíduo.

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 verdade. Foucault (2010, 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. 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 exteriorizasse 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, tradução nossa).

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

[...] 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 senão 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 valoriza e intervém para julgar, castigar, perdoar, consolar, reconciliar; [...] um ritual, finalmente, em que somente a enunciação, independente de suas consequências 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, tradução nossa).

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 para 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 confissão cristã 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 também na prática da *exomológesis* antes do período cristão. 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 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 estoicos, era público para os cristãos. [...] Esse é o paradoxo no núcleo da *exomológesis*: apaga o pecado e revela o pecador. O mais importante no ato de penitência não era revelar a verdade, mas mostrar a verdadeira natureza pecaminosa do pecador. Não era um meio, para o pecador, de explicar seus pecados, mas uma maneira de revelar seu ser pecador (FOUCAULT, 2001a, p. 1.626, tradução nossa).

A penitência era o arcabouço maior dentro do qual estava situada 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, 1999, p. 160, tradução nossa).

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 (2001a, p. 1.626, tradução nossa) a afirmar que “esta formulação [*ego non sum ego*] está no coração da *publicatio sui*”.

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, e 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 traspassado<sup>21</sup>.

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, tradução nossa). 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, tradução nossa).

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

21 Interessante é notar a passagem bíblica do “Evangelho Segundo Lucas”, capítulo 2:35, onde o evangelista declara que uma espada traspassará a própria alma do cristão, para que sejam manifestados seus pensamentos.

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 estoicos 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. Segundo Martha Nussbaum (2003, p. 420, tradução nossa), referindo-se à relação entre Sêneca e Lucílio, o texto escrito possibilitava um “íntimo diálogo pessoal entre mestre e discípulo”.

As cartas, como melhor testemunho filosófico no exercício do ensino, possibilitavam que o mestre utilizasse abundantemente exemplos da vida prática para materializar seus conselhos e conceitos. Naqueles tempos, o valor dado aos exemplos por parte dos estoicos 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 mais bem desenvolvida se feita por meio de narrações e exemplos da vida concreta. Para os estoicos, 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, tradução nossa).

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 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. 91-92, tradução nossa).

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.

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 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, tradução nossa).

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 entre a *epimeleia heautou* e *gnothi seauton* (conhecimento de si) foi decisiva para o deslocamento das práticas do cuidado de si.

Como se pode ler no curso *Hermenêutica do Sujeito*, houve uma absorção do cuidado de si na forma de autoconhecimento, razão pela qual o privilégio do conhece-te a ti mesmo gerou uma “bifurcação” entre catártica e política na prática da *epimeleia heautou* (FOUCAULT, 2001b, p. 167, tradução nossa). Nos séculos I e II essa bifurcação significou uma ruptura e um deslocamento. Ruptura porque o privilégio do conhece-te 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. 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?” E 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-la (FOUCAULT, 1984a, p. 60, tradução nossa).

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 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. 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 conseqüente salvação. Assim, a intensificação do *gnothi seauton* 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.

### 1.2.2 *Paroikias* cristãs e a negação da pólis: biopolítica e pastorado cristão

Como se verá adiante, a passagem do pastorado cristão para a governamentalidade moderna dá-se em uma época de transição. Ela é a passagem marcada pelo desaparecimento de um mundo governado por Deus, substituído por uma razão de Estado viabilizada pela desgovernamentalização do cosmo (FOUCAULT, 2004b, p. 242, tradução nossa). 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 pólis como o lócus 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 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, 2004b, p. 98, tradução nossa).

Agamben também trabalha com esta perspectiva e faz um esforço teórico para aprofundá-la. Antes, vale a pena mencionar o argumento de Sophia Fuggle, que faz uma contribuição importante para compreender a importância da pesquisa em torno do paradigma econômico de governo que permitirá mensurar a relação entre Foucault e Agamben. A autora afirma que o explicar de Foucault sobre o *oikos* em *História da Sexualidade, II* permite observar como Agamben desenvolveu sua investigação sobre o termo *oikonomia* em relação ao uso que Foucault faz dele. O que serve, portanto, “para aproximar ainda mais os dois pensadores” (FUGGLE, 2009, p. 90, tradução nossa).

Em seu livro *O Reino e a Glória*<sup>22</sup> (2008), inscrito 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, tradução nossa), “Foucault [...] parece ignorar por completo as implicações teológicas do termo *oikonomia*”.

<sup>22</sup> *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.

Agamben constata em sua pesquisa genealógica que o vocabulário das primeiras comunidades cristãs, predominantemente marcado por termos econômicos/domésticos, não é uma invenção do apóstolo Paulo. Antes, trata-se de uma mutação e mútua contaminação entre os vocabulários político e econômico a partir da época helenística. Desde as referências aos crentes como escravos (*doúlos*) ou criados (*diákonos*), passando pela função dos apóstolos como administradores (*oikonómos*) da Igreja, até mesmo o próprio “Cristo [...] é definido sempre com o termo que designa o dono do *oikos* (*kýrios*, latim *dominus*) e nunca com os termos mais diretamente políticos *anax* ou *archon*” (AGAMBEN, 2008, p. 52, tradução nossa).

Averiguando as ocorrências do termo *oikonomia* no Novo Testamento, percebe-se que o apóstolo Paulo faz uso dele no sentido de “comissão” na Primeira Epístola aos Coríntios 9:7 e na Epístola aos Colossenses 1:25, definindo seu papel de apóstolo como alguém que foi comissionado por Deus para a pregação de sua palavra. Contudo, é na passagem 3:2 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”. As palavras de Fuggle (2009, p. 91, tradução nossa) declaram que “todas as epístolas paulinas fazem referência à economia, à administração ou à comissão do mistério de Deus”.

Retornando às palavras de Agamben, 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 único (AGAMBEN, 2005, p. 5). 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 economicização do espaço político. Portanto, a oposição grega entre *oikos* e *pólis* passou a ser desconsiderada. Esta economia teológica estaria, segundo Agamben, no cerne do estado de exceção. Com essa tese, Agamben tenta demonstrar que “acima de uma ruptura no campo dos textos políticos, haveria uma continuidade em outro plano, nas origens teológicas e metafísicas da governamentalidade” (RIBEIRO, 2010, p. 3).

Em um discurso proferido na Catedral de Notre-Dame, em Paris, no ano de 2009, e posteriormente publicado com o título *Cristianismo como Religião*, 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 seria o *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 1 Cor 7:29-31<sup>23</sup>, Agamben esclarece que a expressão grega *hos me* (como se)<sup>24</sup> 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 do nosso ponto de vista é que dito potencial

23 “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 possuísem; os que usam deste mundo, *como se* dele não usassem” (1 Cor 7:29-31, grifos do autor).

24 Remetemos à análise mais detalhada desta expressão empreendida por Agamben em outro texto: *El tiempo que resta: comentario a la carta a los romanos* (AGAMBEN, 2006, p. 70).

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

Acrescido a isso, há outro ponto importante. Segundo Jacob Taubes, a tentativa de Paulo, ao escrever suas epístolas, era fundar um novo povo de Deus, contrapondo-se a Moisés. E não somente sua fundação, mas também sua legitimação diante do mundo antigo. “Para Paulo, estão em jogo o fundamento e a legitimação de um novo povo de Deus” (TAUBES, 2007, p. 42, tradução nossa). 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” (AGAMBEN, 2006, p. 95, tradução nossa). A partir dessa oposição feita por Taubes, pode-se perceber como os textos cristãos puderam ser usados na fundamentação de uma biopolítica moderna e no seu contíguo estado de exceção.

O modo como os indivíduos passaram a ser cuidados e vigiados 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 gradativamente assumiu a figura de uma *epimeleia ton allon*, pois foi efetuado cada vez mais 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 esses locais representavam uma negação da própria pólis como locus privilegiado para o cuidado de si. O viver à parte da sociedade, segregado da pólis, 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 esse período, um ambiente propício para a produção da verdade por meio da confissão. Contudo, eles não foram somente isso, pois representavam também uma alternativa à vida na pólis. Eram tidos como lugares de santidade e busca pela verdade, diante da corrupção e mentiras reinantes no ambiente das cidades. Candiotta (2007, p. 10) esclarece que os mosteiros eram ambientes muito propícios para a prática da confissão 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 consequente negação da pólis como locus privilegiado da *epimeleia heautou*, é pertinente, seguindo os passos de Foucault, lançar mão da *Regra de São Bento*<sup>25</sup> (*Regula Benedicti*), documento fundador da Ordem de São Bento, que data do século VI. Trata-se de um documento jurídico constituído por um conjunto de preceitos destinados a regular a vivência de uma comunidade monástica cristã que não foi estranha ao seu tempo, mas uma das muitas regras monásticas que surgiram no início da Idade Média. Sua importância histórica deve-se ao fato de que, no século 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

25 Sobre a *Regra de São Bento* e seu papel no contexto biopolítico, sugere-se a leitura de Ludueña Romandini (2010a, p. 1-12). Esse texto traz preciosas reflexões sobre o tema, utilizando, inclusive, os originais em latim.

a toda a Europa. Assim, a *Regra de São Bento* foi de grande influência na comunidade católica, sendo adotada também após a Reforma Protestante, quando serviu de base para as congregações luteranas e anglicanas. Podemos 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.

De acordo com dito documento, como reza o capítulo 2 já exposto acima (REGRA, [2000?], p. 16), no pastorado cristão, o pastor deve assegurar a salvação de todos, isto é, de toda a comunidade, mas também de cada um. Desse 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, ele deve também se preocupar com a salvação de cada indivíduo, na medida em que tem o dever de deixar todo o grupo e ir em busca de algum que, porventura, esteja extraviado.

Segundo Foucault (2004b, p. 173, tradução nossa), 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. “Princípio da transferência exaustiva e instantânea”: 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 de si mesmo.
3. “Princípio da inversão do sacrifício”: o pastor, caso necessário, deve aceitar morrer para salvar suas ovelhas, defendendo-as de seus inimigos temporais e espirituais, tomando para si, quando aprover, o pecado da ovelha, o qual assume em seu inteiro teor, e libertando-a do pagamento da pena correspondente.
4. “Princípio da correspondência alternada”: 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 confessar e assumir suas fraquezas em proveito de seu rebanho.

A observação desses princípios por parte de Foucault tem a finalidade de 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 não 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 opõe-se à noção grega de pastor, na 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 da vontade de Deus para cada um em particular. Assim, o pastor não será o homem da lei, nem mesmo seu representante, o que possibilita 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 sendo



mediada por uma lei, será de dependência integral, da submissão de um indivíduo a outro. Esta é a característica essencial da obediência cristã.

Na *Regra de São Bento* encontra-se o seguinte ditame, no capítulo quinto (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, [2000?], p. 23).

Os ditames que compõem a *Regra de São Bento*, como o anteriormente 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 Roman-dini (2010a) 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, 2010a, p. 3, tradução nossa)<sup>26</sup>.

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 o surgimento da 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, tradução nossa).

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, simplesmente embasado na produção de uma verdade pastoral que leva suas ovelhas ao consentimento sem regra.

26 Sobre a noção de pessoa no direito canônico medieval com uma perspectiva distinta, cf. Zarka (1997).



Deste modo, o poder da lei passa para as mãos do pastor, já que é ele quem 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. 8, tradução nossa).

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.

Quanto ao plano da produção da verdade, o pastor tem para com sua comunidade uma tarefa de ensino, que não trata apenas de dar lições verbais a suas ovelhas, mas também de esforçar-se para ensinar por meio de exemplo próprio, com 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 o comportamento das ovelhas de forma integral, e o pastor tem que 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 Cisterciense Hodierna*, há uma passagem que exemplifica bem a influência da *Regra de São Bento* 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 lhes 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 (DECLARAÇÃO, [2000?], p. 24-25).

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, quando era um instrumento de controle, na

prática cristã o exame de consciência 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, 2001a, p. 965-966, tradução nossa).

Deste modo, percebe-se que a relação do pastorado cristão com a verdade não é a mesma encontrada na Antiguidade greco-romana e tampouco na 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. Essa relação de poder introduz 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 prescindem 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, investigação e exame de si e dos outros, que lhe 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 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 São 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 [2000?], p. 71).

Para Foucault, o pastorado cristão esboça o que chamou de governamentalidade, tal qual foi desenvolvida a partir do século XVI, sendo caracterizado como o prelúdio à governamentalidade, pois submete o indivíduo, subjetivado pela extração da verdade, a redes contínuas de obediência. 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. Jacob 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, tradução nossa).

Neste sentido, trata-se de um evento até então inédito no mundo ocidental, qual seja: uma lei que traz para o âmbito público aquilo que estava reservado unicamente ao privado. As regras monásticas, 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 da 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.

Sobre esse ponto, recorremos a outro texto de Ludueña Romandini (2010b). Segundo ele, a animalidade do ser humano constituía o foco argumentativo de alguns textos importantes da teologia medieval. Todos apelavam a uma “antropotécnica”, ou seja, a um esforço para forjar a natureza angélica do ser humano, e instavam os leitores a fazer 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, que, 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, 2010b, 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. Tal esforço 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, o qual foi “deslocado, transformado, integrado a diversas formas, mas no fundo jamais foi verdadeiramente abolido” (FOUCAULT, 2004b, p. 151-152, tradução nossa)<sup>27</sup>.

### 1.2.3 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 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, tradução nossa).

A ética cristã da carne tem como referência o corpo atravessado pelo desejo. Segundo Foucault, este desejo foi considerado pelo cristianismo 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, tradução nossa).

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. Esta, como tecnologia de poder baseada na figura do pastor, tem nele um indivíduo que exerce função de liderança em relação aos demais, 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

27 Buscando salientar o arco de influência das normas monásticas em nossa sociedade ocidental, Foucault (1975, p. 166, 2009b, 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, e cada aluno deveria permanecer em um espaço circunscrito, determinado, isolado dos outros. 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.

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, tradução nossa).

Com isso, 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 Reforma e a Contrarreforma. De acordo com Foucault, houve uma extensão da prática da confissão da carne, mediante a qual se incitava o indivíduo ao discurso por meio do sexo. Com esta prática, buscava-se que ele exteriorizasse os movimentos de sua alma e de seu corpo, revelando todos os “desejos”, as “concupiscências” e “voluptuosidades” (FOUCAULT, 1976, p. 28, tradução nossa).

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 em uma relação de constante dependência.

Um dos traços característicos da experiência cristã da carne é o chamado feito ao sujeito para que ele suspeite 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, que possa ascender à verdade eterna e imutável.

A ética cristã da carne operou, segundo Foucault (1976), uma cisão entre prazer e desejo que fez perdurar uma dupla consequência. Por um lado, o prazer não pôde mais ser considerado um elemento que pudesse adquirir um aspecto positivo na atividade sexual, passando a ser identificado com uma falta grave que deveria ser corrigida e evitada constantemente. Por outro lado, o desejo foi considerado automaticamente algo que devia 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, tradução nossa).

É por estes indícios que Foucault considerou a relação com a verdade própria da ética cristã da carne como eminentemente epistemológica, que levava os indivíduos à sujeição, 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 pólis. Esta diferença fica mais evidente à medida 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. 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.

## 1.2.4 Penitência e obediência

Sobre o poder pastoral e o exercício do governo como condução de condutas, é importante expor parte dos argumentos do curso *Do Governo dos Vivos* (2012), ditado no Collège de France. A recente publicação desse curso vem reforçar a compreensão de que o cristianismo foi um foco de experiência importantíssimo para o último Foucault. A relação entre governo e regimes de verdade no seio do cristianismo foi amplamente debatida durante o curso de 1980. Como menciona o editor do curso, a problematização das práticas cristãs primitivas permitiu a Foucault fazer um “retrato de toda a atualidade” e exercer um “pensamento crítico” (SENELLART, 2012, p. 333, tradução nossa).

Na aula de 6 de fevereiro de 1980, o problema fundamental para Foucault continua sendo estudar os regimes de verdade e sua conexão com o governo das condutas. Dentro desse marco, tanto o exame de si como a confissão levariam a uma autoindexação do verdadeiro, ou seja, a uma forma de relação com a verdade que ocasionava processos de subjetivação (FOUCAULT, 2012, p. 97). Dividindo o cristianismo em dois polos, atos de fé e atos de confissão, o segundo passa a ter prioridade em suas análises. Os atos de confissão configuram o que Foucault chama de “verbalização de uma relação institucional” que tem sua origem no século II de nossa era (FOUCAULT, 2012, p. 100, tradução nossa).

Passando à problematização da obra *Apologia*, de Justino (150 d.C.), o batismo passa a ter prioridade em sua análise. Esse sacramento é considerado uma soma de crença e ensinamento. Serviria como um umbral que daria ao fiel a entrada tanto à comunidade como ao povo de Deus. A possibilidade do batismo seria um “segundo nascimento”, fruto de uma iluminação. O primeiro nascimento, o biológico, seria fruto das inclinações da carne (FOUCAULT, 2012, p. 103).

Logo depois, Foucault (2012, p. 105) aborda textos de Tertuliano e sua teologia do pecado original (*nullus homo sine crimine*). O estudo sobre os textos de Tertuliano são uma inovação do curso de 1980, porque em *Segurança, Território, População* não haviam sido problematizados (FOUCAULT, 2012, p. 110). Dessa análise adviria outra inovação: a inversão purificação/verdade, operada pelo primeiro teólogo latino (FOUCAULT, 2012, p. 114).

O que era a conversão, para os gregos, passou a ser a *paenitentia*, para os latinos (FOUCAULT, 2012, p. 125). Em Tertuliano também aparece a vinculação entre a prática dos exercícios espirituais e a preparação para o batismo. Toda a vida do indivíduo era considerada uma “vida de penitência” composta por exercícios espirituais (FOUCAULT, 2012, p. 128). Ao indivíduo era delegada a tarefa de manifestar a verdade de sua alma como forma de manifestar a Deus a verdade de seu ser pecador. Podemos ver aí o processo de subjetivação próprio do regime de verdade do cristianismo.

Dando sequência aos conceitos trabalhados dentro do âmbito batismal, mencionamos a obediência e a conversão. Em 19 de março de 1980, discorrendo sobre a obediência, Foucault menciona a circularidade entre esta e a direção de consciência. Ao fazê-lo, ele foca sua atenção na importância da estrutura formal da prática de direção de consciência: “[...] obediência produz obediência” (FOUCAULT, 2012, p. 265, tradução nossa). Cassiano a caracteriza como uma submissão por parte do sujeito a uma regra, a seus superiores ou a um acontecimento. Não importa a que ou a quem ser submisso, mas sim cultivar um “estado de obediência”, “uma maneira de ser”, nas palavras de Foucault (2012, p. 265, tradução nossa).

Ser obediente é ser também paciente e estar disposto a se humilhar. Paciência nesse contexto deve ser entendida como não resistência às ordens e também como resistência aos “movimentos do coração” que se opõem à ordem (FOUCAULT, 2012, p. 267, tradução nossa). Humilhar-se a si mesmo,

mantendo-se assim o máximo de tempo possível ao ponto de desqualificar a própria vontade. Assim está caracterizada a obediência.

Com respeito à conversão, Foucault ressalta a distinção entre os escritos de Tertuliano e a concepção neoplatônica. Para o autor cristão, o acesso à verdade era necessariamente posterior à exposição da verdade interior por parte do sujeito. “[...] distinção fundamental”, considerava Foucault (2012, p. 140, tradução nossa) nesse momento. O acesso à verdade e a consequente salvação do indivíduo eram precedidos por um caminho a ser cruzado, uma longa trajetória de exposição do próprio *eu*.

Isso se diferencia da concepção platônica, segundo a qual conhecimento e reconhecimento formavam um binômio inseparável. Conhecer a verdade era reconhecer o divino em si mesmo, uma atividade de rememoração. Recordar o divino em sua essência e pureza conferia ao indivíduo a condição para aceder a sua própria verdade, garantindo, assim, sua salvação. Consequência impactante: a verdade já não garantia a salvação. Era necessária a atitude de reconhecer-se como pecador por toda sua vida.

Aliada a isso, outra inovação do cristianismo foi considerar a recaída do fiel ante um pecado sob o sistema da salvação, em contraste com o sistema da lei próprio dos antigos (hebreus e gregos) (FOUCAULT, 2012, p. 140). O esquema da salvação, ao contrário de seu antecessor, põe acento sobre o sujeito e prioriza a exteriorização de seu *eu*.

Aqui podemos mencionar a pertinência da obra de Chevallier (2012a), *Michel Foucault e o Cristianismo*, que resgata o argumento sobre esse caráter específico dessa religião e oferece um trabalho de arquivo muito útil, analisando as fontes patrísticas utilizadas por Foucault. Chevallier (2012a) reforça a tese da influência do pastorado cristão sobre a governamentalidade e abre novas perspectivas para o trabalho com a obra de nosso autor.

Para Chevallier (2012a, p. 253, tradução nossa), o cristianismo é uma religião da salvação na “não perfeição”. Essa caracterização tem influência direta na consideração dada à filosofia antiga. Outro autor pertinente a ser citado nesse caso é Cesar Candiotto, quem colabora da seguinte forma:

O problema da associação entre perfeição e salvação pelo cristianismo é a produção do egoísmo e do orgulho, faltas tão graves que obstaculizavam a comunhão espiritual e a própria salvação. O desafio consiste na edificação de uma religião de salvação, sem que seja uma religião de pessoas perfeitas (CANDIOTTO, 2012, p. 97).

Insistindo nesse ponto, Chevallier (2012a) direciona uma crítica à filosofia antiga, considerando que esta apresentava uma característica completamente elitista<sup>28</sup>. Ao estabelecer uma “união definitiva entre salvação e perfeição”, ela excluía boa parte da humanidade: “mulheres, crianças e escravos” (CHEVALLIER, 2012a, p. 328, tradução nossa). Jean-François Pradeau faz uma crítica semelhante, relacionando os textos antigos com a leitura de Foucault.

[...] ele [Foucault] buscou na ética antiga uma saída para a moral universalista, de “todo o mundo”, na espécie de uma ética da escolha, de uma ética a exata medida do pequeno número de indivíduos reunidos por certas práticas, especialmente sexuais (PRADEAU, 2004, p. 146).

Voltando ao texto de Chevallier, podemos perceber sua consideração sobre o sucesso histórico do cristianismo. Segundo ele, ao contrário da ética grega, a cristã promoveu uma “vida mediana”, obtendo, assim, um “sucesso histórico” não alcançado por sua antecessora (CHEVALLIER, 2012a, p. 330).

<sup>28</sup> Foucault (2001a, p. 1.517) reconhece a pertinência desse argumento.

Uma hipótese de Chevallier (2012a, p. 335, tradução nossa) é que a *patientia* era a “atitude fundamental do homem obediente”. Seguindo o curso *Governo dos Vivos*, ele afirma que houve a constituição de um triângulo da sujeição pela passividade, constituído pela “obediência monástica”, “submissão (*subditio*)” e “humilhação (*humilitas*)” (CHEVALLIER, 2012a, p. 335, tradução nossa).

Em outro texto, Chevallier nos ajuda a ampliar essa compreensão afirmando que Foucault passa a considerar uma inovação do cristianismo em relação à penitência. Para Foucault, argumenta Chevallier (2012b, p. 53), “o cristianismo introduziu a relação com a verdade em uma temporalidade incerta”. A novidade cristã estaria justamente no seguinte: “a verdade [...] é o que não cesso de perder a despeito do fato que ela me é dada e dada de novo sem cessar” (CHEVALLIER, 2012b, p. 53).

Outro ponto sublinhado em sua obra é a diferença de sentido com a qual está caracterizada a *apátheia* por Foucault durante os cursos de 1978 e 1980. Em *Segurança, Território, População*, a *apátheia* está delineada por um domínio de si, no caso dos gregos, e por um combate aos prazeres da carne, no caso dos cristãos. Já em *Governo dos Vivos*, ela está identificada com uma não agitação da alma (gregos) e aceitação dos sofrimentos (cristãos). Em ambos os cursos, a ruptura entre os dois períodos permanece (CHEVALLIER, 2012a, p. 337). Não obstante, a modificação sofrida faz-se perceptível. Assim, Foucault tentava pôr em relevo a ruptura ocasionada pela *epimeleia ton allon* e apresentar exemplos que contribuísem para construir uma alternativa para o genuíno governo de si.



## 2 *EPIMELEIA HEAUTOU*: PONTO DE CONTATO ENTRE GOVERNO DE SI E GOVERNO DOS OUTROS

A maior parte da bibliografia que trata da governamentalidade não tem se 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 sob seus cuidados. Nesta encruzilhada entre a maneira de ser espiritualmente dirigido e a consolidação do governo por parte dos estados modernos, Foucault identifica uma técnica de governo comum às duas: a pastoral cristã.

Em uma das classes em que trata do poder pastoral, Foucault (2004b, p. 97, tradução nossa) afirma que há duas formas de continuidade entre o governo de si e o governo dos outros: 1. “ascendente” e 2. “descendente”.

O ponto que nos interessa é a relação entre o governo dos outros e o governo de si mesmo. Nas palavras de Foucault (2004b, p. 92, tradução nossa): “como governar-se, como ser governado, como governar aos outros, por quem se deve aceitar ser governado, como fazer para ser um melhor governante?” Essas preocupações andavam conjuntamente. Sob esta ótica, o cuidado de si assume o estudo genealógico de 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 (2001a, p. 1.033, tradução nossa) afirmou certa vez 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, tradução nossa).

No curso *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, tradução nossa).

Segundo Senellart (2004b, p. 382, tradução nossa), “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.

A partir da passagem citada, a questão 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. 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.

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, alcançando o protocristianismo e o início da Idade Média<sup>29</sup>. Tomando esta repartição temporal proposta por Foucault, este capítulo será dedicado ao cuidado de si greco-romano, abarcando os dois primeiros períodos citados.

## 2.1 *Epimeleia heautou* socrático-platônica: estética da existência como estratégia contra a normalização

Os estudos sobre o cuidado de si, a partir do período grego clássico, foram a alternativa prioritária construída por Foucault para 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.

### 2.1.1 Cuidado de si: relação com a verdade e governo de si

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, tradução nossa).

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 conhecimento<sup>30</sup> e esferas da vida. Tanto quanto conceitos, 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, tradução nossa).

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, construíam um conjunto de valores de vida pertencentes ao conjunto cultural de cada época.

29 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 no curso imediatamente posterior, *O Governo de Si e dos Outros*. É o que nos conta Frédéric Gros, no próprio curso *Hermenêutica do Sujeito* (FOUCAULT, 2001b, p. 41, 45).

30 Sobre a relação entre psicologia e o cuidado de si, por exemplo, cf. Rose (1999), especialmente as páginas 244-262.

Segundo Frédéric Gros (2007), a história da *epimeleia heautou*, desenvolvida na trilogia da *História da Sexualidade*, não é uma história dos comportamentos nem das representações. Para 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, tradução nossa).

A importância dada por Foucault a essas práticas deriva da relevância que os gregos antigos conferiam a conceitos capazes de aprimorar suas vidas, que pudessem ser 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*, Foucault (1976, p. 77) identifica para esta construção da verdade sobre si mesmo o que chama de *ars erotica*, um método que podia exercer adequado governo sobre a conduta. 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 no mundo antigo uma *ars erotica* que unificava a busca pela verdade e a moderação dos prazeres.

Contudo, em uma entrevista concedida em 1983 e publicada postumamente, ele 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, tradução nossa). 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, tampouco um fim último.

Como afirma Edgardo Castro (2011, p. 43), em lugar de uma *ars erotica*, Foucault passa a falar de uma *tekhne tou biou*, que tinha como tema principal a melhor maneira de regular a própria conduta. 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.

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.

O interesse por este conjunto de temas vem ao encontro da 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 pólis. Nesse contexto, entendemos 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, tradução nossa).

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 universal, prescrito a todos os habitantes da pólis 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, tradução nossa).

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 pólis 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, tradução nossa).

Esta estética da existência tinha a própria vida como material para uma obra de arte. Para modelar este material, era necessário usar técnicas que consistiam 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, tradução nossa).

Um ponto importante é que o emprego dos *aphrodisia* não era, para ele, uma simples libertação da sexualidade ou do desejo, mas um uso moderado das paixões que acarretasse a “definição das práticas de liberdade” levadas a cabo nesta área (FOUCAULT, 2001a, p. 1.529, tradução nossa). A definição dessas práticas de liberdade teria que ser concretizada mediante uma boa condução da relação de poder existente 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, tradução nossa).

Percebe-se que a dimensão estética do projeto de Foucault está estreitamente relacionada a uma atitude crítica que resiste a toda tentativa de normalização. Trata-se de uma imbricação estético-política. De acordo com Schmid (2002, p. 208, tradução nossa), a nova perspectiva aberta por ele deve-se

a uma lacuna que existia em seus trabalhos iniciais, nos quais se ateu às reflexões sobre a verdade e o poder, não investigando o âmbito do “governo individual”.

Segundo Jean-François Pradeau (2004, p. 146), a volta de Foucault aos antigos visa a encontrar e a recolher elementos teóricos que auxiliem na proposição de uma ética não universalista, uma “moral de todos” entendida como simples adequação a um código de normas.

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, tradução nossa)<sup>31</sup>.

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, ele resgata o cuidado ao corpo e à alma praticado pelos gregos para tentar fundamentar uma conduta ética capaz de oferecer resistência aos processos normalizadores da Modernidade.

Daremos início à problematização do conceito *epimeleia heautou*, concernente ao período socrático-platônico. Enfatizaremos a exclusão do *oikos* como locus privilegiado para a prática da *epimeleia heautou*, reservada ao âmbito da pólis. Esta seria, segundo Foucault, uma estratégia para a formação da *bios*, entendida como opção aos processos normalizadores do presente. Nosso objetivo principal é apontar como a análise foucaultiana do cuidado de si socrático-platônico pode estar 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, faz-se necessário explicitar a profunda dívida de Foucault com os escritos de Hadot. Os conceitos de estética da existência, amizade e técnicas de si trabalhados por Foucault são profundamente tributários dos estudos de Hadot, como ele próprio afirma no segundo volume da *História da Sexualidade* (FOUCAULT, 1984b, p. 15, tradução nossa).

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 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 signifi-  
ficante único e como significado universal” (FOUCAULT, 1976, p. 204, tradução nossa). Diante desta perspectiva, a sexualidade passa a ser um objeto de pesquisa que possibilita averiguar uma “multiplici-

31 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.

dade e possibilidade de focos de resistência” aos condicionamentos subjetivadores estranhos à vontade do indivíduo (FOUCAULT, 1976, p. 208, tradução nossa).

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 “a atenção de Foucault sobre a [...] síntese do eros e da pólis”, que Platão havia tentado desenvolver, quando se perguntava 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 pólis, para que se tivesse em boa medida o modo como ele 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 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 de suas paixões, à medida que cria e fortalece no discípulo a capacidade de resistir à situação de passividade e submissão inadequada para um cidadão livre. A importância deste processo 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).

No segundo volume da *História da Sexualidade*, há 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, tradução nossa).

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 a beleza corporal dos jovens, Sócrates direcionava seu amor à beleza em si mesma como forma de acesso à verdade<sup>32</sup>. 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 cidadão.

Foucault mesmo esclarece que as categorias presentes nas rivalidades e nas hierarquias sociais da Grécia antiga estavam também na relação erótica discípulo-mestre. 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 di-

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

ferenciações, nos valores afetados em relação aos respectivos papéis dos participantes (FOUCAULT, 1984b, p. 279-280, tradução nossa).

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. Seria preciso 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 pólis.

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, tradução nossa, grifo nosso).

Nessa relação entre verdade e temperança no uso da palavra e na vivência moderada das paixões, abre-se 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, tradução nossa).

É possível 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:

[...] 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).

Sobre a presença do pensamento grego na obra de Foucault, discordamos 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, acompanhamos a posição de Mathieu Potte-Bonneville (POTTE-BONNEVILLE, 2007, p. 196, tradução nossa), ao esclarecer 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”.



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. Podem-se apontar brevemente algumas razões para tal julgamento:

1. O sentido aquisitivo concerne mais a técnicas distintas do seu produto, por assim dizer. Um bom exemplo é a pescaria: uma técnica, ou um conjunto de técnicas, que permite ter acesso a um produto, o pescado, que, contudo, é distinto de sua prática, que é pescar.
2. O sentido performativo não é útil neste caso, 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*.
3. 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. 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 Nicômaco*.

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).

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 independentes da vontade daquele que a empreende<sup>33</sup>.

O indivíduo sempre deve exercer um trabalho sobre si mesmo, mas consciente de que a presença de outros atores sociais nesta dinâmica torna o 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 *tekhne tou biou* não era uma atividade puramente material como, por exemplo, a compostura de sapatos<sup>34</sup>. 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.

33 Para uma explanação mais detalhada sobre a *tekhne* em Platão e seus diferentes sentidos, cf. David Roochnik (1996).

34 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.

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

A concepção antiga da *tekhne 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*). Nesses termos, a filosofia deixa de ser uma atividade meramente especulativa e passa a ser concebida 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 pautada pela excelência moral e política.

## 2.1.2 A relação entre eros e verdade: prática do cuidado de si no *oikos* e na *pólis*

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?; e 2. como se dá, em última instância, a relação entre eros e *bios*, tendo em vista que ela é fundamental para a autoconstituição de um sujeito não sujeitado pela prática governamental?

Com o objetivo de encontrar respostas para essas perguntas, averiguou-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, tradução nossa). Mediante o devido respeito à sua esposa, e o adequado exercício do seu poder, o marido sedimentava a temperança das suas paixões. Contudo, esta temperança não era devida ao estatuto próprio da mulher. 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, tradução nossa).

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 (2004), 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, porque na relação mestre-discípulo não havia a irredutibilidade do outro. Ambos os amantes mantinham sua individualidade e sua autonomia, na medida em que 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. Isso 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. Ela era considerada uma criatura de segunda categoria, matéria bruta da natureza, que necessitava do homem para ter uma forma definida e alcançar uma existência digna de ser vivida. A mulher não tinha palavra na pólis, seu campo de atuação estava reduzido ao *oikos*, à casa, o âmbito familiar das posses e tarefas conjugais.

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, tradução nossa).

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. 238-240, tradução nossa).

Contudo, o argumento mais forte para a negação da relação matrimonial entre um homem e uma mulher como relação 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” (FOUCAULT, 1984a, p. 265-266, tradução nossa).

Resgatando novamente as considerações de Fimiani (2004) 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, os empregados, a casa e suas posses adjacentes. Autocontrole moderado e domínio sobre os outros, este era o *telos* principal do relacionamento matrimonial antigo. Afirmação que explana bem a sentença de Foucault: “no caso do matrimônio [...] a questão essencial radica na moderação com que se exerce tal poder” (FOUCAULT, 1984b, p. 258, tradução nossa).

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 (1984b) afirma que o matrimônio era considerado uma relação eminentemente política. 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).

A dissimetria essencial entre os cônjuges no *oikos* grego eliminava, na 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 pólis (FOUCAULT, 1984b).

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, tradução nossa).

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, das funções. Fundamentalmente, tratava-se da função viril, dominante e livre, que é associada com o caráter ativo e penetrador do mestre-varão. De outro lado, estava o jovem em seu estatuto intermediário de discípulo. Se o jovem ainda não era o varão livre que estava chamado a ser, ele poderia ocupar o rol a 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 consistia no caráter paradoxal que fazia da relação mestre-discípulo um campo problemático dentro do qual os jovens adolescentes eram 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. O jovem, momentaneamente na condição de discípulo, estava irremediavelmente chamado a tornar-se mestre de si mesmo, ser livre, ter o adequado domínio sobre suas paixões. Domínio este que lhe permitiria desempenhar um bom papel cívico na pólis.

Esta agonística entre o mestre e seu discípulo traduz bem a condição de liberdade que se esperava que o jovem alcançasse 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 daqueles 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, tradução nossa). 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, tradução nossa). 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 *Alcebiades* 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, tradução nossa). Não obstante esse 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 (2004) sobre o conjunto dos exercícios espirituais concernentes ao cuidado de si sugere que estes podem ser caracterizados como um *exercício de morte* (*melete 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 investiu sua vida na filosofia necessariamente tem a coragem de morrer, desde que a filosofia não seja entendida como outra coisa que exercício de morte (*melete thanatou*) (HADOT, 2004, p. 67, tradução nossa).

Por consequência, a interpretação que Foucault faz dos exercícios espirituais fica prejudicada ao defini-los como práticas de transformação de si com vistas a uma autossubjetivação e construção da autonomia. Os exercícios de morte praticados pelo indivíduo não teriam outra finalidade que a liquidação de sua individualidade e a consequente 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 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, significariam igualmente a desaparecimento do prazer (LEFEBVRE, 2011, p. 229, tradução nossa).

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, por consequência, sujeitos sujeitados. A partir de um adequado desfrute dos prazeres do corpo, seria limitado o raio de ação de poderes subjetivantes herdeiros da ética cristã da carne.

Apoiando-se em diversos textos, Ortega (1999) 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 estabilizar e integrar sua vida (*bios*) à de outros na mesma condição, pois compartilhariam um “elemento transgressivo” (ORTEGA, 1999, p. 157, tradução nossa).

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 buscava criticar e procurar 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 lócus 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 pólis 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 anteriores, pode-se perceber com clareza que a opção argumentativa de Foucault para a constituição da *bios* tem seus limites.

## 2.2 *Epimeleia heautou* helenística: autofinalização e superação de si

Nossa proposta agora é averiguar como o período helenístico foi considerado por Foucault como a idade de ouro do cuidado de si. Não se fará apenas uma trajetória expositiva, pois o objetivo 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 (2006), 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 desse 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.

Passaremos ao período helenístico da *epimeleia heautou*, compreendendo os séculos I e II d.C. Nesta nova fase, o cuidado de si, segundo Foucault, deixou de ser um privilégio dos 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<sup>35</sup>.

Todavia, será apontada uma limitação importante 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 nesse material encontra-se 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.

35 Talvez esse exercício da liberdade individual possa ter despertado o interesse de Foucault.

## 2.2.1 A universalização da *epimeleia heautou*

Michel Foucault relaciona de maneira estreita o cuidado de si e a espiritualidade política ocidental. Assim se expressa 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, tradução nossa).

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, tradução nossa). 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, tradução nossa). Foucault chega a mencionar que o cuidado de si passou a ser aproximado da virtude da temperança (*sophrosyne*). Tal aproximação deveu-se a um motivo muito claro: somente quem fosse capaz de 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 alcançasse um estado de “temperança” que lhe permitisse ser justo e prudente (FOUCAULT, 1984b, p. 109, tradução nossa).

Segundo Frédéric Gros (2007, p. 146, tradução nossa), “o que Foucault pretende recuperar é essa história da inquietude de si cuja idade de ouro” seria o período helenístico. 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 Foucault declara que

[n]os séculos I e II: 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, tradução nossa).

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 o último baluarte da verdade. Uma forma de lócus 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 (2001b), 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.



3. A inquietude de si passa a ser mais afeita a um modelo médico, buscando a cura interior.

Dando maior ênfase ao primeiro fator de diferenciação assinalado, 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 político. Deste modo, a prática da *epimeleia heautou* torna-se 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, tradução nossa).

Os estoicos, cínicos e epicuristas, afirma Foucault, estariam abertos à participação de qualquer cidadão que pretendesse ocupar-se de si mesmo, independentemente da classe social. O exemplo mais marcante relatado em *História da Sexualidade, III* é o de Diógenes, que assume um estilo de vida extremamente simples. Ele dava demonstração a todos de 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 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, tradução nossa).

Em consequência disso, o modelo pedagógico considerado o mais adequado à formação de um cidadão ideal destinado a contribuir para a condução da pólis cede lugar ao modelo médico. Assim, 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 maioria 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.

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, 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 praticavam<sup>36</sup>. 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).

36 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, tradução nossa).

Talvez Foucault (2001b, 2009a) tenha buscado situar a prática da *epimeleia heautou* helenística em um ponto intermediário da prática elitista característica do período platônico-socrático e da universalização da *epimeleia ton allon* cristã. Deste modo, o cuidado de si não estaria restrito a privilegiados e, tampouco, estendido à totalidade dos indivíduos, ao ser associado à prática governamental. 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 (2007, p. 22), 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”.

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 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 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 mesmos” (FOUCAULT, 2001b, p. 116, tradução nossa). A universalidade do chamado e a escassez da salvação são dois componentes mantidos no cuidado de si cristão. Sendo assim, aqui já se vê o germen de uma das oposições que mais iriam caracterizar a *epimeleia ton allon* cristã, tal como a aparece em Foucault.

## 2.2.2 Superação de si: conhecimento de si e busca da salvação

Uma tese de autofinalização no cuidado de si helenístico não seria de certa forma inconsistente? 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 pólis, revelaria uma transformação do sujeito, uma prática de si mais caracterizada por um tipo de cuidado extremo. Esta autofinalização do cuidado de si está relacionada a uma espiritualidade excessiva baseada na superação do próprio *eu*. Superando a si mesmo, o indivíduo estabelecera uma relação mais estreita com a Natureza ou o Cosmo, encontrando, assim, seu perfeito lugar no universo.

É possível uma crítica direcionada à identificação de si com o universo como sendo um dos marcos decisivos do período helenístico. Essa possibilidade advém da ênfase maior da *epimeleia heautou* como conhecimento de si, ocasionando uma absorção da inquietude de si na forma de autoconhecimento. Nestes termos, Foucault destaca que houve

[...] um privilégio do [princípio socrático-platônico] “conhece a ti mesmo”, como fundamento da Filosofia, nessa tradição neoplatônica, com a absorção do cuidado de si 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, tradução nossa).

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, o princípio que ordenava o autoconhecimento (*gnothi seauton*), surgiu dentro da prática da *epimeleia heautou*, constituindo-se uma de suas formas. Não obstante, 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, tradução nossa).

Devido à separação entre o aspecto político e o aspecto catártico referentes à *epimeleia heautou*, derivado 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, autossubjetivação. 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<sup>37</sup>.

Assim, começamos 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. Nesse contexto, resulta mais pertinente ressaltar que “o conhece a ti mesmo apela à 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, tradução nossa).

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, tradução nossa). Com a predominância do *gnothi seauton*, houve concentração do cuidado de si, que se constituiu em um fim em si mesmo, relativamente alheio aos cuidados da pólis. O *eu* passa a ser, no período helenístico, uma meta definitiva do cuidado de si e não mais um elemento de transição. Isso revela uma disjunção entre a autoconstituição do indivíduo e a pólis. 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 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). É pertinente mencionar 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, tradução nossa). 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 está estreitamente vinculada 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 e não se viam como parte de uma organização cívica fruto de um grande todo ordenado e disposto segundo leis cósmicas.

37 Contudo, Foucault menciona que o princípio da *gnothi seauton* poderia ser identificado tanto como um princípio concernente à formação cidadã do indivíduo como a 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” (FOUCAULT, 2001b, p. 168, tradução nossa).

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, visto que não contavam mais com a estabilidade social antes vigente. Assim, a readequação dentro dessa nova perspectiva sociopolítica 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 *sôzein* (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 foi um sentido de salvar-se como resistência, que consistia em uma pessoa se salvar oferecendo 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, tradução nossa). Isso seria levado também ao período helenístico e cristão, todavia com importantes deslocamentos<sup>38</sup>.

Deve-se ressaltar que o verbo *sôzein* não é utilizado no período helenístico para aludir à boa condução da pólis, como ocorria no socrático-platônico da *epimeleia heautou*; ou a um estado pós-morte, a uma vida futura, como na ética cristã. O salvar-se é fazê-lo para si. “Não remete a outra coisa senão à vida mesma”, diz Foucault (FOUCAULT, 2001b, p. 178, tradução nossa). Já não é uma salvação operada com vistas à cidade, como no período socrático-platônico, nem à igreja, como posteriormente será 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 período dos séculos I e II] como fechado sobre si mesmo” (FOUCAULT, 2001b, p. 171, tradução nossa)<sup>39</sup>.

Christopher Yates (2010, p. 84, tradução nossa) 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 estoicos [...] são formuladas de acordo com um exercício de salvação centrado na noção de conversão a si mesmo”. 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. Ao fazê-lo, localizou 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, tradução nossa).

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

38 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.

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

mais extrema. Ele chega 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 si<sup>40</sup>.

[Aquele que cuida de si] identifica-se, assim a um “outro”, que é a Natureza, a Razão universal, presente em cada um. Trata-se 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, tradução nossa).

Hadot explica de maneira muito detalhada como o aspecto fundamental do cuidado de si na época helenística não era apenas de uma conduta moral diferenciada, estilizada por certas práticas subjetivantes. A filosofia nesse 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 ética<sup>41</sup>.

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 estoicos 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, tradução nossa).

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 espirituais praticados na filosofia antiga perseguiram sempre uma “elevação do *eu* a um patamar universal” (DAVIDSON, 1999, p. 121, tradução nossa). Ou seja, não se tratava, para Hadot, de buscar o aperfeiçoamento de si nos moldes 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 presente em cada um<sup>42</sup>. 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 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, tradução nossa). 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 arte<sup>43</sup>.

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

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

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

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

Contudo, julgamos frutífero ler a prática do cuidado de si no período helenístico por meio das lentes de Pierre Hadot (2004, p. 189), considerando-o como um momento marcado por duas vertentes importantes: 1. “concentração do *eu*” e 2. “expansão do *eu*”. Esta escolha pela interpretação de Hadot pode ser bem expressa nas palavras de Arnold Davidson (2011, p. 23, tradução nossa), 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”.

No que concerne às escolas socráticas menores, para os estoicos 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”. Todo este movimento de concentração de si, relacionado à atenção dedicada ao presente, pressupõe um “exercício de morte” (HADOT, 2004, p. 193, tradução nossa).

Desta maneira, a *epimeleia heautou* continuava relacionada ao “movimento espiritual” que teve como chispa a preocupação dos filósofos pré-socráticos pela *physis*, o que dava sequência à preocupação de como estabelecer uma ligação duradoura dos indivíduos com a natureza (JAEGER, 1994, p. 196). Neste movimento de cuidar de si mesmo, a pessoa ficava “consciente de seu próprio *eu* [...], tornando-o identificado com a Razão imparcial e objetiva” (HADOT, 2004, p. 201, tradução nossa).

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 e realizando uma verdadeira “expansão do *eu* no cosmo” (HADOT, 2004, p. 203, tradução nossa). 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, um prazer divino.

Segundo Martha Nussbaum (2003, p. 279, tradução nossa), em sua obra *A Terapia do Desejo*, o domínio de si apregoado pelos epicuristas considerava que “a habitual perseguição mortal da beleza e valor terrestres garantia a frustração da nossa aspiração mortal”. 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, tradução nossa). 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, tradução nossa).

Tratando do caso cínico, a ruptura com as convenções sociais e o conseqüente 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 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, tradução nossa).

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”. Desse modo, o indivíduo poderia cultivar sua “independência” mediante a “renúncia dos prazeres da carne”. Por meio desse combate aos prazeres da carne, 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 ascender a uma “perspectiva universal, seja ela relativa à natureza ou ao espírito” (HADOT, 2004, p. 190, tradução nossa).

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*, está diante de um contraponto. 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, presente em todas as escolas filosóficas, em maior ou menor grau, 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 perante os 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 ele se coloca 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, tradução nossa). Como se pode ver, ele reconhece que a autofinalização e a superação de si permaneceram ligadas durante o período helenístico da *epimeleia heautou*. Assim, pode-se asseverar que Foucault se aproxima da posição assumida por Hadot, o que confirmaria, se esse ponto de vista é coerente, que Foucault incorre em uma contradição ao acentuar essa ruptura entre autofinalização e superação de si.

Continuando nesta linha argumentativa, a cisão entre os elementos catártico e político proposta por Foucault, 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. Por outro lado, seria 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 pólis.

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 a 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 séculos I e II teve algumas modificações importantes em relação a sua prática no período anterior. Quatro aspectos devem ser sublinhados quanto a um vínculo mais forte do indivíduo com o cosmo: 1) o fato de não estar mais restrita a uma elite econômico-social; 2) a consequente disseminação dessa prática para todos os estratos sociais; 3) uma duração pertinente a todo o transcurso da vida; 4) o forte componente espiritual herdado do período socrático-platônico. Esses parecem ser os principais pontos a serem ressaltados.

Eles serão importantes para entender o desenvolvimento da *epimeleia heautou* nos primeiros círculos do cristianismo e seus posteriores desdobramentos nos séculos seguintes, quando foi transformada, segundo Foucault, em *epimeleia ton allon*.

Como já mencionamos, consideramos que 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. 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.

## 2.3 Direção de consciência: um ocidente pastoral?

As páginas seguintes serão dedicadas à argumentação sobre a direção de consciência, que figura, dentro da obra de Foucault, como uma conexão entre sua ética e sua filosofia política. Mais especificamente, o objetivo está circunscrito na relação entre a direção de consciência cristã, no âmbito da confissão, e o governo pastoral. A proposta é demonstrar que ao invés de uma anulação, 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 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 considera que este tipo de governo não é exclusivo do cristianismo.

### 2.3.1 A direção de consciência na confissão cristã

Foucault afirma em *Omnes et Singulatim* (2001a, p. 966, tradução nossa) 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 confesante, que acarretaria uma relação de obediência total para com o confessor.

Senellart ajuda neste ponto ao 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 *apátheia* cristã, que ainda era identificada como a retidão da razão, como faziam os pensadores antigos, foi suprimida pela prática monástica do deserto a partir do século IV d.C. Essa modificação transformaria tal conceito em uma rejeição total do mundo. A *apátheia*, 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 *apátheia* 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 (SENELLART, 2004, p. 142, tradução nossa).

Com relação à confissão e seu papel na direção de consciência cristã, é bem conhecido o seminário *Os Anormais*, 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 séculos XVIII e XIX, justamente quando a biopolítica começa e ser desenvolvida (FOUCAULT, 1999, p. 157, tradução nossa). 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 no ano de 1978 foi a abordagem da “direção de consciência” (SENELLART, 2004, p. 134, tradução nossa). 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. Ele alega que a primeira era um instrumento de domínio de si (*maîtrise*), enquanto 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, 2004b, p. 210, tradução nossa). Esta técnica, que incita o indivíduo a praticar 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 *apátheia* pelos padres gregos, é uma condição *sine qua non* para que os indivíduos pudessem conhecer a verdade sobre si mesmos. Tal postura evitaria que estivessem 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 *apátheia* cristã. Deste modo, estruturava a oposição entre uso dos prazeres e governo pela renúncia do *eu* (FOUCAULT, 1984b, p. 56-57, tradução nossa)<sup>44</sup>.

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. O trabalho de Foucault sobre a confissão cristã 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 no fato de 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, tradução nossa).

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

44 Também pode ser encontrado em 2004b, p. 180-181.

ferramentas úteis para o exame, a análise, a correção e a condução do penitente<sup>45</sup>. Os pensamentos pronunciados à exaustão eram uma rotina e uma marca da confissão cristã daquele tempo, assim como a exposição dos sentimentos do confessante ante o confessor. A este, cabia impor sua sabedoria e seu discernimento diante das alegações daquele, confrontando o conteúdo de seus enunciados com os cânones e dogmas da Igreja.

No ato de confissão, o confessor funciona como um condutor de enunciados, buscando extrair do confessante seus prazeres. 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, 1999, p. 162, tradução nossa). Esta exigência potencializa sobremaneira o poder subjetivante da Igreja para com o indivíduo.

Aqui se observam efeitos de verdade desdobrados em relações de poder. O seguinte enunciado proferido por Foucault nos permite perceber isso com toda contundência: “a confissão da verdade se inscreveu no cerne dos procedimentos de individualização do poder” (FOUCAULT, 1976, p. 78-79, tradução nossa)<sup>46</sup>. O ato de confessar e reconhecer certos fatos como incorretos ou traços de caráter como depreciativos do ponto de vista moral gera uma relação de direção de consciência até então estranha à 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.

A crítica de Foucault é dirigida à formação de uma subjetividade sujeitada aos mecanismos de produção da verdade contidos na confissão. Em uma conferência proferida em 1981, ele aborda o caso do doutor Leuret e seu paciente, o senhor 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 e o doutor Leuret o submete 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*]<sup>47</sup> que tudo o que você diz é apenas loucura (FOUCAULT, 2014b, p. 21, tradução nossa).

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 (1994, p. 374):

1. O mais genérico dos significados, presente no livro de João<sup>48</sup>, é o ser humano em sua totalidade, composto de corpo e alma.
2. Um pouco mais restritivo, a consanguinidade e/ou o parentesco entre duas ou mais pessoas pode ser vista no segundo livro de Gênesis<sup>49</sup>.

45 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 (DIRECTION..., 1932-1995, p. 1.023).

46 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 século XVII, o reconhecimento de certos fatos penosos de serem revelados.

47 Para uma análise mais extensa em torno do termo *aveu*, recomendamos a leitura de Candiotti (2007).

48 Cf. João 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).

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

3. Pessoas que recorrentemente praticam o pecado, sendo denominadas de carnisais, conforme aparece na Primeira Epístola de Paulo aos Coríntios<sup>50</sup>.

4. Identificação direta com qualquer coisa que equivalha ao pecado em si, presente na Epístola de Paulo aos Romanos<sup>51</sup>.

Este aparente descuido pode ser muito significativo se levamos 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 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, tradução nossa). 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 *apátheia* cristã, Gedaliahu Stroumsa (1990) argumenta que já anteriormente a *apátheia* estoica era identificada com a ausência de paixões. No caso estoico, 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 seria “um profundo erro” (STROUMSA, 1990, p. 29, tradução nossa). Segundo ela, o cristianismo nem sempre operou uma renúncia da carne, pois se pode averiguar nos escritos de Tertuliano (c. 160-220), que a carne era considerada o “eixo da salvação (*caro salutis cardo*)” (STROUMSA, 1990, p. 34, tradução nossa).

Como bem alerta Senellart (2004), ao estudar o conceito de *apátheia*, dever-se-ia ver na tradição cristã uma continuação das práticas gregas. Considerando 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 esta 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 *apátheia* cristã é a mesma: os escritos de Cassiano (c. 360-435 d.C.) (SENELLART, 2004, p. 137).

Foucault contrapõe a prática monástica da direção de consciência e sua busca pela *apátheia* à direção de consciência dos períodos grego e helenístico, alegando 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 das 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, 2004b, p. 181, tradução nossa).

Contudo, Foucault não considera o fato de que a ideia do homem criado à imagem e à semelhança de Deus era completamente estranha ao mundo grego. De acordo com Stroumsa (1990, p. 30), a *homo*

50 Cf. I Cor 3:1: “Irmãos, não vos pude falar como a pessoas espirituais. Tive de vos falar como a pessoas carnisais, como a crianças na vida em Cristo”.

51 Cf. Romanos 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”.

*imago dei* própria da matriz judaico-cristã permitiu aos padres da Igreja integrarem corpo e alma, formando um conceito de pessoa até então desconhecido entre os estoicos 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 forma<sup>52</sup>. Fala-se aqui de um novo *status* porque a atitude reflexiva do *gnothi 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), que adverte que apenas no *Alcebiades* (127e) encontramos a concepção de alma como algo que faz uso (*khresis*) das técnicas disponíveis para o seu aperfeiçoamento (FOUCAULT, 2001a, p. 55-56, tradução nossa). O conceito predominante em Platão foi outro: a alma 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 protocristão.

Foucault tampouco considera 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 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.

Aqui nos parece pertinente colocar o argumento de Pierre Hadot (2011, p. 66), segundo o qual a tradição cristã de pensamento carrega significados platônicos muito fortes em suas formulações. 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.

Aparentemente seria possível traçar uma continuidade entre a direção de consciência helenística e cristã, afirmando que, desde seu nascedouro, a reflexão ética ocidental esteve imiscuída em práticas que forneciam todos os ingredientes para que a direção de consciência viesse a se transformar em uma luta contra o pecado. Da mesma forma podemos considerar 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.

### 2.3.2 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 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 é 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 ele dedicou algumas lições no curso *Os Anormais* (1974-1975). Para ele, ao mesmo tempo 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.

<sup>52</sup> Fabián Ludueña Romandini (2010b, p. 174) 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 teologia cristã.

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, 1999, p. 165, tradução nossa).

Assim, o poder 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 governamentalidade.

O governo pastoral é composto por um conjunto de técnicas de governo exercidas sobre os indivíduos, mas não qualquer indivíduo, somente sobre 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 em situação de trânsito, que já transpuseram os muros da pólis e estão em contínuo deslocamento pelo deserto.

Para alcançar o êxito nesta cotidianidade marcada pela locomoção, o pastor deve exercer um poder de constante vigilância sobre os indivíduos, tendo acesso aos desejos e anseios de cada um dos que estão sob sua responsabilidade. O desejo reaparece não mais no campo da ética, mas 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 população (FOUCAULT, 2004b, p. 74-75, tradução nossa).

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 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 variante de pensamento e relacionamento íntimo com a verdade, mas a normalização dos corpos por meio de normas impostas em diversos campos da sociedade (colégios, fábricas, presídios)<sup>53</sup>.

A transição com respeito ao poder como governo das condutas começa a ser delineada de forma mais consistente no curso *Segurança, Território, População* (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 *Em Defesa da Sociedade*, para o escrutínio da mente e a exposição dos pensamentos tão bem investigados em *Segurança, Território, População*. Concordamos em parte com essa divisão, porque apesar de Foucault realmente enfatizar o poder religioso e da confissão durante o curso *Os Anormais* (1975), no qual 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.

O componente pastoral mais evidente no curso de 1975 é o fortalecimento do papel sacerdotal, comentado anteriormente. Este parece ser um sinal claro dessa mudança de foco nos estudos de Foucault sobre a direção de consciência. Tal mudança 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, tradução nossa), 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 ante suas ovelhas ganha cada vez mais importância no contexto da confissão cristã pode ser tida como uma clara percepção de

53 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 (2009b, p. 137-156).

que o governo pastoral já estivesse sendo germinado e cultivado no marco maior da direção de consciência e da subjetivação<sup>54</sup>.

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 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, tradução nossa). 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, ele trabalha e exerce influência sobre seus pensamentos e anseios, individualizando sua conduta e contextualizando-a dentro de um marco possível de exercício de sua liberdade. Assim 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 (1998) contribui para o entendimento da profundidade e da 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 o 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 possa 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, tradução nossa).

É possível considerar que esta posição de Rose tem alguns limites, haja vista que a terapia dos desejos posta à disposição dos indivíduos é, ela mesma, uma ferramenta de governamentalidade. As ferramentas de governo de si disponibilizadas pelas mais diversas ciências modernas não permitem a constituição de uma subjetividade livre. Tampouco capacitam o indivíduo a isso, pois lhe dão poucas oportunidades para que se possa fazer algo fora da rede de poder preestabelecida. Deste modo, e aqui concordamos 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 dois componentes básicos e essenciais para o bom funcionamento das tecnologias de poder e suas estratégias. Isto porque, como indica Rose, desde o século 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).

---

54 Senellart (2004) 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.



Tantas tecnologias de si, 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, tradução nossa). 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, fruto da direção de consciência própria do governo pastoral.

O que, no marco da confissão cristã, mais especificamente da direção de consciência, poderia ser caracterizado como uma espiritualização do mundano, no governo pastoral é uma subjetivação do exterior que incita permanentemente a uma introspecção e à confissão. No primeiro caso, haveria toda uma 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 maligna<sup>55</sup>; no segundo, seriam características próprias da racionalidade e da governamentalidade concernentes às tecnologias de si a serviço de um “governo das condutas” (ROSE, 1999, p. 231, tradução nossa).

Este permanente retorno a si mesmo mediante tecnologias de si que favorecem a introspecção e o isolamento faz com que o governo das condutas, ao invés de massacrar e arrasar a subjetividade, incentive sua exacerbação por meio dos objetivos individuais e da incitação e satisfação de desejos cada vez mais intensos. Desta maneira, o indivíduo não luta contra algo notoriamente natural e pode utilizar toda a potência da vida em favor da potência do Estado (ROSE, 1999, p. 261). 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 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 pastoral<sup>56</sup>.

Com esta estratégia de governo das condutas, o poder soberano pôde mascarar suas atividades sob o seu ícone mais contrastante: 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 erroneamente perceber-se como sujeito de suas emoções e pensamentos, o sujeito individualizado não toma conhecimento do poder pastoral – e nem resiste a ele –, o qual o constantemente direciona sua conduta de forma a coaduná-la com os objetivos biopolíticos do Estado.

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 governante. Todos os estudos feitos sobre a melhoria da circulação de cereais (o alargamento das vias, o planejamento das cidades etc.) em *Segurança, Território, População* põem em evidência a preocupação pela vigilância cinética dos cidadãos e de seus afazeres.

55 Algo como uma “psicologia de seus demônios” (DIRECTION SPIRITUELLE, 1932-1995, p. 1027).

56 No mesmo sentido cf. Rose (1999, p. 253).

O governo pastoral, adotando a estratégia de permitir que cada um remodele constantemente o seu *eu*, promove uma verdadeira empresa de si constituída pela *autonomização* da sociedade. Desta feita, o exercício da liberdade fica alinhado ao objetivo do governo pastoral de fazer do *eu* o ponto de ligação entre a condução ética e a soberania política e 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 como “desestatização do governo” (ROSE, 1996, p. 56, tradução nossa), a qual significa reconfiguração do poder político para o exercício de um governo à distância, por meio da instrumentalização de uma 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 *apátheia*, Foucault não menciona o repúdio do estoico Panécio (185-110 a.C.) por ela quando a contrasta com a *apátheia* 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 condizentes com o uso da razão (REALE, 1994, p. 372)<sup>57</sup>. Podemos 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 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, quanto do anímico (FOUCAULT, 2001a, p. 23, tradução nossa). 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 (BURCHELL, 1991, p. 123).

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 revertido a uma profissionalização das subjetividades. Isso fica notório na medida em que o cidadão contemporâneo pode a cada momento recorrer a um especialista para melhor dirimir sobre seu *páthos* (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. O governo pastoral, por meio da “profissionalização da subjetividade e da conduta”, tem acesso ao *páthos* daqueles que estão sob seus cuidados (BURCHELL, 1991, p. 121, tradução nossa). Como se pode ver, nem a renúncia do *eu* nem a *apátheia* são conceitos tão uniformes tal como apresentados por Foucault.

Não obstante as inconsistências em seu argumento, alegar que a confissão cristã e a direção de consciência nela inscrita são diametralmente opostas à prática antiga da direção de consciência 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. Poderíamos considerar que desde a Antiguidade pagã havia elementos para que se concretizasse um governo pastoral no Ocidente.

<sup>57</sup> Cf. Goulet-Cazé (1986, p. 42).



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.

Consideramos, 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 sujeito<sup>58</sup>. Talvez, essa crítica torne possível concluir que os indivíduos sejam conduzidos como ovelhas ao matadouro<sup>59</sup>.

---

58 Assim entendemos o estudo da *epimeleia heautou* empreendido por Foucault, a partir de duas passagens principais: *¿Qué es la crítica?* (2007a, p. 37) e *Hermenêutica do Sujeito* (2001b, p. 243). Sobre esse argumento, remetemos a artigo de nossa autoria “Crítica e Ontologia do Presente em Michel Foucault” (BARROS, 2012).

59 Isaías 53.7.

## CONCLUSÃO

Nós, estudiosos, ainda estamos desvendando a obra de Foucault. O melhor desse processo é que a bibliografia referente a ela não se limita à exegese interna. Seguindo as provocações e o próprio espírito da obra deixada, tanto os métodos quanto os conceitos são levados a explorar objetos quicá estranhos. Contudo, essa dinâmica oxigena as reflexões inicialmente abertas, dando nova vida aos textos.

Se por um lado podemos rastrear uma vasta produção que se debruça sobre problemáticas contemporâneas, optamos pelo caminho inverso. Com isso não queremos dizer que fomos dominados pela nostalgia e nos esquecemos do nosso presente. Na verdade, essa foi nossa primeira motivação: refletir ou fazer uma ontologia do presente e de nós mesmos, tal como lemos na fase ética de nosso autor. Já temos uma pesquisa desenvolvida e publicada sobre esse período. Tomara que possamos transformá-la em livro futuramente.

Fizemos o caminho contrário. Partimos dos textos de Foucault e fomos para trás. Seguindo algumas pistas deixadas, recorreremos a textos medievais e antigos para investigar como se deu a relação entre política e religião. Consideramos que essa opção foi possível muito devido a uma vivência cristã e prática da leitura do texto bíblico. Já carregávamos o ânimo por uma leitura crítica dos textos canônicos. Faltava-nos um material necessário para fazê-la.

Chegando ao final do presente trabalho, passaremos em revista alguns pontos importantes que serviram de marco para o desenvolvimento das investigações aqui explanadas. Como pano de fundo, entendemos que 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, tradução nossa).

Com isso em mente, o objetivo principal foi a genealogia do poder pastoral e do cuidado de si. Por esse caminho tentamos oferecer uma conexão alternativa entre a fase genealógica e ética de Foucault. Acompanhando o autor em sua interpretação das práticas do cuidado de si, priorizamos os modos de construção da subjetividade com vistas ao governo de si e dos outros. Disto decorreu que tanto a governamentalidade como o poder pastoral são conceitos estreitamente relacionados à produção de subjetividades sujeitadas. No auge deste movimento, a análise do cuidado de si aparece como um estudo genealógico de determinada prática ética e forma de subjetivação.

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, bem como a estruturação da subjetividade, são contingentes e variáveis. Os limites destes modos de subjetivação mostram-se em sua reconstrução como passíveis de serem alterados, a partir da fragilidade constitutiva claramente demarcada pela genealogia.

Como ponto de partida, exploramos a relação entre governamentalidade e poder pastoral. Se o pastorado cristão faz parte da matriz da governamentalidade, isso se deve à sua dupla característica de cuidar de todos e cada um. Vimos que Foucault considera ser este o grande problema das técnicas

de poder direcionadas à população. Além disso, a manifestação da verdade e sua autoindexação estão relacionadas à produção subjetiva e aos padrões de uma conduta normalizada. Como o sexo foi considerado o ponto de conexão entre o biológico e o subjetivo neste contexto, daí advém sua importância como coração do problema econômico e político da população.

A crítica que expusemos ao conceito de *apátheia* utilizado por Foucault permitiu elucidar uma continuidade entre as práticas greco-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.

Não obstante, continuamos a explorar a cisão entre a *apátheia* antiga e cristã para encontrar os meandros do vínculo entre pastoral cristã e governamentalidade. Levando o indivíduo a se dedicar à busca da verdade sobre si mesmo, sua renúncia também seria direcionada a este mundo. Assim, ele não seria capaz de identificar a condição de sujeição na qual se encontrava. Essa foi a consequência da prática do cuidado de si como *epimeleia ton allon* assumida por Foucault. A apropriação das práticas antigas levou ao desenvolvimento de uma específica ética cristã da carne. Ao assumir essa cisão entre *apátheia* antiga e cristã, Foucault relacionou a governamentalidade com a última e reservou à primeira o cuidado de si direcionado à constituição da *bios*.

A partir desse diagnóstico, vimos que Foucault considerou a *epimeleia ton allon* um conjunto de práticas importantes no Ocidente, dentro do qual a confissão teve papel central. Foucault chegou a considerar que a partir dela poderíamos encontrar a compreensão da prática do governo sobre os homens pela manifestação da verdade na forma de subjetividade. Para ele, persistiria em nossos tempos um profundo vínculo entre o exercício do poder e a obrigação individual da manifestação da verdade. Aí estaria uma inovação do cristianismo.

Dito vínculo evidencia o fato de o cristianismo não ser tomado como uma religião da lei, mas da obediência, ponto aprofundado por Agamben em suas reflexões sobre o estado de exceção. A análise da *Regra de São Bento* permitiu visualizar uma relação de obediência e dependência em relação ao outro, que prescindia da lei. Nessa linha, as ovelhas aderem ao consentimento sem regra. O poder da lei, então, passa às mãos do pastor. Tal inovação significou a renovação do poder soberano a partir de uma revogação da lei. Estaria aí um dos elos entre biopolítica e pastorado cristão.

Buscando uma alternativa à relação entre pastoral cristã e governamentalidade, Foucault vê na prática do cuidado de si antigo um modo de subjetivação distinto. A *epimeleia heautou* própria dos gregos será uma via de formação da *bios*, a vida digna de ser vivida.

Presente em *História da Sexualidade I*, a antinomia do jovem dizia que o sujeito é sujeitado somente na medida em que não adquire o estatuto de agente no que concerne ao uso de suas paixões. Essa foi uma tentativa de Foucault para marcar a distinção do cuidado de si grego no tocante à construção de uma subjetividade autônoma.

Ao estudar a relação mestre-discípulo, Foucault afirma que as categorias presentes nas rivalidades e hierarquias sociais da Grécia antiga estavam presentes também na relação erótica. Ali havia um vínculo entre eros e pólis, entre atividade amorosa e formação cidadã dos jovens. O vínculo amoroso mestre-discípulo permitia ao jovem não ser refém do simples prazer físico, dado que poderia exercitar o verdadeiro amor para seu desenvolvimento cívico como cidadão. Como consequência, seria capaz de fazer uso da palavra na ágora. Assim, a alma do jovem era estruturada mediante o bom uso de seus prazeres. O fundamental era que ele aprendesse a se relacionar consigo mesmo e com os outros. Estabelecia-se, assim, uma relação da alma com a verdade que fomentava a formação de um cidadão livre.

Isso, não obstante, resultaria em uma exclusão do *oikos* como lugar para a prática do cuidado de si. No âmbito da relação conjugal entre um homem e uma mulher, haveria espaço apenas para uma relação de domínio do primeiro sobre a última, tal como sobre seus empregados, animais e posses. Esse ambiente era um espaço dedicado apenas à reprodução, tanto da espécie, como dos bens materiais. Ali, onde hoje primaria o amor (*eros*), naqueles tempos seria exercido outro tipo de relação.

No tocante ao período helenístico do cuidado de si, houve uma separação entre o aspecto político e o catártico. Foucault defende que se tratava de um conjunto de práticas que estava sempre ao serviço de uma autoconstituição, autoformação, autossubjetivação, deixando a pólis em segundo plano, quando não a desconsiderando. 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, encontramos argumentos contrários aos de Foucault no que concerne aos estoicos, epicuristas e cínicos. Para os estoicos, o cuidado de si era praticado com vistas a uma separação do *eu* consigo mesmo, conformando sua vontade à da natureza. Isso por si só conformava um exercício de morte, como esclarece Pierre Hadot (2002). Com esse foco, a *epimeleia heautou* seguia relacionada a um movimento espiritual e à *physis* antiga, da mesma maneira como a praticavam os pré-socráticos, conforme as palavras de Werner Jaeger (1994).

Enquanto isso, os seguidores de Epicuro buscavam com a prática do cuidado de si uma dilatação do *eu* e sua expansão no cosmos. No tocante aos cínicos, um estilo de vida conforme à natureza estaria baseado na convicção de que a vida natural (*physis*) era superior ao proporcionado pelas normas sociais (*nomos*). A todos eles era requerida uma renúncia aos prazeres da carne, uma luta contra tudo o que há de falso e enganoso. Uma visão universal e espiritual era a maior conquista que o indivíduo poderia alcançar com a prática do cuidado de si.

Observando com mais atenção o curso *Hermenêutica do Sujeito*, percebemos certa contradição quando Foucault afirma 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, tradução nossa). Reconhecendo o laço entre autofinalização e superação de si, podemos asseverar que Foucault se aproxima da posição assumida por Hadot (2002, 2004). Assim, a cisão entre os elementos catártico e político não teria sua base em uma valorização estética da vida concebida como obra de arte. Seria mais uma espiritualização excessiva.

Diante dos exemplos mencionados, julgamos que a estética da existência proposta por Foucault não está isenta de críticas. Seu vínculo com uma autofinalização do *eu* pode ser perfeitamente substituído por uma superação do *eu*, tal como vemos no período helenístico. Assim, o sábio antigo irmana-se com os santos cristãos. No que concerne à prática do cuidado de si, ambos buscavam uma superação desse mundo em favor de valores mais elevados.

Passando ao período cristão, a *epimeleia ton allon* foi caracterizada por Foucault mais como uma renúncia de si do que um domínio de si, como para os gregos e helenísticos. Entendemos que Foucault também tentou opor a ética cristã da carne à *tekhne 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, tal como vimos com Jean-Pierre Vernant (1996).

Vimos que um problema na análise de Foucault sobre a confissão, inscrevendo-a no marco da ética cristã da carne, é que, em nenhum momento, seus escritos mencionam que há um múltiplo significado para o termo *carne* nos textos bíblicos, dando preferência àquele que identifica carne e pecado. Não só isso. Há elementos da direção de consciência nos epicuristas que remetem a uma prática de acusação de si mesmo. Haveria, então, a possibilidade de apontar uma continuidade entre os períodos grego, helenístico e cristão na prática da direção de consciência.

A consequência direta de 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 (1996, 1998, 1999) em diversos ramos do conhecimento no Ocidente moderno. As ferramentas para o governo de si, disponibilizadas pelas mais diversas ciências modernas, levam a uma dependência cotidiana dos indivíduos. Desse modo, perfazem um ingrediente estruturante que faz da presença de especialistas (médicos, psicólogos, pedagogos) algo recorrente e inexorável.

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 governamentalidade.

É notória a modificação da concepção de poder na obra de Foucault se considerarmos o período compreendido entre o início da década de 1970 e seu final. Em *Segurança, Território, População* o poder atualiza a conduta dos indivíduos. Assim, essa concepção relaciona governo e conduta de modo inovador. Já em *Vigiar e Punir* vemos uma normalização e domesticação dos corpos. Temos aqui uma modificação substancial. Ao decifrar os desejos dos governados, o governante, além de não deixar de atuar sobre seus corpos, tem a capacidade de direcionar sua liberdade.

Do mesmo modo, podemos falar da produção de subjetividades sujeitadas se consideramos que tanto antigos como medievais contribuíram para a provisão de elementos úteis à prática governamental. Sucedeu que na Modernidade a subjetividade e a sexualidade foram situadas no centro das tecnologias de saber-poder mediante o desenvolvimento de uma rede de tecnologias próprias para esse fim. Com vistas ao incremento das forças do Estado, tanto governo de si como direção de consciência pastoral servem ao máximo desenvolvimento no âmbito econômico-produtivo próprio de nossos tempos. É o que concluímos tomando como ponto de partida os argumentos de Nikolas Rose (1996, 1998, 1999).

Diante dos resultados alcançados, consideramos que é necessário ampliar as bases para falar de um governo pastoral. Com a semelhança entre antigos e cristãos quanto à prática do cuidado de si, todo o Ocidente pode ser observado com uma lupa pastoral. O que ocorreu na Modernidade não foi nada mais que o desenvolvimento de práticas que tinham seu embrião na Antiguidade.

Para terminar, é tarefa árdua concluir um trabalho sobre os escritos de Foucault. As várias possibilidades de análise, os diferentes caminhos trilhados ou apontados em sua obra e as inúmeras conexões com fontes de diferentes épocas atestam isso. Essas variantes fazem com que o debruçar sobre esses textos seja tão instigante quanto desafiador, trabalho infinito talvez. Resta-nos a satisfação entre a incompletude e a esperança de que este texto possa ser combinado com outros trabalhos de maior envergadura. Por hora, tentamos esboçar o que pôde ser considerado um elo perdido em sua obra.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. Cristianismo como religião: a vocação messiânica. *IHU On-Line*, São Leopoldo, 17 dez. 2010. Disponível em: <https://bit.ly/2Yzy5MV>. Acesso em: 23 mar. 2010.
- AGAMBEN, G. Da teologia política à teologia econômica. [Entrevista cedida a] Gianluca Sacco. Tradução de Selvino Assmann. *Inthertesis*, Florianópolis, v. 2, n. 2, p. 1-11, 2005.
- AGAMBEN, G. *El reino y la gloria: una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Tradução de Flavia Costa, Edgardo Castro e Mercedes Ruvituro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008.
- AGAMBEN, G. *El tiempo que resta: comentario a la Carta a los Romanos*. Tradução de António Piñero Sáez. Madrid: Trotta, 2006.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Mario da Gama Kury. 3. ed. Brasília, DF: Editora UnB, 1999.
- ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Mario da Gama Kury. 3. ed. Brasília, DF: Editora UnB, 1997.
- BARROS, J. A cidade biopolítica: dispositivos de segurança, população e homo oeconomicus. *Problemata*, João Pessoa, v. 7, n. 1, p. 216-233, 2016.
- BARROS, J. Crítica e ontologia do presente em Michel Foucault: uma chave de leitura para entender o giro subjetivo. *Argumentos*, Fortaleza, v. 4, n. 8, p. 222-231, 2012.
- BERNAUER, J.; CARRETTE, J. *Michel Foucault and theology: the politics of religious experience*. New York: Routledge, 2004.
- BROWN, P. The rise and function of the holy man in late antiquity. *Journal of Roman Studies*, Cambridge, v. 61, p. 80-101, 1971.
- BROWN, P. Town, village and holy man: the case of Syria. In: PIPPIDI, D. M. (ed.). *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien: travaux du VI<sup>e</sup> Congrès International d'Etudes Classiques*. Paris: Belles Lettres, 1976. p. 213-220.
- BURCHELL, G. Liberal government and techniques of the self. In: BARRY, A.; OSBORNE, T.; ROSE, N. (org.). *Foucault and political reason: liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*. Chicago: University of Chicago Press, 1996. p. 19-36.

BURCHELL, G. Peculiar interests: civil society and governing the system of natural liberty. *In*: BURCHELL, G.; GORDON, C.; MILLER, P. (org.). *The Foucault effect: studies in governmentality*. Chicago: University Press Chicago Press, 1991. p. 119-150.

CANDIOTTO, C. A prática da direção de consciência em Foucault: da vida filosófica à vida monástica cristã. *In*: CANDIOTTO, C.; SOUZA, P. (org.). *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. p. 93-110.

CANDIOTTO, C. *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte: Autêntica; Curitiba: Champagnat, 2010a.

CANDIOTTO, C. Subjetividade e verdade no último Foucault. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 31, n. 1, p. 87-103, 2008. Disponível em: <https://bit.ly/2Vg3WQL>. Acesso em: 15 jun. 2010.

CANDIOTTO, C. Verdade, confissão e desejo em Foucault. *Observaciones Filosóficas*, Zaragoza, v. 3, n. 1, p. 1-17, 2007.

CASTEL-BOUCHOUCHI, A. Foucault y la paradoja del platonismo. *In*: GROS, F.; Lévy, C. *Foucault y la filosofía antigua*. Tradução de Elena Marengo. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004. p. 147-162.

CASTRO, E. *Diccionario Foucault: temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2011.

CASTRO, E. Foucault, lector de Kant. *In*: FOUCAULT, M. *Una lectura de Kant: introducción a La antropología en sentido pragmático*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009, p. 9-29.

CASTRO-GÓMEZ, S. *Historia de la gubernamentalidad: razão de estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2010.

CHADWICK, H. Philosophical tradition and the self. *In*: BOWERSOCK, G. W; BROWN, P.; GRABAR, O. *Interpreting Late Antiquity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001. p. 60-81.

CHEVALLIER, P. *Michel Foucault et le christianisme*. Lyon: ENS Éditions, 2012a.

CHEVALLIER, P. O cristianismo como confissão em Michel Foucault. *In*: CANDIOTTO, C.; SOUZA, P. de (org.). *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012b. p. 45-56.

CUTRO, A. *Technique et vie: biopolitique et philosophie du bios dans la pensée de Michel Foucault*. Traduction par Claudine Rousseau. Paris: Harmattan, 2010.

CUTROFELLO, A. Exomologesis and aesthetic reflection: Foucault's response to Habermas. *In*: BERNAUER, J.; CARRETTE, J. (org.). *Michel Foucault and Theology: the politics of religious experience*. London: Routledge, 2004, p. 157-169.

DAVIDSON, A. I. Ethics as ascetics: Foucault, the history of ethics and ancient thought. *In*: GUTTING, G. (org.). *The Cambridge companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 115-140.

DAVIDSON, A. I. Introduction: Pierre Hadot and the spiritual phenomenon of ancient philosophy. *In*: HADOT, P. *Philosophy as a way life*. Malden: Blackwell, 2011. p. 1-46.

DAVIDSON, A. I. Spiritual exercises and ancient philosophy: an introduction to Pierre Hadot. *Critical Inquiry*, Chicago, v. 16, n. 3, p. 475-482, 1990.

DECLARAÇÃO da vida cisterciense hodierna. [2000?]. Disponível em: [www.ocist.org](http://www.ocist.org). Acesso em: 20 jun. 2009.

DELEUZE, G. *Foucault*. Traducción de José Vázquez Pérez. Buenos Aires: Paidós, 2008.

DIRECTION SPIRITUELLE. *In*: DICTIONNAIRE de Spiritualité. Paris: Beauchesne, 1932-1995. t. 3.

FARHI NETO, L. *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.

FIMIANI, M. O verdadeiro amor e o cuidado comum do mundo. *In*: GROS, F. (org.). *Foucault: a coragem da verdade*. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2004. p. 89-128.

FOUCAULT, M. *Dits et écrits, II: 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001a.

FOUCAULT, M. *Du gouvernement des vivants: cours au Collège de France, 1979-1980*. Paris: Gallimard, 2012.

FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité, I: la volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité, III: le souci de soi*. Paris: Galimard, 1984a.

FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité, II: l'usage des plaisirs*. Paris: Galimard, 1984b.

FOUCAULT, M. *L'herméneutique du sujet: cours au Collège de France, 1981-1982*. Paris: Gallimard, 2001b.

FOUCAULT, M. *Les anormaux: cours au Collège de France, 1974-1975*. Paris: Gallimard, 1999.

FOUCAULT, M. *Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France, 1978-1979*. Paris: Gallimard, 2004a.



FOUCAULT, M. *Obrar mal, decir la verdad: función de la confesión en la justicia: curso de Lovaina, 1981*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2014.

FOUCAULT, M. *Obras esenciales*. Traducción de Angé Gabilondo. Barcelona: Paidós, 2010.

FOUCAULT, M. Qué es la crítica?: Crítica y *Aufklärung*. In: FOUCAULT, M. *Sobre la ilustración*. Traducción de Javier de la Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campillo. 2. ed. Madrid: Tecnos, 2007, p. 3-52.

FOUCAULT, M. Questions of Method. In: BURCHELL, Graham; GORDON, Colin; MILLER, Peter (Org.). *The Foucault effect: studies in governmentality*. Chicago: University Press Chicago, 1991b, p. 73-86.

FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France, 1977-1978*. Paris: Gallimard, 2004b.

FOUCAULT, M. *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard, 1975.

FUGGLE, S. Excavating government: giorgio agamben's archaeological. *Foucault Studies*, Frederiksberg, n. 7, p. 81-98, 2009.

GOODCHILD, P. *The exceptional political theology of Saint Paul*. [S. l.: s. n.], 2008. Disponível em: <http://theologyphilosophycentre.co.uk/online-papers/>. Acesso em: 25 jun. 2010.

GORDON, C. Governmental rationality: an introduction. In: BURCHELL, G.; GORDON, C.; MILLER, P. (org.). *The Foucault effect: studies in governmentality*. Chicago: University of Chicago Press, 1991. p. 1-51.

GOULET-CAZÉ, M. O. *L'ascèse cynique*. Paris: Vrin, 1986.

GROS, F. A parrhesia em Foucault (1982-1984). In: GROS, F. *Foucault: a coragem da verdade*. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2004.

GROS, F. *Michel Foucault*. Traducción de Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 2002.

HADOT, P. *What is ancient philosophy?* Translated by Michel Chase. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.

JAEGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

LEFEBVRE, R. *Platón, filósofo del placer*. Tradução de Marisa G. Divenosa. Buenos Aires: Biblos, 2011.

LEMKE, T. Foucault, governamentalidade e crítica. *Plural*, São Paulo, v. 24, n. 1, p. 194-213, 2017.

LUDUEÑA ROMANDINI, F. El estatuto jurídico de las reglas monásticas y sus proyecciones en la filosofía política moderna. In: JORNADAS DE FILOSOFÍA MEDIEVAL, 5., 2010, Buenos Aires. *Actas* [...]. Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2010a. p. 1-12.

LUDUEÑA ROMANDINI, F. *La comunidad de los espectros, I: antropotecnia*. Buenos Aires: Miño y Dávilla, 2010b.

NUSSBAUM, M. C. *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*. Tradução de Miguel Candel. Barcelona: Paidós, 2003.

ORTEGA, F. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

POTTE-BONNEVILLE, M. *Michel Foucault, la inquietud de la historia*. Traducción de Hilda H. García. Buenos Aires: Manantial, 2007.

PRADEAU, J.-F. O sujeito antigo de uma ética moderna. In: GROS, F. (org.). *Foucault: a coragem da verdade*. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2004. p. 131-154.

REALE, G. *História da Filosofia, v. 3: do Humanismo a Descartes*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994.

REGRA de São Bento. [2000?]. Disponível em: [www.ocist.org](http://www.ocist.org). Acesso em: 20 jun. 2009.

RIBEIRO, L. A. C. *Subjetividade, economia e (bio)política*. [S. l.: s. n.], 2010. Disponível em: [www.cefysmdp.com.ar/mesas/2010/libertad/luisantoniocunharibeiro.doc](http://www.cefysmdp.com.ar/mesas/2010/libertad/luisantoniocunharibeiro.doc). Acesso em: 23 fev. 2011.

ROOCHNIK, D. *Of art and wisdom: Plato's understanding of techne*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1996.

ROSE, N. Governing "advanced" liberal democracies. In: BARRY, A.; OSBORNE, T.; ROSE, N. (org.). *Foucault and political reason: liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*. Chicago: University of Chicago Press, 1996. p. 37-64.

ROSE, N. *Governing the soul: the shaping of the private self*. 2. ed. London: Free Association Books, 1999.

ROSE, N. *Inventing our selves: psychology, power and personhood*. London: Cambridge University Press, 1998.

SCHMID, W. *En busca de un nuevo arte de vivir*. Tradução de Germán Cano. Barcelona: Pré-Textos, 2002.

SELLARS, J. *The art of living: the stoics on the nature and function of philosophy*. 2. ed. Londres: Bristol Classical Press, 2009.

SEHELLART, M. *As artes de governar*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2006.

SEHELLART, M. La práctica de la dirección de conciencia. In: GROS, F.; Lévy, C. *Foucault y la filosofía antigua*. Tradução de Elena Marengo. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004a. p. 129-146.

SEHELLART, M. Situation des cours. In: FOUCAULT, M. *Du gouvernement des vivants: cours au Collège de France, 1979-1980*. Paris: Gallimard, 2012. p. 319-350.

SEHELLART, M. Situation des cours. In: FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France, 1977-1978*. Paris: Gallimard, 2004b. p. 379-411.

STROUMSA, G. *Caro salutis cardo: shaping the person in early christian thought*. *History of Religions*, Chicago, v. 30, n. 1, p. 25-50, 1990.

TAUBES, J. *Escatología occidental*. Tradução de Carola Pivetta. Buenos Aires: Miño y Dávilla, 2010.

TAUBES, J. *La teología política de Pablo*. Traducción de Miguel García-Baró. Madrid: Trotta, 2007.

TEUBER, B. 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, M. Senecan moods: Foucault and Nietzsche on the art of the self. *Foucault Studies*, Frederiksberg, n. 4, p. 19-52, 2007.

VÁZQUEZ GARCÍA, F. Cómo hacer cosas con Foucault. *Revista de Filosofía ER*, Barcelona, n. 28, p. 71-86, 2000.

VERNANT, J.-P. *Entre mythe et politique*. Paris: Seuil, 1996.

YATES, C. Stations of the self: aesthetics and ascetics in Foucault's conversion narrative. *Foucault Studies*, Frederiksberg, n. 8, p. 78-99, fev. 2010.

ZARKA, Y.-C. L'invention du sujet de droit. *Archives de philosophie*, Paris, v. 60, n. 4, p. 531-550, 1997.

# Poder pastoral e cuidado de si em

# FOUCAULT



Av. Tancredo Neves, 6731 – Parque Tecnológico Itaipu (PTI),  
Bloco 4, Espaço 2  
Caixa Postal 2044  
Foz do Iguaçu – PR – Brasil | CEP 85867-970  
Fones: +55 (45) 3529-2749 | 3529-2770 | 3529-2788  
[editora@unila.edu.br](mailto:editora@unila.edu.br)  
[www.unila.edu.br/editora](http://www.unila.edu.br/editora)