

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS
GERAIS**

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

Programa de Pós-graduação em Filosofia

Bruno Dinis Afonso

**A GOVERNAMENTALIDADE CRISTÃ COMO FORMA DE CONTROLE
SOCIOCULTURAL DO PODER PASTORAL EM FOUCAULT:**

conduções éticas

Belo Horizonte
2025

Bruno Dinis Afonso

**A GOVERNAMENTALIDADE CRISTÃ COMO FORMA DE CONTROLE
SOCIOCULTURAL DO PODER PASTORAL EM FOUCAULT: conduções éticas**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Ivan Domingues

Belo Horizonte
2025

100 Afonso, Bruno Dinis.
A257g A governamentalidade cristã como forma de controle
2025 sociocultural do poder pastoral em Foucault [recurso
eletrônico] : conduções éticas / Bruno Dinis Afonso. - 2025.
1 recurso online (150 f.): pdf
Orientador: Ivan Domingues.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia.

1.Filosofia – Teses. 2. Foucault, Michel, 1926-1984.
3.Governo comparado - Teses. 4.Obediência - Teses.
5.Cristianismo - Teses. I. Domingues, Ivan. II. Universidade
Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências
Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

A GOVERNAMENTALIDADE CRISTÃ COMO FORMA DE CONTROLE SOCIOCULTURAL DO PODER PASTORAL EM FOUCAULT: CONDUÇÕES ÉTICAS

BRUNO DINIS AFONSO

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 12 de fevereiro de 2025, pela banca constituída pelos membros:

Prof. Ivan Domingues - Orientador (UFMG)

Prof. Marco Antônio Sousa Alves (UFMG)

Prof. César Candioto (PUC-PR)

Belo Horizonte, 12 de fevereiro de 2025.



Documento assinado eletronicamente por **Cesar Candioto, Usuário Externo**, em 13/02/2025, às 09:17, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marco Antonio Sousa Alves, Professor do Magistério Superior**, em 14/02/2025, às 09:19, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Ivan Domingues, Professor do Magistério Superior**, em 21/02/2025, às 16:56, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3936255** e o código CRC **E90662F9**.

Referência: Processo nº 23072.207216/2025-12

SEI nº 3936255

AGRADECIMENTOS

Agradeço, antes de tudo, à minha família pelo contínuo suporte no desenrolar da pesquisa. À minha mãe, Paula Dinis, cuja atenção, força e carinho me possibilitaram não só ingressar na UFMG, mas também morar no país que conquistou meu coração. Ao meu pai, Pedro da Cunha e Menezes, pelas valiosas revisões de português e pelo apoio desde que cheguei ao Brasil, me lembrando o gosto pela leitura e me ajudando a me tornar na pessoa que sou hoje: um acadêmico, apaixonado pelo Brasil e torcedor do Fluminense. Ao meu avô Domingos (*in memoriam*), por ser até hoje uma das pessoas mais especiais que já o tive o privilégio de conhecer e cuja lembrança me traz tanta felicidade. À minha avó Maria do Rosário, pela ajuda e atenção oferecida ao longo dos anos. Ao meu irmão Ricardo, pela companhia e paciência com um irmão muitas vezes tomado pela ansiedade. Ao meu irmão Lucas, pela camaradagem e parceria desde minha chegada ao Brasil.

Aos meus amigos, cuja companhia e carinho tornaram meus dias em Belo Horizonte em preciosas memórias. A Thiago Sousa, pelo auxílio na formação da primeira versão do projeto que originou na presente dissertação. A Anna Coli, pelas dedicadas e inestimáveis correções, comentários e críticas, que foram cruciais para o desenvolvimento da dissertação. A Filipe Andrade, cuja ajuda e amizade foram imprescindíveis para a realização deste trabalho. Aos meus amigos da filosofia, em especial Hulian, Luizinho, Richard e Marcelo, cuja companhia tornaram a FAFICH um dos meus lugares favoritos em Belo Horizonte. Aos meus amigos de Belo Horizonte, em especial Lucas Dutra, Izabela Kfoury e André Vidal, por estarem sempre presentes em minha jornada acadêmica e por me lembrarem da vida além da Filosofia.

A meu orientador, Ivan Domingues, pela dedicação, atenção e cuidado na leitura da dissertação. Ivan foi o primeiro professor a me receber na UFMG em sua aula sobre maio de 68, que sempre guardarei nas minhas lembranças. Não me esquecerei do inestimável apoio no desenrolar da graduação, que me possibilitou vislumbres e considerações necessárias para organizar minhas ideias.

Aos professores Alice Serra e Helton Adverse, pela oportunidade de poder aprimorar minhas capacidades como acadêmico e como professor, na realização do estágio docente. Ao professor Marco Antônio, cuja presença e comentários na apresentação no seminário de contemporânea foram essenciais para atualizar minha pesquisa. Aos membros da banca de defesa, por aceitarem o convite à leitura deste trabalho que significa tanto para mim. A todos os demais professores do Departamento de Filosofia na UFMG, cujas aulas foram fundamentais para meu progresso na graduação e, posteriormente, no mestrado.

À instituição UFMG, pelas oportunidades oferecidas e cujos espaços físicos foram essenciais para o desenvolvimento da pesquisa e para a manutenção do meu bem-estar.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG), cujo apoio financeiro foi essencial para a realização da pesquisa.

“Jesus, filho de Maria, príncipe dos céus e rei na Terra, senhor dos homens, amado meu, esposo de minha alma, vale-me tu, que és a minha salvação e o meu amor! Esconde-me, querido, com o teu manto, que o leão me cerca! Protege-me contra mim mesma! esconjura o bicho imundo que habita minha carne e suja minha alma! – Salve-me! Não me deixes cair em pecado de luxúria, que eu sinto já as línguas do inferno me lambendo as carnes do meu corpo e enfiando-se pelas minhas veias! Vale-me, esposo meu, amado meu! Vou dormir à sombra da tua cruz, como o cordeirinho imaculado, para que o demônio não se aproxime de mim! Amado do meu coração, espero-te esta noite no meu sonho, deitada de ventre para cima, com os peitos bem abertos, para que tu me penetres até o fundo das minhas entranhas e me ilumines toda por dentro com a luz do teu divino espírito! Por quem és, conjuro-te que não me faltes, porque, se não vieres, arrisco-me a cair em poder dos teus contrários, e morrerei sem estar no gozo da tua graça! Vem ter comigo, Jesus! Jesus, filho de Deus, senhor dos homens, príncipe dos céus e rei na Terra! Vem que te espero. Amém”.

(Aluísio de Azevedo, O homem, 2003)

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo partir das obras de Foucault para analisar a *governamentalidade* cristã como técnica capaz de estabelecer um controle sociocultural, através do estabelecimento de condutas éticas baseadas na relação entre uma obrigação de falar e uma obrigação de obedecer a um diretor de consciência. Primeiramente, investigamos a versão da técnica na antiguidade (período helenístico, epicuristas e estoicos) como referência necessária para ressaltar os pontos de mudança na versão cristã. Além disso, ressaltamos o enfoque da pesquisa em um espectro ético, uma vez que a técnica é capaz de influenciar o comportamento e as condutas dos sujeitos – influenciando não só a nossa subjetividade, mas a forma como nos reconhecemos e somos reconhecidos por outros. Em um segundo momento, apresentamos a estrutura da técnica cristã, dividida entre governo de si e governo dos outros. Na primeira seção, demonstramos a diferença entre o governo de si antigo e cristão, evidenciando a reformulação da prática como uma hermenêutica de si – sustentada por uma renúncia de si e pela obediência do sujeito ao diretor de consciência. Na seção seguinte, estruturamos a prática do governo dos outros, por meio dos seis poderes e quatro imperativos práticos presentes no Anexo II, da obra “As confissões da carne”. Em um terceiro e último momento, analisamos a *parresía* no cristianismo, enquanto uma versão deturpada da prática de “dizer-verdadeiro”, por conta da presença do princípio da obediência, para, posteriormente, analisar esse mesmo princípio e a sua influência na subjetivação do sujeito cristão, tendo como base Foucault e sua interpretação das obras de Cassiano. Por fim, demonstramos como o estilo da pesquisa de Foucault, além de ter influência kantiana e nietzschiana, está de acordo com a prévia investigação dos modos de controle na sociedade – que no cristianismo se dá nos moldes de um controle sociocultural.

Palavras-chave: Foucault; governamentalidade; obediência; controle; governo de si; governo dos outros; cristianismo.

RÉSUMÉ

Le présent travail a pour objectif, à partir des œuvres de Foucault, d'analyser la gouvernementalité chrétienne comme une technique capable d'établir un contrôle socioculturel, à travers l'établissement de conduites éthiques basés sur la relation entre l'obligation de parler et l'obligation d'obéir à un directeur de conscience. Tout d'abord, nous étudions la version de la technique dans l'Antiquité (période hellénistique, épicuriens et stoïciens) comme référence nécessaire pour souligner les points de changement dans la version chrétienne. Ainsi que, nous avons mis l'accent sur l'approche de la recherche dans un spectre éthique, car la technique est capable d'influencer le comportement et les conduites des sujets - en influençant non seulement notre subjectivité, mais aussi la façon dont nous nous reconnaissons et sommes reconnus par les autres. Dans un deuxième temps, nous présentons la structure de la technique chrétienne, divisée entre le gouvernement de soi et le gouvernement des autres. Dans la première section, nous démontrons la différence entre l'ancienne gouvernement de soi et le gouvernement de soi chrétienne, en mettant en évidence la reformulation de la pratique comme une herméneutique de soi - soutenue par un renoncement à soi et par l'obéissance du sujet au directeur de conscience. Dans la section suivante, nous structurons la pratique du gouvernement des autres à travers les six pouvoirs et les quatre impératifs pratiques présents dans l'annexe II de l'ouvrage "Les aveux de la chair". Dans un troisième et dernier temps, nous analysons la parrhesia dans le christianisme, en tant que version déformée de la pratique consistant à "dire la vérité", en raison de la présence du principe d'obéissance, pour ensuite analyser ce même principe et son influence sur la subjectivation du sujet chrétien, en nous basant sur Foucault et son interprétation des œuvres de Cassien. Bref, nous démontrons comment le style de recherche de Foucault, outre son influence kantienne et nietzschéenne, s'inscrit dans la lignée des recherches antérieures sur les modes de contrôle dans la société - qui, dans le christianisme, s'apparentent à un contrôle socioculturel.

Mots-clés: Foucault; gouvernementalité; obéissance; contrôle; gouvernement de soi; gouvernement des autres; christianisme;

SUMÁRIO

Sumário

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO 1. ORIGEM DA GOVERNAMENTALIDADE CRISTÃ: A DIREÇÃO NOS ANTIGOS E O FUNDAMENTO MORAL NA DIREÇÃO CRISTÃ	26
1.1. A origem da <i>governamentalidade</i>	27
1.2. <i>Governamentalidade</i> cristã como condução ética.....	38
1.3. A relação entre a origem na antiguidade e a questão ética: a <i>parresía</i> em Górgias	49
CAPÍTULO 2. GOVERNAMENTALIDADE CRISTÃ	58
2.1. O governo de si	58
2.1.1. A necessidade ontológica do governo de si: pecado original	59
2.1.2. A hermenêutica de si.....	65
2.1.3. Penitência e confissão: da exomologese à exagoreusis	71
2.2. O governo dos outros	80
2.2.1. Os poderes do diretor de consciência	82
2.2.1.1. Reunir (<i>Rassembler</i>)	82
2.2.1.2. Guiar (<i>Guider</i>).....	84
2.2.1.3. Nutrir (<i>Nourrir</i>).....	85
2.2.1.4. Velar (<i>Veiller</i>).....	86
2.2.1.5. Salvar (<i>Sauver</i>).....	88
2.2.1.6. Prestar contas (<i>Rendre Compte</i>)	90
2.2.2. Os imperativos de verdade	92
2.2.2.1. Imperativo de rigor doutrinal.....	93
2.2.2.2. Imperativo de ensino.....	94
2.2.2.3. Imperativo do conhecimento dos indivíduos	95
2.2.2.4. Imperativo da prudência	96
CAPÍTULO 3. O FUNDAMENTO DA GOVERNAMENTALIDADE CRISTÃ: DA OBEDIÊNCIA AO CONTROLE SOCIOCULTURAL.....	98
3.1. A fundamentação da obediência no sujeito cristão: má <i>parresía</i>	99
3.2. A direção das almas em João Cassiano e a formulação da obediência: humildade, paciência e submissão.....	107
3.2.1. Humildade (<i>humilitas</i>)	114
3.2.2. Paciência (<i>patientia</i>).....	118
3.2.3. Submissão (<i>subditio</i>)	120
3.3. Da direção de consciência ao controle sociocultural: Nietzsche, Kant e Foucault	122

CONCLUSÃO	136
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	141
Bibliografia Primária:.....	141
Bibliografia Secundária:	143

INTRODUÇÃO

A filosofia contemporânea é composta por duas tradições filosóficas, conhecidas como analítica e continental¹. Em sua aula de 5 de janeiro de 1983, Foucault (2010b) aponta Kant como o fundador da divisória entre essas duas grandes tradições, levando-o a dizer que é a partir da sua obra, em especial a *Crítica da Razão Pura*, que Kant instaurou uma filosofia crítica que teria como objetivo analisar as condições em que o conhecimento verdadeiro seria possível: tradição que Foucault dá o nome de analítica da verdade. Já, com relação à segunda tradição, a continental, Foucault vê o artigo de Kant, *Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?*², como a obra que instaura a questão que condicionará toda a pesquisa feita pelos continentais, com suporte na pergunta: “o que é a atualidade?”³.

O presente trabalho se enquadra nesta última tradição, ao versarmos sobre a questão da *governamentalidade* cristã em Michel Foucault com foco nos aspectos éticos/morais. Para tanto, vamos tomar como fio condutor a inserção de Foucault na cena intelectual da filosofia contemporânea. Especialmente, a forma como o filósofo francês circula os questionamentos e os modelos filosóficos de Nietzsche e Heidegger, aparecendo Immanuel Kant no pano de fundo da argumentação, dará o ponto de partida em suas investidas no “contemporâneo” (ontologia do presente). Esse enquadramento de Foucault também desenrola o fio da meada do encaminhamento das discussões sobre a técnica de condução da vida e da salvação da alma do fiel cristão, versando sobre os campos da filosofia moral em sua associação com os elementos teológico-religiosos – pois, é a ética cristã que está em jogo –, com os temas do imperativo, do dever, do comando, da obediência e da liberdade no centro das atenções, especialmente o ofício do pastor das almas e a arte da direção. Dessa forma, faremos uma introdução sobre o método de Foucault, na maneira como ele influencia o estilo de interpretação e a análise do objeto de estudo da dissertação, a *governamentalidade* cristã⁴, como elemento-chave para, no final das

¹ De fato, a extensão dessas tradições abrange um território superior ao suposto pelos próprios nomes. Para mais informações sobre a extensão geográfica e a caracterização de cada tradição, recomenda-se a leitura de *O Continente e a Ilha* (2017) de Ivan Domingues.

² Para nos referirmos ao texto de Kant utilizaremos duas traduções à nossa disposição, a partir das quais procuraremos encaminhar as soluções mais adequadas para o nosso idioma acerca das formulações carregadas de preciosismos linguísticos encontrados nos dois estudos do filósofo: KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: que é Esclarecimento?* Tradução de Luiz Paulo Rouanet. Brasília: Casa das Musas, 2008; KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento?* Tradução de Vinícius de Figueiredo. In: MARÇAL, Jairo. (org.). *Antologia de textos filosóficos*. Curitiba: Secretaria de Estado da Educação do Paraná, 2009, p.406-15.

³ FOUCAULT, 2010b, p.21.

⁴ Apesar da análise de Foucault sobre o cristianismo ser diversa, focaremos neste presente trabalho no cristianismo fundamentado pela doutrina da obediência.

nossas considerações, apresentarmos a hipótese, além da estrutura da dissertação, com os capítulos e os respectivos conteúdos.

Michel Foucault se reconhece inserido na tradição reconhecida como continental⁵, na qual existe um predomínio da filosofia alemã e francesa, que inclui a “fenomenologia, a hermenêutica, o existencialismo, o marxismo, a escola de Frankfurt e o pós-modernismo, que pensam a filosofia na extensão da história da filosofia e com a ajuda de quadros contextuais e afrescos históricos”⁶. Foucault, por um lado, foi influenciado pela vertente francesa, especialmente pela “história conceitual” de Canguilhem (orientador da tese principal de doutorado, publicada posteriormente como *História da loucura na Idade clássica*). Por outro lado, por Jean Hyppolite (orientador da tese complementar de doutorado, publicada posteriormente como *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*) que, como grande estudioso da filosofia alemã, especialmente Hegel, foi o possível responsável pela influência alemã em suas pesquisas⁷. Será com base nessa influência que Foucault passará a se reconhecer, não na tradição da analítica da verdade, mas da ontologia do presente⁸. Apesar de Foucault se posicionar no horizonte dessa tradição e, por consequência, frente a uma ampla gama de possíveis autores atrelados a ela, é em Kant que Foucault aparenta demonstrar sua predileção e maior afinidade intelectual. Tanto na primeira aula de 1983, quanto no texto *Qu'est-ce que les Lumières?*⁹, identificamos Kant em posição privilegiada para falar do tipo de filosofia que o filósofo francês pretende realizar (ontologia do presente) e do seu objeto de estudo (a *governamentalidade*).

⁵ Contudo, como aponta Domingues, é notório que o filósofo francês é uma figura que “poderá levar o estudioso a afrouxar as fronteiras e o contencioso, depois de constatar que Foucault tem grande penetração nos Estados Unidos” (DOMINGUES, 2017, p.22).

⁶ DOMINGUES, 2017, p.32.

⁷ Destacamos aqui que, no começo da carreira, Foucault ministrou um curso intitulado “Conhecimento do homem e reflexão transcendental”, na Universidade de Lille em 1952-1953, no qual ele digressou sobre o tema da antropologia na filosofia, a partir de autores como: Kant, Hegel, Feuerbach, Marx, Dilthey e Nietzsche (Cf. FOUCAULT, 2011b).

⁸ “E é essa forma de filosofia que, de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche, Max Weber, etc., fundou uma forma reflexão à que, é claro, eu me vínculo na medida em que posso” (FOUCAULT, 2010b, p.22).

⁹ É notório destacar que no quarto volume de *Dits et écrits*, vemos dois textos com o mesmo nome, o que pode causar certa dúvida. Porém, se trata de textos diferentes, uma vez que aquele extraído da *Magazine Littéraire* é o extrato da primeira metade da aula *O governo de si e dos outros* (presente no sétimo volume da tradução brasileira, *Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina*). Dessa forma, quando tratarmos do texto, usaremos como referência: FOUCAULT, Michel. What is Enlightenment? (« Qu'est-ce que les Lumières? »). In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*, vol. IV. Paris: Gallimard, 1994, p.562-577; (presente no segundo volume da tradução brasileira, *Arqueologia das ciências e História dos sistemas de pensamento*).

No que se refere à aula de nome *O governo de si e dos outros*, é apontado que a *Aufklärung* kantiana coloca pela primeira vez a filosofia como superfície emergente da atualidade discursiva. Nesse contexto, em que o próprio filósofo está inserido, a atualidade, ao ser interpretada como acontecimento, deverá ser compreendida no que ela tem a dizer no seu sentido, no seu valor e nas particularidades filosóficas. Para isso, é necessário desenvolver uma prática filosófica não só como uma análise do acontecimento, mas também como uma ação de reconhecimento do pertencimento do discurso filosófico e, por consequência, do próprio filósofo, a esse objeto de estudo: o presente. Essa problematização do presente como acontecimento é o que nos permite avaliar eventos como a revolução: não na sua forma dramática de inversão e revogação de valores e estruturas, ou na apreciação do seu próprio processo revolucionário (no caso de vitória ou fracasso), mas na forma “como é recebida em toda a sua volta por espectadores que não participam dela mas a veem, que assistem a ela e que, bem ou mal, se deixam arrastar por ela”¹⁰. Dessa forma, o processo de atualização do acontecimento como categoria do devir não envolve analisar o ocorrido nas suas particularidades históricas, mas sim impedir que esse acontecimento perca seu sentido/valor com o passar do tempo, isto é, que não caia no esquecimento, permitindo que guardemos seu espírito, na forma como o pensamos e o atualizamos no nosso presente.

Porém, vemos que a análise da atualidade em Kant estabelece esse movimento crítico como uma “atitude limite”, na qual não devemos ceder a uma proposta revolucionária na filosofia que pressuponha rejeitar por completo as antigas estruturas socioepistêmicas, visto que, a revolução, ao não ser um evento que formula um completo esclarecimento dos indivíduos, implica no risco de trocar preconceitos antigos por novos¹¹. Foucault (1994) entende que, por mais que essa limitação seja necessária, em um certo ponto é preciso transformar essa crítica limitante em uma crítica prática, mediante a moldagem de um *êthos* filosófico como disposição interior, que nos permita separar das determinações da análise histórica (que estipulou a forma como somos e como reconhecemo-nos enquanto sujeitos), possibilitando novas formas de ser, pensar e agir¹². A ultrapassagem da limitante análise da história é o que permite a Foucault desenvolver “um discurso original com as marcas pessoais do autor, às voltas com a historicidade real dos sistemas e dos pensamentos filosóficos e a

¹⁰ FOUCAULT, 2010b, p.18.

¹¹ “Uma revolução pode, talvez, produzir a queda do despotismo pessoal e da opressão ávida e ambiciosa, mas jamais uma reforma verdadeira do modo de pensar; antes, novos preconceitos servirão, assim como os antigos, como amarras à grande multidão destituída de pensamento” (KANT, 2009, p.408).

¹² “Um exercício filosófico: sua articulação foi a de saber em que medida o trabalho de pensar sua própria história pode liberar o pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente, e permitir-lhe pensar diferentemente” (FOUCAULT, 2020b, p.14-5).

necessidade de trazer os velhos problemas filosóficos à atualidade, expostos às ações corrosivas do devir e aos avatares da temporalidade”¹³.

Dessa forma, a crítica não seguiria mais em um sentido transcendental, nos moldes kantianos, mas em um sentido arqueológico, na ausência da pretensão de apresentar uma estrutura universal, necessária e obrigatória de todo o conhecimento e de toda ação moral possível, numa crítica permanente do nosso presente que o desatualiza e que postula a atualidade como a “orla do tempo que cerca nosso presente, que o domina e que o indica em sua alteridade”¹⁴. Um movimento que, segundo Irene Cardoso tem uma forte influência heideggeriana, ao desatualizar o presente num movimento de interpelação, em que:

Nesse sentido o presente não é dado, nem enquadrado numa linearidade entre o passado e o futuro. Mas enquanto atualidade, no movimento de uma temporalização, o que somos é simultaneamente a expressão de uma força que já se instalou e que continua atuante, na expressão heideggeriana, do “vigor de ter sido presente” e o que nos tornamos, o que estamos nos tornando, enquanto abertura para um campo de possibilidades [...] (CARDOSO, 2001, p.219).

Nesse “campo de possibilidades” vemos a crítica prática de Foucault em sua finalidade genealógica que, ao contrário da crítica kantiana, não pretende estipular os limites do que podemos conhecer ou ser, mas sim, partir desse destrinchar da conexão entre a “verdade” e as formas como conhecemos e somos, para abrir a possibilidade de novas interpretações¹⁵. Trata-se de uma ontologia de nós mesmos, que habilita o sujeito a uma liberdade existencial que lhe permite desenvolver um *êthos* diferente do presente nos gregos, como a forma em que o sujeito se apresenta para a sociedade, através das suas crenças, comportamentos e sua maneira de viver. Nesse sentido, é “uma escolha voluntária de uma maneira de pensar e de sentir, de agir e conduzir-se, como marca de pertencimento e como tarefa”¹⁶. Resumindo, podemos ver a ontologia do presente com o método arqueológico e com finalidade genealógica, em que:

A arqueologia situa na dimensão histórica a “verdade” que os discursos veiculam. Por sua vez, a genealogia desestabiliza a ligação necessária entre o que reconhecemos como verdadeiro em um determinado tempo e nosso modo de ser, fazer e pensar nesse

¹³ DOMINGUES, 2017, p.26.

¹⁴ FOUCAULT, 2008, p.148.

¹⁵ Podemos ver claramente uma influência heideggeriana, especialmente na questão da liberação de possibilidades, no modo como “o projetado no projeto possa se apreender e abrir no tocante à sua perspectiva” (HEIDEGGER, 2022, p.408) e nietzschiana, na forma como “não será, portanto, partir em busca de sua ‘origem’, negligenciando como inacessíveis todos os episódios da história; será, ao contrário, se demorar nas meticolosidades e nos acasos dos começos; prestar uma atenção escrupulosa à sua derrisória maldade; esperar vê-los surgir, máscaras enfim retiradas, com o rosto do outro; não ter pudor de ir procurá-las lá onde elas estão, escavando os *bas-fond*; deixar-lhes o tempo de elevar-se do labirinto onde nenhuma verdade as manteve jamais sob sua guarda” (FOUCAULT, 2019, p.60-1).

¹⁶ CASTRO, 2016, p.154.

mesmo tempo. A genealogia, liberando-nos dos entraves da essência humana, promove outras formas de constituição de si como sujeito (ADVERSE, 2010, p.145).

Após Foucault partir da análise do texto de Kant para identificar sua filosofia como uma ontologia do presente, na segunda hora da aula de 5 de janeiro de 1983 passará a analisar a *Aufklärung* kantiana, não mais na sua percepção sobre a necessidade da atualização do estudo da filosofia, mas como uma possível investigação sobre a técnica da *governamentalidade*. Antes de prosseguir, é necessário destacar que o texto foi publicado em dezembro de 1784 no periódico *Berlinische Monatsschrift*, no contexto de um artigo, enviado por J.E. Biester, sob pseudônimo, propondo abolir a sanção obrigatória da Igreja sobre os matrimônios, tornando o casamento em um processo civil, sob o argumento de que os homens ilustrados/esclarecidos não necessitariam desse vínculo com a Instituição religiosa. Por seu turno, o reverendo J.F. Zöllner, em resposta a Biester, pede cautela em relação à questão colocada, por conta da incerteza em relação ao que seria de fato esse “Esclarecimento” – questão que a seu ver não havia sido respondida por ninguém até aquele momento¹⁷. O debate recebeu ainda duas intervenções: a de Mendelssohn (o que significa a *Aufklärung*) e a de Kant (o que é a *Aufklärung*)¹⁸.

Foucault aponta uma relação entre Mendelssohn e Kant que pode ser analisada a partir de dois momentos. Primeiramente, antes mesmo do envio das intervenções dos dois filósofos, Kant já teria redigido, em 16 de agosto de 1783, uma carta a Mendelssohn apontando a qualidade e a relevância da obra do filósofo judeu para a conquista da liberdade de consciência moral no *uso público da razão*, em relação ao exercício da religião – algo que ambos defendiam com determinação. Na introdução de *Jerusalém* (2005), podemos ver o comentário de Kant à obra, em que dizia:

[...] li com admiração sua “Jerusalém”, escrita com tanta astúcia, sutileza e sabedoria. Considero este livro como a proclamação de uma grande reforma, ainda que esta se aproxime e avance lentamente; reforma que não só afetará a vossa nação, como também outras. O senhor conseguiu unir a sua religião a um tal grau de liberdade de consciência moral [*Gewissensfreyheit*] que não se acreditava ser capaz, e do qual nenhum outro foi capaz. O senhor, simultaneamente, demonstrou a necessidade de uma ilimitada liberdade de consciência moral para todas as religiões, de forma tão completa e clara que a Igreja, de nossa parte, terá finalmente de se questionar como purificar sua religião de tudo que pode oprimir a consciência moral [*Gewissen*] [...]

¹⁷ Cf. ZÖLLNER, Johann Friedrich. Ist es rathsam, das Ehebündniß nicht ferner durch die Religion zu sanciren?. *Berlinische Monatsschrift*, v. 2, n. 1783, p. 508-517, 1783.

¹⁸ Foucault (2010b) parece apontar uma espécie de encontro entre uma *Aufklärung* judaica (*Hascalá*), em Mendelssohn, e uma cristã em Kant, esclarecendo que essa convergência entre esses dois movimentos já havia sido realizada anteriormente na obra de Mendelssohn, *Conversações Filosóficas* (*Philosophische Gespräche*), e que influenciou também na escrita no texto de 1783, *Jerusalém ou sobre poder religioso e judaísmo* (*Jesuralem oder über religiöse Macht und Judentum*).

(KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Akademie-Ausgabe. Bd.10. Berlin u. Leipzig 1922, S. 347 apud ALBRECHT, 2005, p. VII, tradução nossa)¹⁹.

Posteriormente, Kant declara, numa nota do texto *O que é o esclarecimento?*, que tinha recebido a notícia de que Mendelssohn havia enviado também uma resposta sobre o assunto e que se soubesse previamente desse fato, não teria submetido sua própria intervenção ao periódico, por conta tanto do respeito pela qualidade intelectual do filósofo judaico, quanto pela concordância entre ambas respostas. Partindo dessas informações, passaremos a analisar o texto de Kant, usando como interlocutora a análise de Foucault, enquanto o relacionamos com a resposta de Mendelssohn, para jogar luz sobre a presença do problema chave do presente trabalho, a *governamentalidade* cristã, que inclui “essa relação do governo de si com o governo dos outros”²⁰.

Na segunda hora da aula de 5 de janeiro de 1983, Foucault dá destaque para dois elementos no texto de Kant: i) a ideia de *minoridade* e a saída pelo meio da atividade crítica; ii) e o uso das razões privada e pública. A ideia de *minoridade* e de esclarecimento são apresentadas no primeiro parágrafo do texto de Kant, para responder prontamente ao comentário de Zöllner, em que:

Esclarecimento (*Aufklärung*) significa a saída [*Ausgang*] do homem de sua minoridade, pela qual ele próprio é responsável. A minoridade é a incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem a tutela de um outro. É a si próprio que se deve atribuir essa minoridade, uma vez que ela não resulta da falta de entendimento, mas da falta de resolução e de coragem necessárias para utilizar seu entendimento sem a tutela de outro. *Sapere aude!* Tenha a coragem de te servir de teu próprio entendimento, tal é portanto a divisa do Esclarecimento (KANT, 2008, p.1).

Foucault parte desse trecho para oferecer três observações sobre o sentido da palavra saída (*Ausgang*) em Kant: na primeira, o filósofo francês indica que Kant não designa o momento da *Aufklärung* como um momento de pertencimento, nem mesmo como uma passagem entre duas épocas ou dois estados, mas simplesmente como uma saída - um movimento de desapego em relação a algo, sem um ponto de chegada definido; na segunda, ele demonstra que a própria definição da saída do homem (*der Ausgang des Menschen*) do estado

¹⁹ No original: “mit welcher Bewunderung der Scharfsinnigkeit, Feinheit und Klugheit ich Ihren Jerusalem gelesen habe. Ich halte dieses Buch vor die Verkündigung einer großen, obzwar langsam bevorstehenden und fortrückenden Reform, die nicht allein Ihre Nation, sondern auch andere treffen wird. Sie haben Ihre Religion mit einem solchen Grade von Gewissensfreyheit zu vereinigen gewußt, die man ihr gar nicht zu getraut hätte und dergleichen sich keine andere rühmen kan. Sie haben zugleich die Nothwendigkeit einer unbeschränkten Gewissensfreyheit zu jeder Religion so gründlich und so hell vorgetragen, daß auch endlich die Kirche unserer Seits darauf wird denken müssen, wie sie alles, was das Gewissen belästigen und drücken kan, von der ihrigen absondere [...]”.

²⁰ FOUCAULT, 2010b, p.8.

de *minoridade* teria um caráter pouco definido, seja na definição desse homem que sai do estado de *minoridade*, seja o processo em si; e, por fim, Foucault observa que esse primeiro parágrafo aparece não como um discurso de descrição, mas como um discurso de prescrição – isto é, como uma ordem, uma máxima, um lema (*Wahlspruch*)²¹. É a partir dessas observações que surge a construção crítica em volta do próprio texto.

O estado de *minoridade* não deverá ser confundido com um estado de natureza humana debilitada. Foucault aponta que apesar de Kant usar o termo *Gängelwagen*, as traduções do texto para o francês, em vez de fazerem referência a um carrinho utilizado para controlar as crianças, um andador²², escolhem traduzir o termo como um “cercado”²³. Ambas as possibilidades de tradução, entretanto, parecem se referenciar a um estado de natureza infantil do sujeito na condição de *minoridade*. Foucault (2010b) afirma que o próprio texto não vê esse estado de *minoridade* como uma impotência natural, visto que para Kant a culpa desse estado é do sujeito, seja na decisão de permanecer nele, seja na decisão dele de sair (*Ausgang*) – uma vez que o indivíduo é capaz de se guiar por si mesmo. Se o indivíduo decidir permanecer nesse estado é somente por sua própria falta de vontade, preguiça (*Faulheit*) ou covardia (*Feigheit*) – ou seja, uma falta de reação a esse estado decadente, uma inércia²⁴.

Além de não se referir a um estado de natureza decadente, semelhante ao que encontramos quando analisamos o pecado original como primado ontológico do sujeito cristão²⁵, Kant tampouco parece se referir a essa noção de *minoridade* partindo de um espectro político ou jurídico, no qual os sujeitos renunciaram ou teriam sido privados de algum direito, pois se eles se encontram nesse estado e se colocam sob a direção de um outro, “não é que os outros se apossaram do poder, nem tampouco que lhes tenham confiado o poder, num ato essencial, fundador e instaurador”²⁶. Trata-se, na verdade, de uma conduta, de um modo de comportamento, de uma atitude, em cujo âmbito não se cria um direito sobre os sujeitos, mas, sim, um estado mental em que o sujeito desiste de seguir seu próprio pensamento e se submete a um entendimento externo. Sobre isso, Kant (2005) oferece os exemplos do livro, do diretor de consciência (*Seelsorger*)²⁷ e do médico. Em outras palavras, temos aqui um movimento de

²¹ FOUCAULT, 2010b.

²² Presente tanto na tradução de Rouanet (2008), quanto na tradução de Figueiredo (2009).

²³ “Après avoir rendu bien sot leur bétail (domestique) et avoir soigneusement pris garde que ces paisibles créatures n’aient pas la permission d’oser faire le moindre pas, hors du parc ou ils les ont enfermés” (KANT, 1947, p.2).

²⁴ *Faulheit* e *Feigheit*, são normalmente traduzidas, respectivamente, como “preguiça” e “covardia”, porém na tradução de Figueiredo (2009), *Faulheit* foi traduzido como “inércia” o que traz uma outra perspectiva sobre o estado de *minoridade* e a culpa do sujeito sobre esse estado.

²⁵ Cf. Seção 2.1.1.

²⁶ FOUCAULT, 2010b, p.29.

²⁷ Quando Kant utiliza *Seelsorger*, faz referência ao ofício pastoral, ao diretor das almas, que encontramos na tradução como “guru espiritual” (KANT, 2009) ou “guia espiritual” (KANT, 2008), sendo a última o termo mais

mão dupla, enquanto uma grande parcela de indivíduos se rebaixa intelectualmente de forma autônoma, uma outra parcela menor se aproveita desse desleixo para se elevar em relação a esses sujeitos, alcançando a posição de diretores de consciência. Kant não aponta como ilegítimo o uso de livros, nem nega a utilidade do diretor de consciência ou do médico. Foucault assevera que o incômodo de Kant está na relação de subordinação com essas três autoridades, na maneira como o indivíduo abandona a capacidade da sua consciência moral, junto das próprias vontades e da própria capacidade de entendimento (*Verstand*) e as substituí por elementos externos, perdendo o elemento de autenticidade tão valioso para Mendelssohn²⁸.

Na relação entre o uso do livro e a capacidade de entendimento (*Verstand*), Foucault encontra um elo com a *Crítica da Razão Pura*, na forma como nessa obra nos é ensinado a fazer o uso devido da razão (dentro dos seus limites). Isso implica aplicar, individualmente e de forma autônoma, o uso da razão sem a necessidade da autoridade do livro. Foucault vê inclusive uma relação entre a extrapolação dos limites da razão e a dependência em uma autoridade do entendimento, levando-o a dizer: “porque extravasamos os limites legítimos da razão que somos levados a apelar para uma autoridade”²⁹. Por outro lado, Foucault também vê na relação entre o diretor de consciência (*Seelsorger*) e a nossa consciência moral (*Gewissen*), uma retomada da *Crítica da razão prática*, uma vez que o diretor de consciência não deverá ser o princípio da nossa vontade, somente o guia. O contrário se dá pelo fato de que, quando fazemos nossa conduta moral depender não da forma pura do imperativo categórico, mas de um desejo incerto, passamos a confiarmos nossa condução a um outro (a um diretor de consciência), resultando na perda de autonomia.

Todavia, o uso da razão de forma autônoma, para sair do estado de *minoridade*, não é algo que, para Kant, deverá ser feito em todos os momentos da vida do sujeito. Ele faz questão de diferenciar dois tipos do uso da razão: o *público* e o *privado*. O primeiro faz referência a um uso intelectual da razão, relacionada à figura do sábio (*Gelehrter*), no qual o indivíduo se dirige aos outros enquanto cidadão livre e nada além disso. O segundo tipo de uso da razão, o privado, seria aquele realizado durante o cumprimento de um cargo/ofício público. Kant aponta que

comum. Porém, o termo usado nos textos de Foucault é o de “diretor de consciência”. A noção “diretor de consciência” é uma tradução direta do francês *directeur de conscience*, que caracteriza o sujeito responsável pela técnica da *governamentalidade*, isto é, que a exerce. No caso dos cristãos, o diretor de consciência é muitas vezes reconhecido enquanto guia espiritual. A opção terminológica neste trabalho será a de “diretor de consciência”, pois a própria noção já sugere a função principal desse personagem. O diretor de consciência deverá dirigir/conduzir o sujeito no seu processo de subjetivação, intervindo, dessa forma, na própria formulação mental da ideia de si no sujeito. Por essas razões, tomaremos o exemplo das traduções das obras de Foucault e a de Candiotti em *Foucault e a crítica da verdade* (2013) e seguiremos optando por essa tradução do termo.

²⁸ “Feliz a nação cuja polidez é um efeito da civilização e da ilustração e cujo brilho exterior e delicadeza interior têm por fundamento a pura autenticidade” (MENDELSSOHN, 1992, p.62).

²⁹ FOUCAULT, 2010b, p.30.

nesse segundo tipo, a razão deveria enfrentar um certo limite, pois o sujeito estaria falando através de uma instituição (de uma autoridade) e a quebra dessa autoridade só poderia resultar num processo de revolução, algo que o próprio Kant não almeja³⁰. Essa divisão é essencial para apaziguar as ânsias de Zöllner, no seu medo em relação ao processo de Esclarecimento, na forma como a falta de um consenso no meio privado poderia resultar numa ofensiva à tranquilidade pública³¹. Por essa razão, a “distinção precisa entre o conceito transcendental da Ilustração, de um lado, e suas determinações empíricas, de outro, irá permitir a Kant romper com o pressuposto: ‘Quem raciocina por si mesmo não obedecerá’, que estava implícito na indagação de Zöllner”³². A nosso ver, a análise feita sobre a *Aufklärung* e as críticas (razão esta pela qual dispensamos tanta atenção às suas implicações, a análise de Foucault, em suma, ao evidenciar o quanto o francês deve ao alemão e diz seguir os seus passos) é essencial para apresentarmos a problemática do presente trabalho: a *governamentalidade* cristã em Foucault.

Ora, a *governamentalidade* é uma técnica de direção (*Leitung*) composta de duas práticas essenciais: governo de si e o governo dos outros. Essa técnica tem como principal função estabelecer formas de subjetivação num espectro ético e político, sendo que no presente trabalho focaremos no espectro ético. Foucault analisou essa técnica na antiguidade, no cristianismo e no estado moderno. Ao analisar a técnica no cristianismo e a formação de um poder pastoral³³, usando como antecedente os antigos, Foucault aponta mudanças na *governamentalidade* que produziram novas práticas de si (hermenêutica do sujeito, má *parresía* e *exagoreusis*) e novos fundamentos para o governo dos outros (princípio da obediência e necessidade de um diretor de consciência), deixando Kant sempre ao fundo, mas pavimentando um outro caminho.

Em relação à análise de Foucault sobre o cristianismo, devemos registrar duas observações importantes. Primeiramente, o cristianismo que Foucault decide investigar não se trata do cristianismo como um todo, mas especialmente uma era conhecida como cristianismo

³⁰ Cf. nota 11.

³¹ Para Mendelssohn esse limite também era bastante importante e deveria ser mantido a todo o custo, levando-o a exemplificar, como ato de prudência, a necessidade ou a conveniência de alguém tolerar o próprio preconceito que poderia surgir para o ilustrado que, dotado da “verdade” ou de posse dela, quisesse superar os limites do uso da razão. Para isso ele pede algo que parece destoar da prática filosófica: “Aí a filosofia tem que calar!” (MENDELSSOHN, 1992, p.64). Ou seja, ele elimina a coragem da verdade (*parresía*) que, para Foucault, era algo necessário para a própria filosofia.

³² TORRES FILHO, 1983, p.109.

³³ “O poder pastoral é, na realidade, uma figura que se forma com o cristianismo a partir da tradição hebraica e em certas técnicas de vida da tradição grega, sobretudo da filosofia da época helenística. É com o monasticismo que essas duas tradições se conjugam para constituir a primeira versão do poder pastoral. [...] Essa técnica é, na realidade, uma forma de relação consigo mesmo [...]. O poder pastoral é, em definitivo, uma técnica de individualização. [...] O poder pastoral foi uma prática própria das comunidades monásticas que teve um importante desenvolvimento na literatura cristã dos primeiros séculos” (CASTRO, 2016, p.329).

primitivo, que engloba os primeiros três séculos após a morte de Cristo, terminando no primeiro Concílio de Niceia. Em segundo lugar, por não ser um estudo historiográfico, mas genealógico, Foucault não trata de analisar o conjunto de referências e teólogos associados a essa era, chegando a referenciar autores fora dela. O foco principal do filósofo francês na análise da *governamentalidade* cristã será a tradição, fundada nessa era, que tem como fundamento principal as práticas de direção amparadas no princípio da obediência³⁴. Para tanto, ao formular aquilo que seria a problemática e o fio histórico-analítico das suas investigações, Foucault partirá do monaquismo ocidental, buscando apoio especialmente em Cassiano, para estudar não a instituição da Igreja³⁵, mas as práticas de direção para a formação de condutas morais³⁶, essenciais para a subjetivação ética.

Podemos ver indícios do estudo do poder pastoral e da direção cristã na análise que Foucault faz sobre o artigo de Kant. Em *O que é o Esclarecimento*, o filósofo de Königsberg destaca algumas questões sobre a problemática da razão na figura do pastor como diretor de consciência. Ali, Kant aponta, ironicamente, que o pastor das almas oferece a seu rebanho a possibilidade de evitar o processo de reflexão, delegando a ele mesmo essa aborrecida tarefa. O pastor só pede a seu rebanho uma coisa: “não raciocinai, mas crede”³⁷. O problema em Kant é que esse ato parece se confundir na palavra *Beruf*, que pode ser traduzida como profissão ou como vocação, como já tinham notado Lutero e Weber. Especificamente, no caso do filósofo, o *Beruf* do diretor de consciência, enquanto profissão, é válido, visto que se insere no uso privado da razão. Kant, ao mesmo tempo em que pontua a questão da *minoridade*, impõe certos limites nessa mesma questão, justificando que:

Ora, muitas tarefas que concorrem ao interesse da coletividade (*gemeinem Wesens*) necessitam de um certo mecanismo, obrigando certos elementos da comunidade a se comportar passivamente, a fim de que, graças a uma unanimidade artificial, sejam dirigidos pelo governo a fins públicos, ou pelo menos impedidos de destruí-los. Nesse

³⁴ Tradição reconhecida como paulina (origem em São Paulo, em especial na sua *Epístola aos Romanos*) e que teve forte influência de Santo Agostinho (teólogo/filósofo essencial para a divulgação do primado ontológico no cristianismo, pecado original, e do princípio da obediência).

³⁵ “[...] caracterizado pela centralidade do discurso e ausência da instituição, levando à quebra do par – não que o correlato institucional não existisse, pois ele existia e era poderoso (universidades, institutos de pesquisa, clínicas), mas porque sua inclusão só serviria para aumentar os problemas e atrapalhar a análise, vindo as instituições no encalço do saber e do discurso, neles legitimando-se, não o inverso” (DOMINGUES, 2017, p.110).

³⁶ “Conduct is the activity of conducting (conduire), of conduction (la conduction) if you like, but it is equally the way in which one conducts oneself (se conduit), lets oneself be conducted (se laisse conduire), is conducted (est conduit), and finally, in which one behaves (se comporter) as an effect of a form of conduct (une conduite) as the action of conducting or of conducting (conduction). I think the least bad translation for the *oikonomia psuchon* Gregory Nazianzen spoke about perhaps be the conduct of souls, and I think that this notion of conduct, with the fields it covers, is doubtless one of the fundamental elements introduced into Western society by the Christian pastorate” (FOUCAULT, 2007, p.193).

³⁷ KANT, 2008, p.3.

caso, com certeza, não é permitido argumentar (*räsonieren*). Deve-se somente obedecer (KANT, 2008, p.3).

Dessa forma, Kant parte da questão do limite da razão, para sustentar a força dos argumentos de autoridade que prevaleceriam através da necessidade da obediência³⁸. O pastor estaria obrigado, diante do seu rebanho, a proferir seu sermão sob a condição de funcionário da respectiva instituição, como um símbolo, baseando sua pregação de forma a consignar que “nossa Igreja ensina isto ou aquilo; eis as provas das quais ela se serve”³⁹. Seu dever é justificar e solidificar todas as práticas dessa instituição, conduzindo os indivíduos a considerar essas verdades como inabaláveis ou únicas. A forma como ele professa essas verdades tem de ser feita com a maior convicção – não poderá haver verdades ocultas ou alguma ilusão no seu pensamento. Não pode ter nada que “contradiga a religião interior. Pois, se ele julgasse encontrar tal coisa, não poderia em consciência exercer sua função; deveria demitir-se”⁴⁰. A figura pastoral precisa de um governo de si consolidado para poder exercer corretamente um governo dos outros sobre seu rebanho, uma vez que ele, em boa consciência, não pode conduzir as massas sem antes firmar os preceitos característicos do seu ofício⁴¹. Por esse motivo, o pastor não seria livre enquanto diretor de consciência, somente como cidadão dissociado da sua função.

Todavia, a *Beruf* da figura pastoral tende a se apresentar não como profissão, mas como vocação. Essa associação é extremamente perigosa, uma vez que a vocação (de origem latina *vocare*, chamar) tende a ser interpretada como uma inclinação natural e, no meio eclesiástico, como um chamado de Deus que pressupõe duas coisas: um dom natural nos diretores de consciência e um defeito natural nos submetidos à *governamentalidade*. Por essas razões, a figura pastoral se predispõe a exercer a sua vocação (*Beruf*) de forma a invadir o uso público da razão. Essa prática impossibilita a figura pastoral e o seu rebanho de encontrarem a liberdade, tão preciosa a Kant, no uso público da razão, visto que os sujeitos submetidos a essa direção (incluindo tanto o rebanho, quanto o próprio pastor) se encontram tão consumidos pelos

³⁸ Em relação à questão da obediência, podemos ver em Cassiano, nas *Instituições* e nas *Conferências*, a importância da obediência e como ela é o principal objetivo da condução ética/moral realizada pelo diretor de consciência cristão (Cf. Seção 3.2.).

³⁹ KANT, 2008, p.4.

⁴⁰ *Ibid*, p.4.

⁴¹ É claro que aquilo que foi destacado nem sempre acontecia. Existem exceções à regra, uma vez que o próprio diretor de consciência pode, apesar de não acreditar na veracidade dos preceitos cristãos, dirigir o seu respectivo rebanho até o fim da sua vida. O caso mais notório seria com certeza o padre Jean Meslier, que no seu testamento nos oferece uma verdadeira obra intelectual, que gira em torno da sua revolta perante a religião. Na sua crítica racional da religião, de carácter iluminista, propõe uma filosofia de vida que relaciona o materialismo com o ateísmo (Cf. PIVA, 2006).

preceitos cristãos que não são mais capazes de os criticar (incapazes de pensar por si, o que os condena ao estado de *minoridade*). O diretor de consciência arrisca-se a se colocar em uma situação de perigo físico (ou até mesmo institucional) ao desenvolver uma crítica sobre certas questões ou comportamentos, pois poderá provocar em seu rebanho ou no indivíduo um sentimento de revolta ou ódio, como mostra o caso do Meslier – e, como ele, virtualmente, outros tantos fiéis (seguidores da instituição cristã) e, portanto, dentro da Igreja, incluindo seus funcionários. De qualquer forma, as opções geram “um absurdo, que favorece a perpetuação dos absurdos”⁴², em que a vocação (*Beruf*) pastoral se encontra com o principal objetivo de retardar a *Aufklärung* dos indivíduos, ao impedir que o sujeito raciocine livremente⁴³. Foucault vê essa questão da ausência da liberdade de raciocínio na direção cristã quando, ao analisar esse ponto em Kant, declara:

E, diz Kant, na verdade só há um ser no mundo – ele não diz qual -, um “senhor no mundo” capaz de dizer: raciocinem quanto quiserem, mas obedecem. E, claro, coloca-se a questão de saber quem é esse senhor, esse único senhor que, no mundo, diz: raciocinem quanto quiserem, mas obedecem. Será Deus, será a própria razão, será o rei da Prússia? *Vocês vão ver que não é certamente o primeiro*, é um pouco o segundo e principalmente o terceiro (FOUCAULT, 2010b, p.34, grifo nosso).

É nesse ponto que passaremos a discordar de Kant, no que se refere à culpa do estado de *minoridade*. Kant, como vimos anteriormente, declara que a culpa da permanência do sujeito nesse estado decadente é somente do próprio indivíduo, por conta da sua preguiça, covardia e inércia intelectual. Porém, a *governamentalidade* cristã, enquanto vocação, também induz a esse estado de *minoridade* pois, ao sobrepor o uso privado da razão com o público e, por consequência, o princípio da obediência com a liberdade de raciocinar, propicia uma opressão do sujeito ao criar uma confusão entre o ato de obedecer e o de não pensar por si mesmo⁴⁴. Essa confusão, segundo Foucault, não só é frequente na direção cristã, como é a própria fundamentação das práticas de si e do governo dos outros, uma vez que, na tradição estudada por Foucault, a obediência não é vista como um instrumento/meio para alcançar algo, mas como

⁴² KANT, 2009, p.411.

⁴³ Poderia se realizar uma comparação semelhante, em relação ao fato de a religião servir para satisfazer e controlar as massas, na obra *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* de Maquiavel. Ali, Numa Pompílio surge como personagem essencial do diretor de consciência que baseia seu governo na obediência formulada pelo próprio medo de um ser sobrenatural, alcançando uma direção que “aqueles cidadãos temiam muito mais violar o juramento que as leis, porquanto estimavam mais o poder de Deus que o dos homens” (MAQUIAVEL, 2007, p.49). À luz dessas considerações, ao tirarmos as consequências do exemplo extraído da história política, fica claro que existe uma discussão sobre o caráter ético dessas formulações, em cujo exame entraria a questão sobre o intuito de Maquiavel ao declarar tais coisas. Contudo, a hipótese que parece ser mais fiel seria aquela de que a religião, ao contrário do seu fim salvífico, teria como função o controle das massas.

⁴⁴ FOUCAULT, 2010b.

um estado perpétuo de obediência, que abarcará todos os momentos da existência do sujeito – esse fenômeno, além de favorecer a permanência no estado de *minoridade*, é o que permite associar esse estado com a própria noção de ser “ovelha” no cristianismo, algo inconcebível tanto para Kant, quanto para os gregos⁴⁵.

É a partir da análise desse tipo de *governamentalidade*, baseada na falta de pensamento crítico e autônomo, caracterizada pelo “par obediência e ausência de raciocínio”⁴⁶, que veremos se instaurar um espaço para a efetuação de um controle que perpassará por todos os espectros da existência do sujeito político, ético, social, econômico e cultural, entre outros. O diretor de consciência, ao desenvolver um processo de subjetivação que estabelece um sujeito obediente, através da sua preguiça (*Faulheit*) e covardia (*Feigheit*), se aproveitaria desse estado de *minoridade* para afirmar relações de autoridade com esses mesmos sujeitos.

Para defendermos essa hipótese dividiremos o presente trabalho em três capítulos. O primeiro capítulo será composto de três seções: na primeira iremos desenvolver sobre o predecessor da *governamentalidade* cristã, destacando que essa técnica em si não se trata de uma inovação realizada nem pela tradição paulina, nem pelo advento do monaquismo ocidental. Para isso, faremos um breve estudo sobre a *governamentalidade* na antiguidade (que nomearemos de *governamentalidade* pagã), que visitará o período helenístico, os estoicos e os epicuristas. O objetivo da seção será salientar a influência desse tipo de direção na formulação das práticas cristãs, numa relação vertical desse discurso com a sua atualidade, demonstrando uma diferença no objetivo e no processo de subjetivação de ambas as práticas, tendo como principal referência a análise de Pierre Hadot - uma importante referência para Foucault sobre a direção na antiguidade e uma grande influência na formação do conceito de *estética de existência*. Na segunda seção, apontaremos o caráter ético/moral da técnica de direção cristã, em que, apesar de reconhecermos a possibilidade de uma análise política sobre o tema, iremos mostrá-la como uma técnica que produz modos de comportamento e condutas que influenciam na maneira como nos relacionamos com nós mesmos (ingressando no “registro da moral”⁴⁷). Analisaremos, ainda, o conceito de ética e moral tendo como principais referências a aula ministrada por Foucault em 1978, *Segurança, Território, População* e a interpretação do comentador foucaultiano, Edgardo Castro, em relação à diferença entre os termos. Por fim, na terceira seção, a partir das duas seções anteriores, analisaremos a *parresía* política, retórica e

⁴⁵ “But, at the same time, and this is the paradox I would like to stress, over millennia Western man has learned to see himself as a sheep in a flock, something that assuredly no Greek would have been prepared to accept” (FOUCAULT, 2007, p.130).

⁴⁶ FOUCAULT, 2010b, p.33.

⁴⁷ Ibid., p.32.

moral, através da aula, *O governo de si e dos outros*. Nessa análise veremos que Foucault aponta a *parresía* moral, presente no *Górgias* de Platão, como um precedente para a prática do exame-confissão no cristianismo.

No segundo capítulo, iremos desenvolver a técnica de *governamentalidade* no cristianismo e a sua divisão em duas práticas essenciais: o governo de si e o governos dos outros. Na primeira seção, será feita a análise do governo de si, partindo de três momentos: i) primeiramente, apresentaremos como o cristianismo parte da noção do pecado original para justificar suas práticas. A partir desse primado ontológico, em que o sujeito vive num estado de decadência e ilusão constante sobre a “verdade”, será analisada a necessidade de controlar incessantemente suas ações, desejos e pensamentos. Esta análise será feita através da discussão da formulação do pecado original em Tertuliano, que Foucault coloca como o fundador do pecado original, ao invés de Santo Agostinho, partindo da aula de 1980, *Do governo dos vivos*, de Foucault, e da obra *As origens do mal* (2021) de Minois; ii) em um segundo momento, trataremos da questão do governo de si no cristianismo, ressaltando a mudança de um cuidado de si, para uma hermenêutica de si, ressaltando a principal diferença no processo de subjetivação do sujeito-cristão: a necessidade da obediência e a produção de uma renúncia de si e iii) finalmente, veremos como esse novo governo de si, influenciou as práticas de penitência, estudando a passagem da *exomologese* para a *exagoreusis* (exame-confissão), em que, na última prática, o sujeito terá que mapear sua mentalidade e colocar sob controle não somente seus pensamentos como também o processo e as motivações que antecedem a ação e o próprio pensamento. Na segunda seção do segundo capítulo, por sua vez, será analisada a técnica do governo dos outros. A figura pastoral será o foco desta seção, em que, a partir do Anexo II de *As confissões da carne*, investigaremos os seis poderes que permitem ao pastor das almas exercer suas funções por completo. Por fim, apresentaremos os quatro imperativos práticos que fornecem as diretrizes necessárias para a condução das almas do rebanho.

No terceiro capítulo, derivaremos do que foi exposto na terceira seção do primeiro capítulo para, na primeira seção, avaliarmos a *parresía* no cristianismo, como uma má *parresía* ou *antiparresía*, em razão da fundamentação do princípio da obediência nas práticas do “dizer-verdadeiro”. Já na segunda seção, examinaremos a formação ontológica do princípio da obediência nos cristãos, tendo por base Foucault e sua análise sobre a obediência em Cassiano e as três características que a constituem: humildade, paciência e submissão. Por fim, na última seção, faremos um breve estudo sobre as escolhas feitas por Foucault na análise do cristianismo, apontando algumas ressalvas sobre as opções bibliográficas e sobre o estilo da crítica feita. Partiremos dessa crítica, para destacarmos a intenção do filósofo francês, fazendo uma análise

sobre a influência de Nietzsche e Kant sobre seu pensamento, em especial na escolha do método de análise e do objeto de estudo (o cristianismo). Ademais, será salientado como essa investigação segue o trajeto delineado nas fases anteriores, em especial na análise do controle efetuado no sujeito, ao longo da qual frisaremos que o estado de obediência, presente no *perinde ac cadáver* das *Constituições* de Loyola, é essencial para estabelecer um controle sobre os indivíduos (o rebanho) e que esse controle, diferente do que foi apontando em fases anteriores de Foucault, nada mais é que um controle sociocultural.

CAPÍTULO 1. ORIGEM DA GOVERNAMENTALIDADE CRISTÃ: A DIREÇÃO NOS ANTIGOS E O FUNDAMENTO MORAL NA DIREÇÃO CRISTÃ

O presente trabalho tem como finalidade estudar a questão da *governamentalidade* cristã como técnica exercida pelo poder pastoral. Contudo, é necessário que, antes de trabalhar a técnica em si, estabeleçamos as suas origens – traçando um caminho genealógico, partindo da técnica presente na antiguidade até os cristãos. Para isso, o capítulo será dividido em três seções: a) na primeira parte será trabalhada a origem da técnica da *governamentalidade*, demarcando, inicialmente, a sua presença em diferentes culturas, para depois pesquisá-la na antiguidade (especificamente nos gregos e estoicos) com o auxílio dos estudos realizados por Pierre Hadot (que influenciaram não só a pesquisa realizada nos três primeiros volumes da obra *História da Sexualidade*, como serviram de base para a elaboração de um conceito chave em Foucault, *a estética da existência*). Essa técnica será identificada como *governamentalidade* pagã. Faremos uma breve introdução focando nos objetivos gerais dessa técnica, para servir de perspectiva para a análise a ser feita na técnica cristã; b) na segunda parte, vamos indicar que apesar dessa técnica poder ser associada tanto ao espectro político (como por exemplo na *governamentalidade* racional), quanto ao da ética, o presente trabalho dará um enfoque à técnica tal como desenvolvida pelos cristãos enquanto condução ética/moral, fundada em preceitos teológicos, partindo da análise da obra *Segurança, Território, População*, com o objetivo de rever o conceito de ética e política em Foucault, à luz desta e de outras obras⁴⁸; c) e na terceira seção, como remate das discussões encaminhadas, teremos finalmente a justificativa da escolha do foco da pesquisa no carácter moral da técnica cristã, ao fazer relação com a sua origem pagã, utilizando a noção de *parresía* trabalhada por Foucault na aula *Governo de si e dos outros*. Ao fazer a distinção entre três tipos de *parresía*⁴⁹ (política, retórica e moral), Foucault retoma, nesta aula, a distinção realizada no *Górgias* de Platão, a saber, a *parresía* moral como uma possível origem do exame-confissão (*exagoreusis*/dizer-verdadeiro) – prática essencial para a *governamentalidade* cristã.

⁴⁸ A pesquisa não pretende eliminar o carácter político da técnica, mas somente privilegiar o estudo dentro de um aspecto moral para analisar a técnica enquanto desenvolvimento de uma conduta ética/moral estruturada pelo diretor de consciência cristão.

⁴⁹ Em sentido estrito, ao nos ater ao essencial, a *parresía* pode ser compreendida como um *dizer verdadeiro*, isto é, como um falar franco em que o sujeito que fala se coloca numa posição frágil/comprometedora com aquilo que é enunciado. Contudo, é necessário que se tenha em mente que, a depender do contexto, a *parresía* assume diferentes finalidades – como por exemplo a diferença de contexto entre os antigos e os cristãos que influencia na própria formulação das suas respectivas práticas da *parresía* (o que será discutido na terceira seção do presente capítulo).

1.1. A origem da *governamentalidade*

A *governamentalidade* não é uma técnica que surge no ou do poder pastoral. O filósofo francês demonstra claramente no Anexo II de *As confissões da carne* (quarto volume da *História da sexualidade*) que muitos dos fundamentos desse poder exercido sobre os indivíduos já estariam presentes no Egito, na Mesopotâmia, nos hebreus e na Grécia Antiga⁵⁰. Nas palavras de Foucault:

No Egito, na Mesopotâmia, parece que o tema do pastorado (divino ou real) fora nitidamente marcado, embora permanecendo bastante rudimentar. Na cerimônia da coroação, os faraós recebiam as insígnias do pastor. O termo “pastor” fazia parte da titularidade dos reis babilônios e assírios, para assinalar simultaneamente que eles eram os [mandatários] dos deuses e que tinham que velar, por estes, pelo bem do rebanho. Mas, nos Hebreus, a temática do pastorado é muito mais ampla e complexa. Cobre uma grande parte das relações entre o Eterno e seu povo. Yahweh governa conduzindo: caminha à frente dos Hebreus quando eles saem da cidade e, por sua potência, os “dirige para as pastagens de sua santidade”. *O Eterno é o pastor por excelência. A referência ao pastor caracteriza a monarquia de Davi, na medida em que esta se legitima por ter recebido de Deus o encargo do rebanho*; caracteriza também o papel daqueles que, colocados à frente do seu povo, lhe comunicaram a vontade de Yahweh e se deixam por ele orientar para bem guiar as ovelhas: “Tu conduziste meu povo como um rebanho pela mão de Moisés e de Aarão”. Marca ainda a promessa messiânica; aquele que deve vir será o novo Davi (FOUCAULT, 2020d, p.472-3, grifo nosso).

Isto é, o próprio histórico da técnica estudada neste trabalho é extenso, podendo ser rastreado em religiões e culturas diferentes da cristã. Contudo, no conjunto da obra, o filósofo francês não chegou a desenvolver um estudo ampliado sobre cada uma das possibilidades da técnica referenciadas na citação anterior. Entretanto, Foucault conseguiu desenvolver uma ampla pesquisa da *governamentalidade* em dois momentos distintos. Um deles foi no período da antiguidade (especificamente nos gregos e estoicos), no qual o filósofo desenvolveu uma extensa pesquisa sobre as duas práticas, *cuidado de si* e *governo dos outros*, que constituem a técnica como um todo. A vasta investigação foi o objeto de estudo principal, tanto nos três volumes da história da sexualidade, quanto nas aulas ofertadas no *Collège de France*⁵¹. Esse

⁵⁰ Trata-se dos fundamentos de um poder tipicamente simbolizado pela relação de controle do rebanho pelo pastor.

⁵¹ Em relação ao conteúdo do *cuidado de si* e governo dos outros, ao longo das aulas ofertadas por Foucault, podemos apontar como referências: a aula de 15 de fevereiro de 1978, em *Segurança, Território, População*; as aulas de 16, 23 e 30 de Janeiro de 1980, em *Do governo dos vivos*; as aulas de 14 de janeiro, 18 e 25 de março e 1º de abril de 1981, em *Subjetividade e verdade*; as aulas de 22, 28 e 29 de abril de 1981, em *Malfazer, dizer verdadeiro* (curso ministrado na Universidade Católica de Louvain); as aulas de 6, 13, 20 e 27 de janeiro, 3, 10, 17e 24 de fevereiro, 3, 10, 17 e 24 de março, em *A hermenêutica do sujeito*; as conferências realizadas de 31 de maio até 26 de junho de 1982, em *Dizer a verdade sobre si* (realizado na Universidade Victoria, Toronto); as aulas de 5, 12, 19 e 26 de janeiro, 2, 9, 16 e 23 de fevereiro, 2 e 9 de março de 1983, em *O governo de si e dos outros*; as aulas de 1º, 8, 15, 22 e 29 de fevereiro, 7, 14 e 21 de março de 1984, em *A coragem da verdade*. Além disso, se

estudo, com enfoque na antiguidade, foi necessário para estabelecer uma relação com os cristãos, no quarto volume da *História da Sexualidade*, no qual Foucault parece indicar certo deslocamento dos principais objetivos dessa técnica no cristianismo em relação à sua forma antecedente. Em vista disso, é necessário fazermos uma breve introdução da *governamentalidade* na antiguidade, para analisarmos a sua versão cristã na perspectiva do escopo genealógico formulado por Foucault.

A técnica da *governamentalidade* cristã tem como principal objetivo estabelecer uma relação entre o sujeito que estipula uma forma específica de subjetivação a ser aplicada e o indivíduo objeto desse método – relação que, no cristianismo, será frequente e metaforicamente associada à relação pastor-rebanho. Porém, na versão antiga da técnica esse tipo de associação não ocorre, visto que a figura do pastor não era um traço marcante da *governamentalidade*, surgindo somente na tradição pitagórica e em alguns textos platônicos, em especial no *Político* (da realeza). Por outro lado, a relação tipicamente desenvolvida na aplicação da técnica ao longo da antiguidade, segundo os estudos foucaultianos, tende a fazer referência a uma relação pedagógica (e até mesmo erótica) entre um mestre e um aluno, em que o mestre estaria disposto a auxiliar o aluno na sua formação enquanto cidadão, estipulando uma subjetivação adequada a essa finalidade. Essa técnica, que chamaremos daqui para a frente de *governamentalidade* pagã, tem como principal objetivo a elaboração de uma conduta através da aplicação de práticas de si e exercícios espirituais. O mestre, no caso, seria um indivíduo que teria desenvolvido um estado mental consolidado através de um constante *cuidado de si*, ou *governo de si*, cuja consequência é um controle sobre as particularidades individuais que o definem como sujeito⁵². Tal condição poderia ser associada ao estado de *maioridade*, presente no artigo de Kant, a saber, conforme Foucault, um estado em que o sujeito exerceria uma crítica constante sobre os elementos que o rodeiam e que o compõem, desenvolvendo um controle sobre a própria subjetivação⁵³. Somente a partir dessa consolidação da figura do mestre, avançar-se-ia na

poderia referenciar as diversas conferências e palestras ofertadas pelo filósofo ao longo da sua vida, agrupadas na coleção *Ditos e escritos*.

⁵² O cuidado de si (*souci de si*), título do terceiro volume da *História da Sexualidade* (2020c), faz parte do processo de subjetivação, em que o sujeito procura desenvolver um conjunto de práticas com a finalidade de se consagrar enquanto sujeito, isto é, estabelecer uma relação consigo mesmo na forma como ele se entende enquanto sujeito de conhecimento e que conhece (uma relação entre o sujeito e a verdade), considerando que: “1) a verdade não se oferece imediatamente ao sujeito por um ato de conhecimento; implica uma *conversão*. 2) Há diferentes formas de conversão: *éros* e *áskesis*. 3) O acesso à verdade produz certos efeitos sobre o sujeito: beatitude, tranquilidade” (CASTRO, 2016, p.95). Esse cuidado de si é uma precedência necessária em relação ao governo dos outros, visto que o sujeito somente está apto à função de conduzir os outros se e somente se ele já tiver desenvolvido uma verdade concisa sobre si mesmo. Metaforicamente, sua mentalidade deverá se manifestar como uma pedra na frente do mar, resistindo aos avanços forçosos das ondas.

⁵³ Recomenda-se ao leitor que reveja a análise feita na introdução deste trabalho sobre a saída da *minoridade* em Kant e o conteúdo da primeira aula de 1983 de Foucault, *O governo de si e dos outros*.

direção do desenvolvimento de uma relação intelectual com outrem, nomeada pelo filósofo como *governo dos outros*. O objetivo dessa prática seria encaminhar o discípulo, i.e., o indivíduo que ainda não teria consolidado o seu processo de subjetivação, a alcançar o mesmo estado que o do mestre.

Pierre Hadot, na sua obra *Exercícios espirituais e filosofia antiga*, traduz essa *governamentalidade* pagã como a prática de *exercícios espirituais*, nos quais o uso do termo “espiritual” difere do sentido habitualmente utilizado, isto é, associado a uma terminologia religiosa, como em Inácio de Loyola e na Companhia famosa. Esses tipos de exercícios aparecem como atividades mentais em que “o pensamento é tomado, de algum modo, como matéria e busca modificar a si mesmo”⁵⁴. Ou seja, são exercícios específicos que procuram mudar as condições mentais dos próprios indivíduos, transformando-os intrinsecamente. Para Hadot, esses tipos de exercícios são tão complexos que somente a denominação “espiritual” seria capaz de abarcar toda a versatilidade dessas práticas. Porém, dentro dos adjetivos ou qualificativos que Hadot inicialmente testou, “exercícios éticos” é uma expressão que potencialmente poderia ser utilizada, visto que “os exercícios em questão contribuem poderosamente para a terapêutica das paixões e se relacionam à conduta de vida”⁵⁵. Todavia, a sua preferência por uma análise desses exercícios dentro de um psiquismo o levaria a optar pelo termo “espiritual”, uma vez que:

A palavra “espiritual” permite entender bem que esses exercícios são obra não somente do pensamento, mas de todo o psiquismo do indivíduo e, sobretudo, ela revela as verdadeiras dimensões desses exercícios: graças a eles, o indivíduo se eleva à vida do Espírito objetivo, isto é, recoloca-se na perspectiva do Todo (“Eternizar-se ultrapassando-se”) (HADOT, 2014, p.20).

Hadot fazia parte de uma tradição que pretendia interpretar a filosofia antiga enquanto prática desses exercícios – tradição essa de que Foucault se apropriou por influência do próprio Pierre Hadot⁵⁶. O ponto essencial desses *exercícios espirituais* é que eles servem de base elementar para que os indivíduos pudessem aplicar essas práticas de si, ao modo como eles existem no mundo e como são afetados (ou não) pelos fatores externos, desenvolvendo, assim

⁵⁴ HADOT, 2014, p.20.

⁵⁵ Ibid., p.20.

⁵⁶ “M. Foucault evocou, no prefácio de *O Uso dos Prazeres* e num capítulo de *O Cuidado de Si* [CS], meu artigo ‘Exercícios Espirituais’ [...]. A descrição que aí eu dava da filosofia antiga como arte de viver, como estilo de vida, como maneira de viver, o esforço que também fazia, nesse estudo, para explicar por que a filosofia moderna havia esquecido essa tradição e se tornado quase exclusivamente um discurso teórico, a ideia que eu esboçava, e que em seguida desenvolvi em meu livro *Exercícios Espirituais*, ideia segundo a qual o cristianismo retomou, a seu modo, certas técnicas de exercícios espirituais praticadas na Antiguidade, tudo isso, parece-me, chamou a atenção de M. Foucault” (Ibid., p.291).

uma filosofia de vida. Em outras palavras, a filosofia antiga seria um exercício constante dessas práticas com vistas à formulação de uma maneira de viver (*manière de vivre*), que reformula o modo como nos entendemos como sujeitos. Essa perspectiva surge como contraponto à noção de que a filosofia seria apenas um discurso com um conteúdo puramente teórico, pois, quando:

[A] filosofia se torna simplesmente um discurso filosófico sem estar ligada e integrada a um modo de vida filosófico, ela sofre uma modificação radical. A filosofia começa a ser uma disciplina profundamente escolar e universitária, e o filósofo, segundo a expressão de Kant, torna-se um “artista da razão” que se interessa apenas pela pura especulação (DAVIDSON, 2014, p.11-2).

Essa tradição se opõe à concepção comum de que filosofar seria um tipo de luxo, referido a atividades puramente mentais e desconectado da nossa relação com o mundo. Contudo, é do nosso interesse recordar que Pierre Hadot não visa desqualificar o discurso filosófico teórico, mas somente destacar que a filosofia, aos moldes de Hamlet, é muito mais que “Palavras, Palavras, Palavras”⁵⁷. Hadot nos deixa, então, com o questionamento de: “O que é, em última instância, o mais útil ao homem enquanto homem? É discorrer sobre a linguagem ou sobre o ser e o não ser? Não é, antes, aprender a viver uma vida humana?”⁵⁸. Essa fórmula dos *exercícios espirituais* teve uma grande influência na filosofia de Foucault, de tal modo que a filosofia como maneira de viver, em Hadot, aparece em Foucault como *estética de existência*⁵⁹, inclusive na sua significação do exercício como técnica e ascese. Em sua vasta extensão, esses exercícios eram praticados no período helenístico (no cotidiano das escolas filosóficas de forma oral) e, posteriormente, foram praticados também pelos estoicos, tanto na Grécia, sécs. III-II a.C., quanto em Roma, em meados dos anos 100, até bem mais tarde, em plena era cristã, séc. VI d.C., quando as escolas estoicas foram fechadas pelo imperador Justiniano. A extensão temporal da presença desses exercícios e a sua diversidade ao longo das diferentes tradições dificulta a elaboração de uma estrutura rígida que possa identificar essa prática de forma geral. Contudo, Hadot aponta que Filo de Alexandria (25 a.C-50 d.C.) teve a

⁵⁷ SHAKESPEARE, 1954, p.882, tradução nossa.

⁵⁸ HADOT, 2014, p.329.

⁵⁹ A *estética de existência* é um termo elaborado no segundo volume de “História da Sexualidade”, *O uso dos Prazeres* (2020b). Essa noção é identificada como uma forma de subjetivação na qual o indivíduo procura desenvolver uma vida bela através da própria formação de seus valores e conjuntos de regras. A noção de vida bela faz referência à ética platônica em que o belo aparece como uma manifestação do bem (moral). Assim, a *estética de existência* toca a problemática da liberdade, de modo que a reflexão ética predominante na antiguidade se manifeste enquanto liberdade diante das próprias paixões e dos próprios desejos, i.e., como a não-escravidão: não ser escravo de si mesmo, nem escravo dos outros. Em outras palavras, a noção de vida bela, além de boa, se determina a partir tanto do cuidado de si quanto do governo dos outros.

delicadeza de desenvolver dois tipos de listas inspiradas na terapêutica filosófica estoico-platônica⁶⁰:

Uma dessas listas enumera: a pesquisa (*zetesis*), o exame aprofundado (*skepsis*), a leitura, a audição (*akroasis*), a atenção (*prosochè*), o domínio de si (*enkrateia*), a indiferença às coisas indiferentes. A outra nomeia sucessivamente: as leituras, as meditações (*meletai*), as terapias das paixões, as lembranças do que é bom, o domínio de si (*enkrateia*), a realização dos deveres (HADOT, 2014, p.25).

A atenção (*prosochè*) é uma das principais características da prática desses exercícios espirituais. A atenção surge no contexto de um *cuidado de si*, na medida em que o controle sobre si mesmo deve ser realizado a partir de uma vigilância e um permanente tornar-se consciente de si, resultando num governo do seu estado mental. Ou seja, é necessário que exista uma preocupação constante para que a *estética de existência* possa ser mantida e exercida. Contudo, essa atenção só é possível se e somente se o indivíduo já disponha de um conjunto de saberes acumulados que possam ser utilizados nas diversas circunstâncias que a vida oferece. Por conta disso, a atenção é somente a porta de entrada para diversas questões que surgirão ulteriormente, pois o sujeito vai precisar revisar e estudar arduamente os acontecimentos da vida (sob esse conjunto de saberes). Para tal, é necessário “o exercício da memorização (*mnemè*) e da meditação (*meletè*)⁶¹ da regra de vida”⁶². A memorização desses saberes é uma prática que serve como base para a interpretação de situações em geral, oferecendo sabedorias curtas e abstratas, e, como tal, algo comum na maioria das filosofias da antiguidade e das religiões.

Porém, a memorização não se faz presente somente na análise das experiências passadas, pois a prática de si tem como finalidade última a análise do presente e uma precaução em relação ao futuro próximo. É no contexto de uma negociação psíquica entre o passado e o futuro, com vistas à compreensão do presente, que surge o exercício da meditação. A meditação é um elemento necessário para uma maneira de viver, na medida em que ela nos permite lidar com as dificuldades da vida (pobreza, tristeza, morte, entre outras) e nos preparar para elas, de modo que o sujeito possa chegar à conclusão de que elas não passam de acontecimentos

⁶⁰ Essas listas vão servir de suporte para analisar mais especificamente a tradição estoica. A presença da filosofia estoica nos cristãos é algo palpável e pertinente e, portanto, é do interesse desta pesquisa eventualmente focar nessa tradição de modo a estabelecer uma relação com a *governamentalidade* cristã. É importante lembrar que até a própria noção de “Igreja Católica” é de origem estoica, como denota Santoro: “Igreja Católica, do grego *katholiké ekklesia*, significa ‘assembleia universal’; uma assembleia de um Estado cosmopolita e uma lei moral baseada na natureza universal do homem são ideias eminentemente estoicas” (SANTORO, 2007, p.246, n.216).

⁶¹ O correspondente latino da meditação aparece como *meditatio* nos modernos, como “um esforço para assimilar, para tornar vivas na alma uma ideia, uma noção, um princípio” (HADOT, 2014, p.27, n.36). No cristianismo essa prática é traduzida na oração, que apresenta a mesma necessidade de retomar as práticas de si com o objetivo de fazer uma retrospectiva da vida de forma cotidiana.

⁶² HADOT, 2014, p.27.

inevitáveis, devendo o indivíduo se conformar e aceitá-los. Demais, elas não podem ser classificadas como males *tout court*, mas como elementos constitutivos da vida em si. A sabedoria está tanto na compreensão da incontornabilidade dos males e das adversidades da vida, quanto na ponderação sobre o modo como agimos e pensamos diante deles. A meditação surge pela primeira vez na história da filosofia (enquanto ato de *cuidado de si*) entre os discípulos de Sócrates, em especial com Antístenes. Contudo, essa meditação aparece menos como um pensamento rigoroso, e mais como uma conversa consigo mesmo, em que se pode ver a formação de uma intimidade intrapessoal:

Essa íntima ligação entre o diálogo com outrem e o diálogo consigo tem um significado profundo. Somente aquele que é capaz de ter um verdadeiro encontro com outrem é capaz de um encontro autêntico consigo mesmo, e o inverso é igualmente verdadeiro. O diálogo só é verdadeiramente diálogo na presença de outrem e de si mesmo. Desse ponto de vista, todo exercício espiritual é dialógico na medida em que é exercício de presença autêntica perante si e perante os outros (HADOT, 2014, p.40).

Dessa forma, esse exercício espiritual contempla a *governamentalidade* pagã ao estabelecer um diálogo entre o *cuidado de si* e o *governo dos outros*. Pretende-se, com esse diálogo, realizar uma espécie de ética existencial – uma ética das relações inter-humanas, em suma, à diferença da ética da lei e do dever como decretos de Deus ou da razão –, cujo parâmetro é tanto a ideia de mediania de Aristóteles⁶³, quanto a busca da vida virtuosa em Marco Aurélio⁶⁴. A meditação servirá, portanto, como instrumento para facilitar a mediação das problemáticas cotidianas, impedindo as faltas e os excessos nas nossas reações. Ela organiza o movimento do pensamento interior para que possamos fazer uma relação com a dualidade do que depende de nós e do que não depende, entre a liberdade e o próprio mundo. De forma geral, é uma terapêutica espiritual que pretende criar e manter o equilíbrio psicológico do sujeito, formulando uma condução mental, de modo a criar um indivíduo que se mantenha mentalmente inalterável perante as adversidades do mundo externo⁶⁵.

⁶³ “A excelência moral, então, é uma disposição da alma relacionada com a escolha de ações e emoções, disposição esta consistente num meio termo (o meio termo relativo a nós) determinado pela razão (a razão graças à qual um homem dotado de discernimento o determinaria). Trata-se de um estado intermediário, porque nas várias formas de deficiência moral há falta ou excesso do que é conveniente tanto nas emoções quanto nas ações, enquanto a excelência moral encontra e prefere o meio termo [mediania]” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, II, 1106b).

⁶⁴ “A cada evento, tem diante dos olhos aqueles a quem sucedeu o mesmo e, sofrendo, agastados e surpresos, reclamavam. Onde estão eles agora? Em parte alguma. E então? Queres imitá-los? Não queres deixar as vicissitudes alheias a seus causadores e vítimas e empregar todos os teus esforços em como tirar proveito delas” (MARCO AURÉLIO, *Meditações*, VII, 58).

⁶⁵ “A racionalidade ativa constrói a personalidade humana; já a paixão (*pathos*), que afeta o corpo com falsas impressões, desencadeia o processo degenerativo da matéria e dissolve a personalidade. Crisipo vai apontar a relação entre sofrimento (*lypé*) e dissolução (*lysis*), a qual aponta para uma terapia de resistência e contenção. As paixões de que sofre uma alma são de quatro gêneros: temores e dores, desejos e prazeres. [...] O homem sábio não se deixa afetar por elas, ele possui uma constituição (*sýstasis*) resistente e contida (*eukrasia*) e sua alma tem

Esses exercícios serão alimentados com práticas intelectuais presentes tanto na *governamentalidade* pagã quanto na cristã: especialmente a leitura, a audição (*akroasis*), a pesquisa (*zetesis*) e o exame aprofundado (*skepsis*). A leitura de que se faz referência é a clássica retomada dos textos filosóficos e literários⁶⁶. Contudo, a leitura pode ocorrer também dentro de um contexto acadêmico/pedagógico com o auxílio de comentários feitos pela figura do diretor de consciência (*directeur de conscience*), sujeito responsável pela aplicação da técnica da *governamentalidade* e, por isso, muitas vezes reconhecido como um guia espiritual⁶⁷. Por sua vez, a audição (*akroasis*) é a prática empregada no diálogo e nos demais tipos de preleções, como uma conferência ou uma aula de filosofia. A disciplina de filosofia era geralmente realizada através da leitura comentada de textos filosóficos, realizada pelo discípulo/aluno e posteriormente analisada pelo mestre. Por isso, audição – como *akroasis*, em Epiteto – surge como um momento crucial dessa técnica pagã. Na obra do estoico ela aparece da seguinte forma:

Convida-se um filósofo para uma audiência? O sol não atrai seu alimento para si, assim como atrai aqueles que se beneficiarão dele? Que médico convida alguém para ser curado por ele? (E agora ouço dizer que os médicos também enviam convites em Roma; mas na minha época eles eram convidados a vir). "Eu o convido a vir me ouvir porque você está indo mal e está ocupado com tudo, menos com o que deveria estar ocupado e porque não sabe o que é bom e o que é mau e está desgostoso e infeliz". Belo convite. E, no entanto, se o discurso do filósofo não tiver esses efeitos, está morto, tanto o discurso quanto o orador. Rufus costumava dizer: "Se você tem muito tempo para me elogiar, é porque falo em vão". E ele falava de tal maneira que cada um de nós, sentados, pensava em quem o teria denunciado. Tanto que ele tocou nos fatos quando trouxe à tona os vícios de todos. A escola do filósofo, senhores, é um hospital [...] (EPICTETO, III, XXIII, 27-30, tradução nossa)⁶⁸.

A fórmula mágica surge no final da citação, em que a escola de filosofia é comparada com um hospital onde a receita filosófica é prescrita segundo aquela lista de afazeres composta

força de caráter (*eutonia*). Para fortalecer o caráter, o sábio habitua-se a suportar a dor pelo exercício e pelo esforço (*ponos*) e a extirpar o prazer, esse catalisador universal. Seu objetivo tônico é o de alcançar a indiferença às paixões, todas; e mover sua ação lógica, impulsionada somente pelo dever" (SANTORO, 2007, p.206-7).

⁶⁶ Em relação à leitura, a exegese, tanto na literatura quanto na oratória, é um elemento igualmente crucial para os pagãos e para os cristãos, e por isso surge como um elemento necessário para a realização dos exercícios espirituais.

⁶⁷ Cf. Introdução, n.27.

⁶⁸ No original: "¿Invita un filósofo a una audición? ¿No será que igual que el sol atrae hacia sí su alimento así también él atrae a quienes van a beneficiarse? ¿Qué médico invita a alguien a ser curado por él? (Y eso que ahora oigo que también los médicos mandan invitaciones en Roma; pero en mi tiempo se les pedía que vinieran). «Te invito a que vengas a oírme porque te va mal y te ocupas de todo menos de lo que debieras ocuparte y porque desconoces lo bueno y lo malo y eres desgraciado y desdichado». Bonita invitación. Y, sin embargo, si no tiene esos efectos el discurso del filósofo, está muerto, tanto el discurso como quien lo pronuncia. Rufo acostumbraba a decir: «Si os sobra tiempo para alabarme es que hablo en balde». Y es que hablaba de tal manera que cada uno de nosotros, sentado, pensaba que quién le habría denunciado. Tanto tocaba los hechos, tanto ponía a la vista los vicios de cada uno. La escuela del filósofo, señores, es un hospital [...]".

por exercícios práticos que abarcam a questão da atenção sobre si e sobre o *cuidado de si*. Por fim, esse ensino se encerra com a pesquisa (*zetesis*) e o exame aprofundado (*skepsis*). É exatamente nesse exame aprofundado que, na filosofia antiga, encontramos um ponto preciso do processo de subjetivação do indivíduo. Após a consolidação desses exercícios espirituais no sujeito, ele passa a interpretá-los segundo sua própria subjetivação, criando hábitos que se apresentam enquanto respostas intuitivas aos problemas cotidianos. Isto é, esses exercícios espirituais não só mudam a qualidade intelectual e técnica do sujeito, mas igualmente sua própria *psykhé*, associada à conformação da mentalidade, bem como do caráter, os quais vão juntos. Conforme Hadot, esse conjunto tem implicações não apenas teóricas, mas configura a fundamentação de comportamentos práticos como “o domínio de si, a realização dos deveres da vida social”⁶⁹.

Podemos, então, destacar duas considerações: em primeiro lugar, a relação dessa técnica antiga se estabelece entre o mestre e o discípulo, que nos daria como protótipo, podendo ser estendido a outras classes de relações; em segundo, que o *cuidado de si*, que se realiza através da prática dessas técnicas, é um elemento primordial para a própria *governamentalidade* pagã. Por conta disso, é a partir do *cuidado de si* inicial que surge a oportunidade de aplicar esse cuidado em outrem (o *governo dos outros*). Um dos maiores exemplos desse tipo de exercício espiritual encontra-se no diálogo platônico (exercício dialético). Segundo Hadot (2014), o diálogo é visto como exercício espiritual em especial por conta de dois fatores: (i) a conversão espiritual do interlocutor/leitor e (ii) o exercício do pensamento puro. O estereótipo que acompanha a palavra conversão tende a dirigir o significado da palavra para o espectro religioso, especialmente para o cristão, dando a ilusão de que esse processo existe somente segundo a perspectiva ou finalidade religiosa. Não obstante, ela pode ser identificada ao longo da história do Ocidente como uma forma de subjetivação da realidade humana, “seja reconduzindo-a à sua essência original (conversão-retorno), seja modificando-a radicalmente (conversão-mutação)”⁷⁰. Isto é, ou a conversão pode surgir enquanto um movimento libertador, na medida em que torna o indivíduo capaz de se transformar ao fazer uma reinterpretação do seu passado e do seu futuro (um retorno a si) ou, por outro lado, ela pode demonstrar que a transformação da realidade humana pode ser feita através de um viés controlador, i.e., assumindo pressupostos de obediência em que um sujeito estaria sob o jugo de um diretor de

⁶⁹ HADOT, 2014, p.31.

⁷⁰ Ibid., p.204.

consciência. Neste último caso, a verdade do sujeito é distorcida por forças exteriores, fundamentadas segundo pressupostos culturais, morais, ou até mesmo, teológicos⁷¹.

Na antiguidade, a conversão não se desenvolveu como uma prática formulada por conjecturas externas à relação, i.e., como prática em que um dos indivíduos estaria dependente de outrem para realizar o “voltar-se a si”. Nessa época, ao contrário, a conversão era praticada sob a forma da reinterpretação de si, de modo intelectual e independente. Essa prática pode surgir na política, no desenvolvimento do carácter político do sujeito, essencial para a arte de viver (*tékhnē tou bíou*): especificamente na forma como ele de início se atenta a si mesmo para em seguida cuidar dos outros e da própria cidade. Isso é o que se vê, por exemplo no *Alcibiades* de Platão. Ao analisar os textos de Epicteto⁷² e Marco Aurélio⁷³, no segundo e terceiro volumes da *História da sexualidade* e em *A hermenêutica do sujeito*, Foucault identifica a prática como *epistrophé*. Ele declara que a conversão deve ser considerada como uma das mais importantes *tecnologias do eu* que influenciaram o Ocidente, não só no âmbito da religião, mas também na ordem da moral, na medida em que atuam como o movimento de libertação de influências externas para um cuidado de si no qual o sujeito confecciona a sua própria bússola moral. Em ambos os casos, o diálogo (necessário para se aplicar a conversão) somente poderá ser estabelecido através da disposição dos interlocutores para buscar a/uma verdade, isto é, o próprio diálogo pressupõe que os sujeitos tenham atenção e vontade de desenvolver um conhecimento direcionado por um desejo pela verdade.

Segundo Hadot, a conversão na filosofia tem suas origens na própria política, no entanto, ela surge nos textos filosóficos com outros ares. A primeira experiência de conversão aparece na *República* de Platão, onde o filósofo grego deixa clara a necessidade de transformar (converter) o cidadão como passo fundamental do processo de transformação da *pólis* em cidade ideal. Somente o filósofo poderia ser o grande diretor de consciência que encaminharia essa conversão, pois ele mesmo já estaria convertido ao belo ideal pela relação com a sabedoria estabelecida através do *cuidado de si*. O processo da conversão na obra de Platão manifesta-se da seguinte forma:

Mas nossa atual discussão, por outro lado, demonstra que o poder do aprendizado está presente na alma de todos e que o instrumento do aprendizado de cada um é como um olho que não é capaz de ser girado da escuridão para a luz sem que se gire o corpo

⁷¹ Este caso é típico da *governamentalidade* cristã, em que a presença dessa conversão com o intuito de subjugar o sujeito predomina na prática do *governo dos outros*, fenômeno que será aprofundado posteriormente.

⁷² “Y ninguna buena costumbre ni cuidado ni atención a sí mismo ni meditación sobre [*out'epistrophé eph'hautón*] (EPITECTO, *Disertaciones*, III, XVI, 15).

⁷³ “Sobretudo, quando te queixas dum desleal ou ingrato, volta os olhos para ti mesmo [*eis heautòn epistréphou*] (MARCO AURÉLIO, *Meditações*, IX, 42).

inteiro. Esse instrumento não pode ser girado a partir do que está *vindo ao ser* (do que está sendo gerado) sem efetuar uma conversão da alma inteira até que essa se capacite a investigar o *ser* e o mais resplandecente entre os seres particulares, a saber, aquele que chamamos de o *bem*. Não é mesmo? (PLATÃO, *República*, VII, 518c-d, grifos do tradutor).

Foucault vê nesse trecho platônico uma anunciação da técnica da *governamentalidade*: o que está em questão é uma espécie de conversão pedagógica, não somente no *stricto sensu* da relação entre mestre e discípulo, mas também na habilidade de desenvolver a sabedoria e conhecimento a partir das situações cotidianas, com o auxílio da dialética – instrumento necessário para alcançar a verdade, segundo Platão, que surge na forma de um debate/diálogo, que pensa, crítica e sistematiza os conteúdos. Contudo, posteriormente com os estoicos, epicuristas e neoplatônicos, o alvo da conversão deixa de ser o sujeito-cidadão na sua relação com a cidade e passa a almejar a conversão dos indivíduos, através do estabelecimento de uma conduta de si e com outros, que afeta diretamente a sua *psiquê*, a sua noção de moral e de cultura. Nessa recolocação de objetivo, a filosofia alcança o patamar de instrumento necessário para a conversão dos indivíduos, através da interação entre o ouvinte e o portador do discurso filosófico. Seu objetivo principal, nesse contexto, é analisar a forma corrente de viver e indagar sobre uma possibilidade de uma vida bela ou de um bom viver. Em suma: o objetivo é formular uma transformação no modo de vida nos quadros de uma *paidéia* que vá além de uma mudança meramente política na sociedade, que realize “sobretudo [uma] transformação total da vida moral, [mediante a] prática assídua de numerosos exercícios espirituais”⁷⁴. Somente a partir dessa conversão é que o sujeito poderia alcançar uma forma de viver afim ao estilo de vida que tende ao *belo* platônico: uma *estética de existência*, portanto, que se realiza, simultaneamente, através do reencontro com nós mesmos (*epistrophè*) e com o afastamento temporário das corrupções da realidade, de modo a estabelecer uma transformação moral e psíquica do sujeito para retornar ao seu verdadeiro estado⁷⁵. É nessa relação que se encontra a própria formulação de um pensamento puro, que submetido “às exigências do Logos, exercício do pensamento puro, desvia a alma do sensível e lhe permite se converter para o Bem”⁷⁶.

O que podemos constatar aqui é que, mesmo com a diversidade de técnicas e opções de *governamentalidade*, existe um princípio de coesão diante dessa pluralidade. Em todas essas

⁷⁴ HADOT, 2014, p.206.

⁷⁵ Foucault se refere à apropriação da *epistrophè* pelos cristãos, nomeada de *metanoia*, como um processo em que se passa de uma prática de ser senhor de si para uma renúncia de si mesmo, o que está figurativamente associado ao movimento das trevas para a luz. Encontramos em Foucault uma pesquisa extensa sobre a *metanoia*, especialmente em *Do governo dos vivos, A hermenêutica do sujeito, Dizer a verdade sobre si* e em *As confissões da carne*.

⁷⁶ HADOT, 2014, p.43-4.

práticas, o objetivo sempre recai sobre o aperfeiçoamento de si. Subjugado pelo conjunto de distrações e paixões não controladas, o sujeito em princípio se vê impossibilitado de encaminhar o pensamento para uma condição que o liberta desse estado letárgico. A saída desse estado só é possível através de exercícios espirituais “destinados a essa formação de si, a essa *paideia*, que nos ensinará a viver não em conformidade com os preconceitos humanos e com as convenções sociais [...], mas em conformidade com a natureza do homem que não é outra senão a razão”⁷⁷.

A constituição dessa *estética de existência* é algo que Foucault demonstra um extremo interesse. De acordo com Edgardo Castro (2016), essa prática é um modo de subjetivação cujo objetivo é alcançar uma vida bela: uma maneira de viver fundamentada pela constituição autônoma de valores morais – não baseados em elementos externos (como códigos de comportamentos, valores normativos). Ou seja, é uma espécie de filosofia do viver que procura nos libertar das amarras que impedem o sujeito de alcançar a sua própria verdade. Esse problema da liberdade como busca da verdade se relaciona com a questão da *estética da existência*, na medida em que a liberdade se apresenta como uma liberdade de si, isto é, como uma forma de libertação do sujeito através da sua própria independência para desenvolver sua individual verdade moral, intelectual, política, entre outras. Para tal, é necessário “não ser escravo dos outros, não ser escravo de si mesmo ou, em termos positivos, [desenvolver um] *governo dos outros e governo de si mesmo*”⁷⁸. A fuga desse estado letárgico é um ponto essencial deste trabalho, pois a própria formulação dessa batalha entre a libertação do sujeito e a sua submissão é o que fundamenta o antagonismo entre a *estética da existência* da antiguidade e a hermenêutica cristã, baseada na obediência e na renúncia a si⁷⁹.

A influência de Hadot em Foucault fica clara, portanto, não apenas nas referências diretamente feitas ao seu trabalho, mas também na tradução da noção da filosofia como maneira de viver (*manière de vivre*) para *estética de existência*. Este tópico é bastante conturbado, em especial na filosofia contemporânea, visto que somos herdeiros de uma tradição que, fundada na época medieval e moderna, pensa a filosofia como “uma trajetória puramente teórica e abstrata”⁸⁰, como discurso e pensamento puro: precisamente o que, segundo Hadot, torna a filosofia e o seu aprendizado um mero luxo. O interesse de retornar aos princípios presentes na concepção da filosofia da antiguidade demarca uma espécie de ponto de partida comum a tantos

⁷⁷ Ibid., p.56.

⁷⁸ CASTRO, 2016, p.151.

⁷⁹ Essa formulação será analisada com mais detalhes no segundo capítulo e retomado no terceiro capítulo.

⁸⁰ HADOT, 2014, p.64.

pensadores da filosofia contemporânea, dentre os quais, para citar apenas alguns, Foucault, Hadot, Bergson, assim como Heidegger. Tudo somado, essa vertente da filosofia como maneira de viver aparece não como um discurso longe da realidade que ela mesmo analisa, mas como ação sobre as problemáticas surgidas⁸¹. Resumindo, uma filosofia enquanto estudo teórico acompanhado de exercícios espirituais que fundamentam para o sujeito, de forma independente, a maneira como ele vive, ou até mesmo como ele existe. Por fim, Hadot oferece uma resposta-chave desse tipo de filosofia presente na filosofia antiga, em especial nos estoicos:

Para o estoico, filosofar é então exercitar-se a “viver”, isto é, a viver consciente e livremente: conscientemente, ultrapassando os limites da individualidade para se reconhecer como parte de um cosmos animado pela razão; livremente, renunciando a desejar o que não depende de nós e que nos escapa, para se ater apenas ao que depende de nós – a ação reta conforme a razão (HADOT, 2014, p.31).

1.2. Governamentalidade cristã como condução ética

Após essa pequena introdução à *governamentalidade* pagã, é necessário que se demonstre a transição da técnica na antiguidade para os cristãos. Antes disso, porém, é do interesse desse trabalho justificar o seu enfoque no espectro ético da análise da técnica cristã, cuja discussão foi iniciada nas páginas precedentes, mas não concluída. Para tanto, daremos ênfase na investigação que Foucault desenvolve a partir de um ponto de vista ético. Não se trata aqui, que fique claro, de negar que existam elementos políticos na prática da *governamentalidade* cristã. Ao contrário, reconhecemos que eles não apenas existem, mas também são extremamente importantes⁸². Apesar disso, o recorte pelo qual optamos nesta pesquisa, e que encontrará, em momento oportuno, sua devida justificativa, privilegia a análise da *governamentalidade* cristã enquanto condução ética. Felizmente há um número considerável de trabalhos importantes e dedicados à consideração da governamentalidade a partir da perspectiva política do pensamento de Foucault⁸³.

⁸¹ “Aparentemente, uma tal filosofia não pode ser um luxo, porque está ligada à própria vida. Ela seria, antes, uma necessidade elementar para o homem” (Ibid., p.330).

⁸² Apesar de colocarmos esta ênfase neste trabalho, a divisão entre ética e política nem sempre foi muito clara, de tal modo que é possível pensar numa governamentalidade ético-política. É na própria relação entre a ética de si e a atividade política que surge a possibilidade de nos libertarmos das amarras da sociedade e podermos oferecer resistência na forma de contracondutas.

⁸³ Para uma perspectiva mais direcionada ao espectro político, recomendasse a leitura das seguintes obras: CARRETTE, Jeremy R. *Foucault and religion: spiritual corporality and political spirituality*. London; New York, USA: Routledge, 2000; LEME, José Luís Câmara. A desrazão, a confissão e a profundidade do homem europeu. In: CANDIOTTO, Candiotto; SOUZA, Pedro de. *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p.23-44; PRADO FILHO, Kleber. A política das identidades como pastorado contemporâneo. In: CANDIOTTO, Candiotto; SOUZA, Pedro de. *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p.111-119; OTTAVIANI, Edelcio; FABRA, André Luiz; CHACON, Jerry Adriano. Entre o assujeitamento e a

Foucault, até o ano de sua morte, produziu uma grande quantidade de obras que incluem aulas proferidas⁸⁴, palestras e pequenos artigos (acoplados na coleção *Ditos e escritos*) e livros. Por conta da sua extensão, os pesquisadores de Foucault tendem a dividir a sua pesquisa em três fases: a arqueológica, a genealógica/política e a ética. Em relação às diferentes fases, a segunda (política) tende a ser privilegiada entre aqueles que estudam o filósofo francês. Em função disso, existe uma tendência comum em extrapolar o espectro da abordagem política para as demais temáticas presentes em sua obra, o que pode ter por efeito uma questionável subordinação dos demais espectros ao do político. Um dos casos mais comuns dessa extrapolação se manifesta no estudo da *governamentalidade* cristã, quando se insiste na análise particularmente política da questão da técnica, apesar de Foucault demonstrar certa preferência na pesquisa da técnica através do estabelecimento das suas respectivas práticas morais, essenciais para a fundamentação da base sociocultural na sociedade contemporânea. À vista disso, esta seção deste presente trabalho tem como objetivo principal diferenciar os conceitos de política e ética em Foucault e justificar o enfoque no prisma ético na investigação da técnica cristã.

Consideramos, pois, de saída que a noção de *governamentalidade* na obra de Foucault é extensa e pode trazer uma variedade de discussões e abordagens. Contudo, como o objetivo deste trabalho é analisar a *governamentalidade* cristã, é necessário que se faça um recorte em relação ao tipo de técnica aplicada pelo poder pastoral. Ao longo da seção anterior, foram deixadas algumas pistas em relação ao tipo de *governamentalidade* que Foucault foca em sua pesquisa, influenciada por Pierre Hadot. Porém, parece existir uma diferença derradeira entre esses dois contemporâneos que influenciará tremendamente a forma como essa técnica é estudada por Foucault⁸⁵. Como vimos anteriormente, Foucault se baseou no estudo dos *exercícios espirituais* de Hadot para formular a sua concepção de *estética da existência*, i.e., a formulação do conjunto de práticas do sujeito que pretende formular uma existência bela, focando na formação de um sujeito moral. Mas a pretensão de Hadot não seria a mesma. Ao

constituição de si: pastoral cristã à luz de Michel Foucault. In: CANDIOTTO, Candiotto; SOUZA, Pedro de. Foucault e o cristianismo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p.147-156; ALVES, Marco Antônio Sousa. Cristianismo e racionalidade política moderna em Michel Foucault. *Revista Estudos Filosóficos-UFSJ*, n. 17, p.76-88, 2017.

⁸⁴ Não somente no *Collège de France*, mas também em instituições como a Universidade Católica de Louvain e até mesmo na Universidade de São Paulo (USP), dentre outras.

⁸⁵ Uma das grandes influências de Foucault no seu estudo da filosofia na antiguidade foi Pierre Hadot. Este é o ponto e a ele voltamos mais uma vez. Após a morte de Michel Foucault, viu-se, Hadot dedicou um artigo a Foucault (*Um diálogo interrompido com Michel Foucault*) em sua obra *Exercícios espirituais e a filosofia antiga* (2014), em que demonstrou os pontos de concordância e discordância entre ambos. Esse artigo é interessante, na medida em que demonstra a transição, de Hadot em relação a Foucault, partindo de figura de referência para o estudo de Foucault sobre os antigos para se tornar seu comentador.

analisar a obra de Foucault, ele declara que: “Ao contrário, eu teria antes tendência a ser menos inteiramente ‘ético’ e mais sensível à noção que estudei ao longo da antiguidade, do *Timeu* até o fim da Antiguidade, da física como exercício espiritual”⁸⁶. Isto é, Hadot deixa claro que a questão do estudo dos elementos que pertencem à técnica nomeada por Foucault (*governamentalidade*) é analisada dentro do espectro da ética. No caso dos cristãos especificamente, esse ângulo se faz presente no estudo da subjetivação do sujeito cristão, como veremos adiante.

A subjetivação em Foucault se refere, de forma sucinta, à maneira como um indivíduo se torna sujeito. Trata-se, pois, do inverso dos sujeitos cartesiano e kantiano. O estudo dessa noção se consolida, partindo do conjunto da obra do filósofo, como a sua principal preocupação, resultando na formulação de uma história do sujeito⁸⁷ e dos diferentes modos de subjetivação através da variedade de práticas essenciais para a sua constituição enquanto sujeito. Nesse contexto, Foucault procura responder a diversas questões relacionadas: i. às particularidades dos indivíduos que permitem com que sejam considerados como sujeitos; ii. às formas como o indivíduo deverá se apresentar para ser reconhecido dentro da comunidade; e iii. às condições para que esse sujeito possa se tornar objeto de conhecimento, ser problematizado e encaixado dentro de um grupo. Esses são quesitos que possibilitam o ingresso do sujeito no campo da verificação da verdade, fazendo a atribuição dos diferentes conhecimentos dentro da dualidade do verdadeiro ou do falso⁸⁸, desenvolvendo, assim, uma dinâmica que tem a forma de jogos de verdade dentro do espaço mental do próprio indivíduo⁸⁹. Por conseguinte, podemos ver que a questão da subjetivação implica estudar o indivíduo, enquanto tal, em sua singularidade, procurando determinar as formas como ele se estrutura como sujeito, dentro de um determinado contexto e a partir de práticas específicas.

Com base nessa formulação, Edgardo Castro aponta que o processo de subjetivação, além de ter essa relação com a verdade, é uma temática que pertence ao estudo da ética/moral em Foucault, especialmente nas práticas de si⁹⁰. Isso significa que não analisamos somente a

⁸⁶ HADOT, 2014, p.355.

⁸⁷ “Seja quando se trate da experiência da loucura, do nascimento da clínica, da arqueologia das ciências humanas, da história do castigo, das disciplinas ou da sexualidade, a preocupação geral de Foucault foi a problemática do sujeito” (CASTRO, 2016, p.407).

⁸⁸ “Não há governo – em um sentido foucaultiano – sem liberdade e sem produção de verdade, sem um conjunto de regras e procedimentos (jogos de verdade) por meio dos quais se estabeleça a distinção entre o verdadeiro e o falso” (CASTRO, 2021, p.123).

⁸⁹ No que diz respeito à relação entre a verdade e a formação do sujeito, recomenda-se a leitura dos dois artigos de Cesar Candiotti, *Foucault: uma história crítica da verdade* (2006) e *Subjetividade e verdade no último Foucault* (2008), além da obra *Foucault e a crítica da verdade* (2013), especialmente o terceiro e o quarto capítulos.

⁹⁰ “Precisamente a partir dessas noções o projeto de uma história da sexualidade terminou convertendo-se em uma história da ética ou, em outros termos, das práticas de subjetivação, dos modos de constituição de si mesmo como

formação do sujeito *tout court* no estudo da subjetivação, mas a formação específica de um sujeito moral, determinado em sua relação com o outro, o outro sujeito, dando azo a uma experiência intersubjetiva. Para destrinchar essa questão é necessário fazer uma distinção prévia entre ética e moral na obra do filósofo. Partindo da análise dos conceitos feita por Edgardo Castro, podemos observar a formulação de duas posições divergentes. Num primeiro estágio, ele aponta que as noções de ética e moral são equivalentes na forma como Foucault as usa. Porém, em obra mais recente, *Introdução a Foucault*, ele difere os dois conceitos:

Por moral se pode entender o código de valores e de regras que se propõe aos indivíduos ou a adequação de seus comportamentos a esses valores e regras, porém também a maneira em que os indivíduos se constituem a si mesmos como sujeitos morais, vinculando-se com um código. Foucault propõe reservar o termo “ética” para este último sentido (CASTRO, 2021, p.123).

Consequentemente, o estudo da moral em Foucault pode ser desenvolvido tanto a partir da análise do conjunto de normas e regras disseminado nos indivíduos, quanto através do diagnóstico dos comportamentos morais, buscando compreender se eles se encaixam ou não na verdade moral imposta pela convenção social. Resumindo, a moral pode ser analisada ou bem segundo um código moral, ou bem sobre uma moralidade dos comportamentos. Como o estudo da moral e da sua conceituação em Foucault oferece certa dificuldade, Edgardo Castro decidiu desenvolver um esquema que permitisse facilitar a sua compreensão, dividindo a questão em quatro seções:

1) *A substância ética*: a parte do indivíduo que constitui a matéria do comportamento moral. Por exemplo, uma mesma exigência ao nível do código, a fidelidade, pode concernir a substâncias éticas diferentes: os atos, os desejos. 2) *Os modos de sujeição*: a maneira pela qual o indivíduo estabelece sua relação com a regra e se reconhece como ligado a ela: porque pertence a um grupo, porque se considera herdeiro de uma tradição espiritual. 3) *As formas de elaboração do trabalho ético*, para adequar-se à regra ou para transformar-se a si mesmo em sujeito moral. Assim, por exemplo, a austeridade sexual pode ser praticada através de um longo trabalho de aprendizagem, como uma renúncia súbita, como um combate permanente. 4) *A teleologia do sujeito moral*: uma conduta moral não tem apenas sua singularidade, situa-se no conjunto das condutas morais do indivíduo, tende à realização do indivíduo, de uma forma de individualidade. Por exemplo, sempre no caso da austeridade sexual, pode-se perseguir o domínio de si mesmo ou a tranquilidade da alma. (CASTRO, 2016, p.155-6, *grifos do autor*).

Podemos compreender que a moral, segundo Foucault, não se limita a um conjunto de ações que se restringem a um código moral específico, visto que se deve levar em conta a ação

sujeito” (CASTRO, 2021, p.123); “Esses elementos definem a relação do sujeito consigo mesmo ou, para expressá-lo de outro modo, a maneira como o sujeito se constitui como sujeito moral” (CASTRO, 2016, p.408).

moral primeiro em sua relação com a realidade (num contexto específico e com a subjetivação do sujeito), e só então relacionar a sua adequação com as normas vigentes. Por isso, para Foucault, estudar a ação moral somente enquanto tradução de uma conduta moral para um código/regra levaria o estudo da ética a um patamar puramente teórico que a afastaria da noção prática presente na sua concepção do *éthos*. Por esse motivo, quando analisarmos a estrutura da *governamentalidade* cristã, não será somente sobre a análise da moral estabelecida, que implica a forma como os diversos saberes, códigos, comportamentos e práticas são efetivados na própria técnica – seja pela constituição de um governo de si, que procura desvelar os atos e os desejos dos indivíduos (*substância ética*); seja pelo exercer de um *governo dos outros*, na forma como o sujeito se reconhece como pertencente ao rebanho do pastor (*modos de sujeição*) e, por consequência, se adapta às regras da comunidade (*formas de elaboração do trabalho ético*). A singularidade na pesquisa de Foucault está exatamente na forma como esses comportamentos morais conseguem infiltrar na individualidade do sujeito, alterando o seu processo de subjetivação e o modo como ele se reconhece enquanto tal (*teleologia do sujeito moral*), para constituir um agente ético que será obrigado a um eterno retorno desses códigos e valores, como forma de compromisso ao grupo e como reconhecimento (para si mesmo e para outros) do fundamento da obediência na sua subjetividade⁹¹.

A *governamentalidade* cristã, para Foucault, é uma técnica que pretende fazer uma subjetivação direcionada a um tipo de conduta diferente do presente na antiguidade. Quando analisamos a estrutura da técnica nos antigos e nos cristãos, podemos identificar diversas semelhanças, visto que ambas podem ser classificadas como métodos de formulação de condutas através da imposição de práticas profundamente influenciadas por normas sociais. Em ambos os casos, pratica-se o que Foucault caracteriza como *governo de si*, prática necessária para estabelecer uma relação com outrem. Porém, no caso dos cristãos, o carácter moral dessa conduta surge como um elemento característico da técnica no cristianismo, principalmente quando examinamos a relação pastor-rebanho. Vejamos: a técnica cristã é identificada pela relação entre o pastor (diretor de consciência) e o rebanho (conjunto de súditos/ fiéis da comunidade), na qual o condutor das almas (pastor) procura desenvolver uma subjetivação específica nos indivíduos, através da qual eles são conduzidos a se adaptarem ao projeto cristão do sujeito moral ideal⁹². O diretor de consciência tem como função primária manipular a

⁹¹ O tema sobre a obediência será amplamente elaborado no terceiro capítulo, com uma prévia no segundo capítulo, na seção 2.1.

⁹² A base da moral aplicada pelo diretor de consciência provém dos preceitos teológicos, presentes tanto nos textos bíblicos, quanto nos não bíblicos.

mentalidade das suas ovelhas e, da mesma forma que o artista maneja o barro, chegar à forma que ele julga a mais apropriada. Ou seja, podemos perceber que essa condução do indivíduo tende a encaminhar os indivíduos à aceitação da moral cristã, elegendo-a como sua. Isso corrobora a percepção de que seria de fato apropriado desenvolver o estudo dessa prática partindo de um prisma ético.

Não obstante, como já fizemos notar, é possível de entender as razões pelas quais esse tópico é discutido com maior frequência no campo da filosofia política, uma vez que a *governamentalidade* cristã, além de ter certos elementos políticos, serve como ponto de passagem essencial para estudar a *governamentalidade* racional. Essa versão da técnica está presente na disciplina *Segurança, território, população* e é um fundamento chave para entender a crítica de Foucault às formas contemporâneas de controle. Todavia, o foco desta pesquisa não é ressaltar ou demonstrar o processo da transmutação da *governamentalidade* cristã para a racional, isto é, do movimento de apropriação da conduta moral pelas instituições políticas⁹³. Ao invés disso, este trabalho terá o duplo enfoque de se restringir à *governamentalidade* cristã e ao carácter ético/moral da técnica, cuidando, para tanto, de alargar o campo semântico da *techne* grega, ao glosar as ferramentas, as habilidades e as aplicações (usos) em práticas, adestramentos e exercícios.

À vista disso, o objetivo é especificar a análise da *governamentalidade* cristã em suas práticas e em relação a esse aspecto moral/ético. No *governo de si* a técnica cristã corresponde à prática do estabelecimento de uma subjetivação ética cristã no diretor de consciência (a figura pastoral) – que ajuda a solidificar a teoria e as normativas cristãs no espaço mental do diretor de consciência. As práticas de si são antecedentes primordiais para a completa realização da *governamentalidade*, pois, sem esse cuidado prévio, o pastor não teria a capacidade necessária para conduzir os outros a acatarem a verdade que ele oferece ao seu rebanho. Resumindo, o diretor de consciência teria que desenvolver um *cuidado de si* através do qual ele aprenderia a adestrar primeiro o seu próprio comportamento e seu conhecimento segundo a moral cristã, para só então aplicar esse mesmo cuidado aos outros, ao seu rebanho (*governo dos outros*). Disso se pode concluir que a prática do *governo dos outros* seria a imposição da moral cristã ao rebanho, sendo esta a principal função do pastor, que teria então que desenvolver imperativos práticos e práticas específicas para aplicar as leis morais cristãs enquanto a derradeira e única verdade. Todavia, deverá ser ressaltado que a investigação feita por Foucault não é formulada através da análise da instituição (Igreja) e da formulação da hierarquia dentro dela, mas das

⁹³ “Ao longo da modernidade, tal tecnologia foi incorporado pelo Estado, mantendo seus efeitos subjetivantes e passando a operar como estratégia de governo dos vivos” (SOUZA, 2012a, p.13).

práticas e técnicas que os representantes dessa instituição utilizam para propagar os seus ideais morais. O diretor de consciência teria como principal incumbência preparar sua ovelha para receber a moral por ele divulgada como verdade universal, via o “governo” das almas⁹⁴.

Ao desenvolver o conceito de “governo” e o “governo pastoral” na obra *Segurança, Território, População*, Foucault oferece ao leitor um alicerce para que possamos entender essa diferença entre a ética e a política. O curso de 1978 é tematicamente amplo e acaba debatendo questões sociológicas e econômicas, além das éticas e políticas. Contudo, a partir da aula de 8 de fevereiro, Foucault passa a falar diretamente, e pela primeira vez, sobre a questão da pastoral cristã, terminando no dia 1º de março. Nesse período ele demonstra como essa pastoral das almas foi apropriada para desenvolver, posteriormente, uma condução política dos homens. Entretanto, antes desse desenvolvimento, na aula de 15 de fevereiro, Foucault declara que: “[...] a característica absolutamente fundamental e essencial deste poder pastoral, em geral, é que pelo Cristianismo ele se manteve distinto do poder político”⁹⁵. Para alcançar essa distinção, é necessário destrinchar o conceito “feio” que é a *governamentalidade*⁹⁶. Como podemos notar, essa denominação é criada através da junção de duas palavras: governo e mentalidade. Porém, a noção de “governo” desenvolvida por Foucault, tem a pretensão de se distanciar da sua típica relação com o espectro político. Quando Foucault usa a palavra “governo”, ele não a relaciona com um “reinar”, com um “comandar” ou com um ato de impor lei, além de não a associar à função de soberano, senhor, juiz, general, dono de terra, entre outros.

O que o filósofo francês pretende fazer com essa reformulação da noção de governo é estudar o tipo de poder que ela envolve em sua pluralidade, visto que esse “governar” oferece uma amplitude que extrapola o espectro estritamente político. O melhor exemplo da diversidade de espectros que o termo “governo” pode alcançar está presente no conjunto da obra de 1978, *Segurança, território e população*, que não só amplia a noção de “governo” como ainda discute sobre diversos tipos de *governamentalidade* (econômica, política, ética, entre outras). Segundo Foucault (2007), essa restrita inclinação política da palavra somente tomaria efeito a partir dos séculos XVI e XVII. Quando analisamos a origem dessa multiplicidade de significados, surge primeiramente o conceito de “governar” enquanto ato de estabelecer um trajeto a ser percorrido

⁹⁴ Diferentemente dos gregos – que acreditavam em um processo de *governo dos outros* que permitisse um desenvolvimento intelectual mais independente, não firmando desde o início uma verdade limitante, mas um processo em que o sujeito teria à sua disposição um conjunto de técnicas e práticas que permitiriam que ele mesmo descobrisse a sua verdade particular –, os cristãos desenvolveram um processo distinto, no qual a verdade já precede o processo de subjetivação.

⁹⁵ FOUCAULT, 2007, p.154, tradução nossa. No original: “[...] the absolutely fundamental and essential feature of this overall pastoral power is that throughout Christianity it remained distinct from political power”.

⁹⁶ Foucault (2007) denomina o conceito de governamentalidade como uma palavra feia (*vilain mot*) no início da aula de 8 de fevereiro de 1978.

e de ser capaz de manter a ele mesmo e a outros nesse mesmo caminho, isto é, “governar” enquanto disposição de liderança. Contudo, o percurso desse trajeto só pode ser frutífero se a figura do líder tiver a capacidade de analisar as possibilidades de caminho e alinhá-las a um sentimento de perseverança, sendo ambos os movimentos necessários para a subsistência do líder e para os que o seguem. Portanto, “governar” é também prover a substância necessária para seguir em frente, não só para o líder, mas para os conduzidos. A noção de “governar” é desenvolvida, dessa forma, em associação ao conceito de dirigir/conduzir, seja o próprio sujeito agindo sobre si mesmo, seja sobre outrem. É nesse aspecto de *governamentalidade*, entendida como condução, que Foucault introduz pela primeira vez o conceito de “condução das almas”⁹⁷ que servirá de base para a análise da técnica cristã enquanto condução ética/moral e para a análise das práticas do poder pastoral.

Na análise da questão do “governo” enquanto formulação de uma conduta, a técnica da “condução das almas” demonstra um carácter particularmente ético, especialmente no desenvolvimento dessa mesma conduta a partir de pressupostos éticos/morais. Esse tipo de “governo” não surge somente como uma simples análise de uma conduta, mas como referência a uma espécie de relacionamento com outrem que poderá tomar diversas formas, seja na simples relação estabelecida pelo diálogo⁹⁸, seja na formulação de uma relação orquestrada por um princípio de autoridade que destitui o diálogo do seu carácter bilateral e sua horizontalidade. Em síntese, Foucault chega à conclusão de que:

Antes de adquirir o seu específico significado político no século XVI, conseguimos perceber que a palavra “governar” cobre um amplo domínio semântico que se refere ao deslocamento no espaço (movimento), à subsistência material, dieta, aos cuidados dados a um indivíduo e a saúde que se possa lhe assegurar, ao exercício de um comando prescritivo – incessante, zeloso, ativo, e sempre benevolente. Refere-se ao controle que se pode exercer sobre si mesmo e outros, sobre o corpo, alma e comportamento de outrem. Finalmente, se refere a um relacionamento, a um processo circular ou processo de intercâmbio entre indivíduos (FOUCAULT, 2007, p.122, tradução nossa)⁹⁹.

⁹⁷ A “condução das almas” é uma noção que geralmente faz referência à direção feita pelo poder pastoral à *governamentalidade* cristã. O conceito em si não é foucaultiano, pois pode ser encontrado em diversos tipos de textos não-bíblicos, mas relacionados com livro sagrado, como podemos ver na obra de Souza: “Para tanto, seu método consistiu em analisar como alguns autores do cristianismo antigo – entre eles São João Crisóstomo, São Cipriano, Santo Ambrósio, Gregório Nazianzeno, Gregório o Grande, São Cassiano, São Bento -, que viveram entre o século I até o século VI e pensaram [...] a questão do governo das almas e [dos] corpos” (SOUZA, 2012b, p.97).

⁹⁸ “[...] ‘governing someone’ may mean ‘speaking with him’, ‘conversing with him’ in the sense of holding someone in a conversation” (FOUCAULT, 2007, p.121).

⁹⁹ No original: “Before it acquires its specifically political meaning in the sixteenth century, we can see that ‘to govern’, covers a very wide semantic domain in which it refers to movement in space, material subsistence, diet, the care given to a individual and the health one can assure him, and also to the exercise of command, of a constant, zealous, active, and always benevolent prescriptive activity. It refers to the control one may exercise over oneself

Na aula seguinte, do dia 15 de fevereiro de 1978, ele aprofunda a questão desse “governar” focando na própria figura pastoral – o pastor (*pasteur/berger/pâtre*): pastor de almas – enquanto perpetuador da *governamentalidade* cristã. Foucault introduz o diretor de consciência cristão, identificando a primeira vez que ele é referenciado, partindo da obra de Platão, *Político* (ou da realeza). Nessa obra, Foucault aponta o surgimento da figura do pastor enquanto figura que conduz os homens ao bem, oferecendo o que for necessário para manter os sujeitos no caminho correto. Contudo, devemos deixar claro que essa percepção da figura do pastor se assemelha mais com os hebreus do que com os cristãos¹⁰⁰. Tanto em Platão, quanto nos hebreus, a figura do pastor não é algo que poderia ser assumido por um ser humano: o papel do pastor era reservado somente aos *dáimons* em Platão e a Deus nos hebreus¹⁰¹. No caso de Platão, o diálogo entre o jovem Sócrates e o estrangeiro em *Político*, aponta que:

[...] os seres vivos foram distribuídos por espécies e rebanhos aos *dáimons*, que deles cuidavam como pastores divinos. Em todos os aspectos, esses *dáimons* eram os guardiões independentes das criaturas sob seu cuidado, de modo que nenhuma criatura era selvagem, nem as criaturas se devoravam entre si, não havendo de maneira alguma entre elas guerra ou qualquer forma de conflito. [...] Mas com relação ao que nos foi contado acerca da vida espontânea da humanidade, a razão desse relato é a seguinte: o próprio deus atuava como pastor da humanidade, desta cuidando, tal como agora o ser humano, sendo um animal dotado de uma natureza distinta e mais divina do que a dos outros animais, cuida das espécies animais inferiores” (PLATÃO, *Político*, 271d-e).

Podemos ver, nesse parágrafo que começa com uma descrição semelhante ao jardim de Éden presente no livro *Gênesis*, que a figura do pastor é divina e tem como principal função guiar e cuidar dos seres humanos. O restante do parágrafo expõe um ponto interessante, visto que, ao continuar a desenvolver a questão do ato de pastorear, ele parece ressaltar que na

and others, over someone’s body, soul, and behaviour. And finally it refers to an intercourse, to a circular process or process of exchange between one individual and another”.

¹⁰⁰ A relação entre ética e política em Foucault tem a tendência a ser bastante singular, na forma como ele não tem a tendência a adentrar nas distinções tanto conceituais-doutrinárias, quanto histórico-conceituais, no contexto da história do cristianismo como feito por Ludwig Feuerbach em *A essência do cristianismo* (2002). Esse contexto é interessante para demonstrar o modo como a ética cristã é um fundamento necessário para a moralidade na vida pública, seja na atitude necessária para a vida comunitária (At 2, 42-7), seja no próprio ato administrativo (Lc 16, 10-12). Por outro lado, Foucault também não ampliou sobre essa relação no judaísmo, no qual a religião, a moral e a política seguem o mesmo curso, em que as esferas pública e privada parecem se interpor, ao ponto de em alguns momentos serem indistinguíveis. Podemos ver um exemplo disso, na “Ética” de Lévinas (influenciada por sua herança judaica), no qual é a partir dela que o filósofo contempla uma possível relação com o divino, no modo como ela é exercida por meio da responsabilidade e da justiça nas relações sociais e, conseqüentemente, políticas (Cf. LÉVINAS, 2007; 1994).

¹⁰¹ “O Deus em cuja presença caminharam meus pais Abraão e Isaac, o Deus que foi meu pastor desde que existo até o presente dia[...]” (Gn 48, 15).

presença desses pastores a constituição política não é mais necessária¹⁰². Isto é, que a constituição política somente surge em resposta a uma suposta ausência (ou falha) da condução pastoral em que a atividade política supriria o lapso das bases éticas. Essa diferença entre a condução do pastor e o ofício do político servirá de referência para que Foucault diferencie a questão moral/ética da questão propriamente política, uma vez que tanto em Platão, quanto em Foucault, o “rei não é um pastor (*pasteur*)”¹⁰³. O modelo do político surge justamente como uma oposição ao modelo do pastor, como se fosse um confronto entre a existência dos dois diferentes espectros, pelo principal motivo de que o político não seria capaz de exercer, na sua totalidade, o papel singular e totalizante presente na condução pastoral¹⁰⁴.

Com o cristianismo, o modelo pastoral tomou um rumo diferente do que existia na antiguidade. O seu carácter inovador está exatamente na forma como esse modelo do pastor, como diretor de consciência, mudou de categoria. Se antes somente a divindade poderia ser considerada como pastor dos homens, agora alguns desses indivíduos poderiam se tornar também pastores¹⁰⁵. Essas novas figuras pastorais terão, agora, o papel de diretores de consciência ou condutores de almas e suprirão a falta de uma presença direta do elemento divino. Eles se apropriam desse elemento sagrado para assegurar suas posições de interlocutores intermediários e, todavia, filiados à própria divindade – ou seja: não mais como políticos, mas agora como pastores¹⁰⁶.

Em suma, político e pastor são duas posições diferentes, que podem ter papéis tanto semelhantes, quanto divergentes. A posição de pastor será posteriormente institucionalizada e passará a apresentar alguns elementos políticos em relação à própria instituição da Igreja. Contudo, segundo Foucault (2007), o caso da pastoral cristã é tão peculiar que, através da formulação do poder pastoral pelo controle da conduta ética dos indivíduos, a particularidade de cada comunidade influenciada por um específico diretor de consciência constitui em si mesma uma espécie de igreja. Por conta disso, Foucault chega à seguinte conclusão:

¹⁰² Cf. PLATÃO, *Político*, 271e.

¹⁰³ FOUCAULT, 2007, p.147, tradução nossa. No original: “The king is not a shepherd (*pasteur*)”.

¹⁰⁴ “Isso nos leva a supor que o legislador, responsável por zelar pelos rebanhos e pela manutenção da justiça e o cumprimento das obrigações contratuais, criando leis para a coletividade não se capacitará jamais a proporcionar precisamente aquilo que se mostra adequado a cada indivíduo” (PLATÃO, *Político*, 294e-295a).

¹⁰⁵ O que aparenta ser contrário à ideia de Jesus Cristo, que pretendeu terminar com essa necessidade de uma mediação, para que não fosse mais necessário um intermediário entre o indivíduo e o próprio Deus. Concepção que surge da crítica feita por Ernest Renan, em *Vida de Jesus*, retomada por Nietzsche, em *O Anticristo* (2017), em que se elabora a ideia de que Jesus Cristo não era favorável ao estabelecimento de um intermediário e muito menos de uma instituição para estabelecer uma relação com Deus.

¹⁰⁶ “Christ is the shepherd (*pasteur*). The apostles are also shepherds, the pastors who one after the other visit the flocks confided to them, and who, at the end of the day and at the end of their life, when the dreadful day arrives, will have to account for all that has happened in their flock” (FOUCAULT, 2007, p.152).

No entanto, o ponto fundamental é que, apesar destas conjunturas, deste entrelaçamento, destes relacionamentos e confortos, penso que o poder pastoral, em sua forma, no seu tipo de funcionamento, em sua tecnologia interna, permanece absolutamente específico e diferente do poder político, pelo menos até o século XVIII. Não funciona da mesma maneira, e mesmo quando as mesmas figuras exercem o poder pastoral e o poder político, e Deus sabe que isso aconteceu no Ocidente cristão, mesmo com todos os tipos imagináveis de aliança entre a Igreja e o Estado, a Igreja e o poder político, penso que esta especificidade permaneceu como uma característica absolutamente típica do Ocidente cristão (FOUCAULT, 2007, p.154-5, tradução nossa)¹⁰⁷.

Através dessa formulação, podemos concluir que a *governamentalidade* cristã aparece, assim, como um modelo tipicamente ético, que envolve a questão da regulação da conduta de si mesmo e dos outros e que, simultaneamente, demonstra um elemento político na forma como dialoga e responde à formulação da conduta moral, como demonstra Prado Filho em sua obra *Michel Foucault: uma história da governamentalidade* (2006)¹⁰⁸. Esse tipo de relação entre a ética e a política fica claro na argumentação de Foucault quando ele aponta, em *Segurança, território e população*, que as questões verdadeiramente envolvidas com a noção de política, em relação à conduta, são os acontecimentos que ele irá nomear de “revoltas de conduta”, “insubordinação” ou “contra-conduta”¹⁰⁹. Essa relação entre política e insubordinação, feita na aula de 1º de março de 1978, será importante para delimitar os campos da ética e da política na questão da *governamentalidade* cristã, uma vez que a política aparece nesse contexto como uma das respostas à *governamentalidade* e não como a essência da técnica em si. Em síntese, o objetivo deste capítulo é desenvolver a análise da técnica cristã tal como formulada pela direção da figura pastoral, ou seja, enquanto condução ética, dando um enfoque privilegiado no espectro ético, mas sem obliterar o espectro político.

¹⁰⁷ No original: “However, the fundamental point is that despite these conjunctions, this intertwining, and these supports and relays, I think pastoral power, its form, type of functioning, and internal technology, remains absolutely specific and different from political power, at least until the eighteenth century. It does not function in the same way, and even when the same figures exercise pastoral power and political power, and God knows this has happened in the Christian West, even with every imaginable kind of alliance between Church and state, Church and political power, I think this specificity remained as an absolutely typical feature of the Christian West”.

¹⁰⁸ “[...] ele só se ocupa das almas à medida que esta condução das almas implica uma intervenção permanente e contínua na conduta cotidiana dos sujeitos, na gestão das suas vidas, e dos seus bens, das riquezas, das coisas, objetivando dar conta do todo e de cada um, do indivíduo e da coletividade, porém de forma diferenciada do poder político. Pode-se observar neste extenso período histórico uma série de apoios, mas também interferências e conflitos entre pastorado e poder político, que mostram na verdade seu entrecruzamento” (PRADO FILHO, 2006, p.35).

¹⁰⁹ Cf. FOUCAULT, 2007, p.196-202.

1.3. A relação entre a origem na antiguidade e a questão ética: a *parresía* em Górgias

Como demonstrado anteriormente, a *governamentalidade* não é uma técnica inventada pelos cristãos, uma vez que já existia em Israel e na Grécia antiga, assim como sua aplicação pelos cristãos tem a particularidade de ser exercida enquanto condução ética. Por conta disso, é do interesse deste trabalho demonstrar um exemplo concreto, na história da filosofia, de como essas duas características (procedência da antiguidade e enfoque ético) fazem parte da prática cristã. Para isso, partiremos do caso da análise das diferentes *parresías* identificadas por Foucault nas obras *O governo de si e dos outros* e *A coragem da verdade*. Para tal, será necessário que se introduzam dois tópicos: a estrutura da prática e a presença da *parresía* no desenrolar da *governamentalidade*.

Primeiramente, é importante lembrar que a *governamentalidade* é dividida em duas práticas: *governo de si* e *governo dos outros*. O *governo de si* se refere à relação interpessoal do sujeito a partir do estabelecimento de práticas de si que implicam exercícios espirituais e a pesquisa pelo conhecimento e saberes necessários para estabelecer verdades essenciais para afirmar o processo de subjetivação. Entretanto, a segunda prática faz referência à aplicação desses exercícios e conhecimentos práticos na subjetivação de outrem, realizados pelo diretor de consciência. No *governo de si*, a *parresía* surge como umas das práxis fundamentais para o seu exercício. Existem diversas formas de desenvolver o conceito de *parresía*, mas Foucault tende a associar a noção com o conceito de dizer verdadeiro (*dire vrai*), isto é, como um ato ou, melhor ainda, a atitude de falar a verdade. Esse dizer/falar é julgado pelo contexto em que se aplica, em especial se forem impostas certas dificuldades de expressar essa mesma verdade (sejam dificuldades sociais, éticas ou políticas), e pelo objetivo da aplicação da prática.

Dessa forma, a *parresía* não é qualificada por um simples dizer, aos módulos de um diálogo inconsequente. Pelo contrário, é uma atitude que, ao expressar esse dizer verdadeiro, o sujeito que declara a sua verdade se coloca numa posição de fragilidade, de perigo. Tomemos como exemplo a relação estabelecida entre o mestre e o discípulo, realizado na *governamentalidade* pagã. A *parresía*, no caso do mestre, representa um perigo para o diretor de consciência, pois o pedagogo pode se encontrar numa posição na qual não poderá transmitir os saberes de sua preferência, mas somente aqueles que lhe foram incumbidos. Desse modo, na eventualidade de que o diretor de consciência divirja dos métodos ou dos conteúdos requisitados, ele se coloca numa posição de perigo, arriscando a sua posição e até mesmo o seu

bem-estar¹¹⁰. O discípulo, por outro lado, também se encontra numa posição frágil, pois, quando ele se arrisca a expressar o seu dizer verdadeiro (praticar a *parresía*), ele poderá declarar algo que crie um desentendimento com o seu mestre, resultando numa relação mais instável, ou até mesmo no seu fim. Por conta disso, para que se exerça a *parresía*, ambos os sujeitos precisam de efetivar uma “coragem da verdade”. O mestre/diretor de consciência precisará desenvolver uma atitude moral, um *éthos*, essencial para transmitir os verdadeiros discursos. Já o discípulo deverá alterar a busca de gratificação, na figura do mestre, pela busca de um *cuidado de si* pleno e focado na formulação da sua independência intelectual – com o objetivo de alcançar uma vida bela, uma bela maneira de viver ou uma *estética de existência*.

Na eventualidade de que isso não seja cumprido, a *parresía* não estará mais em pauta e será substituída pela bajulação (o seu oposto)¹¹¹. A bajulação ocorre quando se estabelece uma relação de superioridade, formulada através de um argumento de autoridade consagrado não num respeito ambivalente, mas na instituição de uma pura obediência na figura do discípulo. Em tal situação, o respeito é simplesmente requerido por questões externas à própria relação e deixaria de ser um movimento de conquista mútuo pela consideração do outro. Nesse diferente tipo de vínculo, o diretor de consciência assume um poder desproporcional e poderá o usar para manter o indivíduo em xeque, podendo utilizar do uso recorrente da cólera para demonstrar insatisfação, na hipótese de que a sua posição, ou suas falas, sejam questionadas. Aquele que se encontra na posição de inferior, receoso da reação, apequenasse ao ponto de responder, com frequência, positivamente às injustiças lhe impostas – essa atitude do discípulo tem como objetivo evitar futuras represálias do mestre, de modo que os ideais do diretor de consciência sejam priorizados no processo pedagógico do discípulo.

Podemos concluir, portanto, que tanto a *parresía*, quanto a bajulação, têm diferentes práticas de si e que essas práticas as constituem enquanto formas de interação entre sujeitos. Para que essa divergência fique mais clara e para aprimorar a noção de *parresía*, é do nosso interesse considerar uma segunda antítese. Na segunda hora da aula do dia 2 de março de 1983, *O governo de si e dos outros*, Foucault parte da análise da obra de Platão, *Apologia de Sócrates*,

¹¹⁰ Em relação a essa experiência, um dos exemplos indicados por Foucault, partindo da história da filosofia, é o caso de Platão com o tirano de Siracusa, Dionísio II, que acabou vendendo-o como escravo. Nesse caso o filósofo não estava em plena liberdade de expressão, pois existia a possibilidade de uma represália, ao criticar ou apresentar opiniões divergentes do monarca. O ato de *parresía* aconteceu quando o filósofo grego proferiu a sua opinião, valorizando a verdade como mais importante do que o seu próprio bem-estar físico. De fato, a prisão de Platão se deu na segunda estadia de Platão na cidade em apreço, sendo o segundo Dionísio, sobrinho do primeiro.

¹¹¹ Essa bajulação foi posteriormente analisada em *O governo de si e dos outros*, em que Foucault analisou o conceito a partir de Plutarco.

para estabelecer uma oposição entre *parresía* e retórica. Segundo Edgardo Castro, o filósofo francês denota três grandes diferenças entre esses dois conceitos:

Primeiro, a retórica não tem por finalidade estabelecer a verdade, mas persuadir. Em certo sentido, é uma arte capaz de mentir. Na *parresía*, ao contrário, trata-se apenas da transmissão da verdade. Em segundo lugar, a retórica é uma arte organizada segundo procedimentos regrados. Quanto à *parresía*, alguns autores sustentam que não é uma arte (Sêneca), e outros, o contrário (Filodemo de Gádara). Em todo o caso, as regras da *parresía* são diferentes das regras da retórica; trata-se, antes, de regras de prudência, de habilidade para saber como e, sobretudo, quando falar para que o discípulo receba o discurso verdadeiro na melhor ocasião [...]. Em terceiro lugar, a finalidade da retórica, através da influência que se possa exercer mediante a palavra, é dirigir as discussões da assembleia, conduzir o povo ou conduzir um exército. À diferença da retórica, o discurso da *parresía* tem por finalidade que aquele a quem está dirigindo estabeleça consigo mesmo uma relação plena e soberana (CASTRO, 2016, p.317).

É a partir dessa dupla diferenciação que Foucault passa a estabelecer, tanto em *A hermenêutica do sujeito* (1982) e *O governo de si e dos outros* (1983), quanto em *A coragem da verdade* (1984), um conceito positivo de *parresía* enquanto prática cujo principal objetivo consiste em formar um sujeito com senso crítico e que priorize a verdade. Porém, no semestre de 1983, Foucault fez questão de fazer uma divisão dentro do próprio conceito de *parresía*. Utilizando textos de Eurípedes e Platão, o filósofo francês destrinchou os diferentes tipos de *parresía* presentes na Antiguidade. No texto *Íon*, de Eurípedes, Foucault encontra três tipos de práticas de *parresía* que conseguem fundamentar a complexidade de sua variação enquanto dizer verdadeiro. Vemos no texto de 1983 que:

Em segundo lugar, o texto de *Íon* nos põe em presença de três práticas do dizer-a-verdade [*parresía*]. Uma que é chamada pelo próprio Eurípedes, nesse texto, de *parresía*. Podemos chamá-la de *parresía*, digamos, política ou política-estatutária: é o célebre privilégio estatutário, ligado ao nascimento, que é um certo modo de exercer o poder pelo dizer, e pelo dizer-a-verdade. É isso a *parresía* política. Depois, vê-se uma segunda prática, ligada a uma situação de injustiça e que, longe de ser o direito exercido pelo poderoso sobre seus concidadãos para guiá-los, é ao contrário o grito do impotente contra aquele que abusa da própria força. Isso, que não é [designado como] *parresía* no texto, mas que o será mais tarde, é o que poderíamos chamar de *parresía* judiciária. E, enfim, vê-se no texto uma terceira prática, uma terceira maneira de dizer a verdade que também não está [designada como] *parresía* no texto, mas que o será mais tarde. É o que poderíamos chamar de *parresía* moral: a que consiste em confessar a falta que pesa na consciência, e confessá-la a quem pode nos guiar e nos ajudar a sair do desespero ou do sentimento que temos da nossa própria falta. É a *parresía* moral. (FOUCAULT, 2010b, p.143-4)

Em suma, no *Íon* de Eurípedes a *parresía* é classificada a partir de três aspectos diferentes: político, judiciário e moral. Posteriormente, Foucault retoma essas três formas e demonstra que elas também estão presentes ao longo do conjunto da obra de Platão. Para cada

tipo de *parresía* presente na obra *Íon*, Foucault associou uma obra específica de Platão, de modo que: i. Foucault elege a *Apologia de Sócrates* como a mais apropriada para representar a *parresía* política, pois nela a função de *parresiasta* está presente na figura de Sócrates, que utiliza da sua fala franca (*parresía*) num momento politicamente perigoso, pondo em risco não só os seus direitos políticos como sua própria vida – uma *parresía* socrática que coloca a verdade e sua expressão como um bem maior que os demais¹¹²; ii. em relação à *parresía* judiciária, a obra eleita por Foucault será o *Fedro*; nesse momento, porém, o filósofo francês decide mudar a forma de se referir à *parresía* judiciária e passa a chamá-la de *parresía* dialética. A justificativa para a mudança do nome parece girar em torno da constatação de que o termo “dialética” seria o mais ideal para identificar o tipo de dizer presente na obra platônica. O *Fedro* é uma obra cujo tópico principal é o elogio ao verdadeiro amor e na qual Sócrates tenta demonstrar a Lísias a beleza desse sentimento. Esse elogio não é retórico, mas sim duplamente verdadeiro, uma vez que se trata do verdadeiro elogio do verdadeiro amor¹¹³. Para Foucault, essa dialética diz respeito a um discurso verdadeiro (diálogo aos moldes platônicos) cuja finalidade não é a de superar o outro, mas de procurar entender um objeto de conhecimento na sua forma mais pura, verdadeira; iii. por fim, temos a *parresía* moral, que consiste numa confissão pura, buscando o auxílio do outro para liberar os pesares da alma. Foucault também apresenta essa *parresía* enquanto psicagogia ao analisar o texto de *Górgias*. Ele considera aqui a técnica psicagógica não enquanto ritual religioso para evocar a alma dos mortos, mas como um conjunto de métodos e práticas espirituais, ou talvez até mesmo psicológicas¹¹⁴.

O interessante dessa questão é que Foucault não apresenta somente três tipos de *parresía*, mas, sim, três modos como a filosofia se manifesta ou como ela é exercida. Vejamos: i. na *Apologia de Sócrates* e nas Cartas, a filosofia é executada enquanto dizer verdadeiro (*parresía*) voltado à política; ii. em *Fedro*, mostra-se a filosofia como *parresía* em oposição à retórica; e iii. em *Górgias*, se “mostra a relação da filosofia com o que é ação sobre as almas, o governo dos outros, a direção, e a condução a outrem; a filosofia como [*parresía* na] psicagogia”¹¹⁵. Inclusive, Foucault (2010b) estipula que ao longo da história da filosofia houve a passagem da *parresía política* à moral/psicagógica, num deslocamento dos lugares e formas de prática da *parresía*. Todavia, tal mudança não implica que a *parresía* política deixou de

¹¹² Outro exemplo de *parresía* política em Platão, que Foucault oferece na obra *O governo de si e dos outros*, está presente nas cartas VII e VIII direcionadas à crítica da tirania do rei Dionísio em Siracusa.

¹¹³ FOUCAULT, 2010b, p.298.

¹¹⁴ Será a partir desta *parresía*, como assinalado, que faremos uma ponte entre a *governamentalidade* pagã e a cristã.

¹¹⁵ FOUCAULT, 2010b, p.320.

existir por completo, mas somente denota que a política já não seria mais o icônico lugar onde a *parresía* seria exercitada.

A novidade introduzida aqui neste momento é que Foucault torna a *parresía* na antiguidade uma prática indissociável da filosofia. Para defender esse ponto, ele expõe, na aula de 9 de março de 1983, três exemplos de como a prática *parresiástica* é imanente à filosófica. Primeiramente, seguindo o exemplo de Hadot, a filosofia seria uma *parresía* enquanto modo de vida. Esse modo de vida, seria uma espécie de forma de existência perante o mundo, isto é, um dizer verdadeiro não só no que se diz, mas no que se faz – um fazer verdadeiro ao fim e ao cabo. Nele, a vida filosófica está fundamentada num ascetismo baseado na purificação de si: por um lado, partindo de uma dialética entre a renúncia e a aceitação de elementos externos; por outro, procurando sempre manifestar a verdade resultante desse processo. Em segundo lugar, a filosofia coincide com a *parresía*, visto que uma de suas principais preocupações é aconselhar os sujeitos que governam. Em contextos como este, a maioria dos casos em que se utiliza o termo *parresía* no contexto da filosofia antiga faz alusão à dimensão política em que o filósofo teria como principal ofício a orientação política. Num terceiro momento, essa inerência da *parresía* à prática da filosofia se demonstra enquanto *governamentalidade* ao desenvolver um constante cuidado crítico de um coletivo e, simultaneamente, de si, e que necessita de uma “coragem de dizer a verdade aos outros [e a si] para conduzi-los em sua própria conduta”¹¹⁶.

Foucault (2010b) denota ainda que essa função da filosofia antiga, enquanto prática *parresiástica*, não parece estar mais presente na filosofia moderna (e contemporânea), especificamente no que diz respeito à filosofia ocidental. De tal forma que, se focarmos na própria fórmula de ensino e estudo da filosofia na antiguidade, não podemos chegar à conclusão de que ela seria um sistema com predisposição a oferecer um conjunto de verdades fixas, estruturadas em volta de uma teoria, que restringem o próprio sujeito. A filosofia antiga, pelo contrário, não oferece um esquema de verdades, mas um conjunto de técnicas e práticas a serem utilizadas para que o sujeito possa descobrir a sua própria verdade. Na análise da história da filosofia, ao focar na prática *parresiástica*, surge o enigma sobre a diferença entre a antiguidade e o sistema desenvolvido na modernidade¹¹⁷. Por conta disso, Foucault enfatiza o terceiro aspecto da prática através do texto de *Górgias*, a *parresía* psicagógica, para demonstrar como

¹¹⁶ Ibid., p.313.

¹¹⁷ A análise referida no trecho é de extrema importância para Foucault, visto que a questão da *parresía* se apresenta para ele como um guia para entender a própria filosofia como um meio de verificação. Vale dizer, como uma forma de o indivíduo se reconhecer como sujeito através de um jogo de verdades, de um dizer verdadeiro, constituindo, na sua plenitude, uma subjetivação.

a *parresía* alcançou esse espectro moral na prática desenvolvida pela pastoral cristã, partindo da aula do dia 9 de março de 1983. Especificamente, Foucault faz aí uma breve apresentação sobre esse tipo de *parresía*, em que:

Pois bem, o *Górgias*, me parece, mostra a relação da filosofia com o que é a ação sobre as almas, o governo dos outros, a direção e a condução de outrem; a filosofia como psicagogia. [...] É uma certa relação de inclusão, uma certa relação de reciprocidade, uma certa relação de conjuminância, uma relação que é pedagógica e erótica, e é isso que está definido no *Górgias* e que me parece ser o terceiro aspecto, o terceiro perfil do filósofo como *parresiasta* (FOUCAULT, 2010b, p.320, grifo nosso).

Para Foucault, essa nova formulação da *parresía* é importante pois indica que a filosofia não mais se identifica em sua relação com o governante, nem mesmo na sua relação com a prática da retórica, “mas com aquele de quem ela se ocupa, isto é, esse outro, esse rapaz ou esse homem qualquer pelo qual ela [filosofia] se interessa, que ela busca e cuja alma procura formar”¹¹⁸. Ou seja, enquanto ascese fundamentada no modo como o sujeito se constitui e se reconhece como tal, numa relação interna (*cuidado de si*) e externa (*governo dos outros*). É nesse movimento ascético da *parresía* que Foucault identifica o elemento que faz a passagem da *parresía* política (filosofia antiga) para a filosófica (filosofia moderna e contemporânea). Assim, a análise de *Górgias* é essencial porque nela a *parresía* se manifesta pela primeira vez como uma prática de direção de consciência, além de demarcar um ponto histórico significante da mudança da *parresía* antiga para a cristã. Em relação a isso, Foucault afirma:

Nem é preciso dizer os motivos pelos quais esse texto me interessa, já que um dos aspetos, enfim, uma das questões que eu gostaria de colocar para a história dessa *parresía* é um pouco a questão dessa longa e lenta evolução multissecular que levou a uma concepção da *parresía* política como direito, privilégio [de] falar aos outros para guiá-los (*parresía* pericliana) até essa outra *parresía*, eu ia dizendo pós-antiga, a de depois da filosofia antiga, que vamos encontrar no cristianismo e em que ela se tornará uma obrigação de falar de si mesmo, uma obrigação de dizer a verdade sobre si mesmo, obrigação de dizer tudo sobre si mesmo, e isso para se curar. Essa espécie de grande mutação, da *parresía* “privilégio da livre palavra para guiar os outros” à *parresía* “obrigação para quem cometeu uma falta de dizer tudo por si mesmo para se salvar”, essa grande mutação é um dos aspectos certamente mais importantes da história da prática *parresiástica* (FOUCAULT, 2010b, p.325, grifo nosso).

A partir dessa citação, podemos observar novamente que a grande diferença que marca esse traço significativo entre os tipos de filosofia é a mudança de um carácter político (baseado num direito) para um carácter moral/ético (baseado numa obrigação perante uma moral preestabelecida, a moral cristã). Inclusive, essa perspectiva em Foucault (2010b) é tão marcante

¹¹⁸ FOUCAULT, 2010b, p.322.

que ele declara que essa obra de Platão, na formulação da *parresía* psicagógica, parece anunciar a confissão cristã, cinco ou seis séculos antes da sua existência, enquanto um sistema sério com a pretensão de estabelecer uma boa conduta moral. É necessário esclarecer que, mesmo sendo um ponto de entrada, a *parresía* presente em *Górgias* não é a mesma que surge posteriormente no cristianismo. Em realidade, somente é um passo necessário, na análise de Foucault, para introduzir o desenvolvimento futuro dessa técnica. Melhor dizendo, a *parresía* em *Górgias* surge como um ponto intermediário: por um lado, diferente da questão política, distante de uma questão retórica ou dialética e, por outro, ainda não realizada, como a prática de uma culpabilização das faltas (da típica confissão cristã), na qual a *parresía* emerge como o exercício de uma franqueza¹¹⁹ necessária para a prática da boa vida em comunidade, só podendo ser bem exercida se acompanhada por uma boa educação e por um comportamento amistoso ou benevolente para o outro¹²⁰ – elementos essenciais para desenvolver a *governamentalidade* nas suas respectivas práticas (*cuidado de si e governo dos outros*). Para analisar esse pacto parresiástico enquanto provação das almas, Foucault destaca um trecho marcante desse tipo de prática:

Pois se eu não ajo corretamente durante minha vida [por uma falta de conduta], saibas tu que não erro voluntariamente, mas por ignorância própria. Tu então, assim como começaste a admoestar-me, não te eximas desse posto, mas mostra-me de forma suficiente aquilo com que devo me ocupar e de que modo poderia eu conquistá-lo; se me surpreenderes concordando comigo agora, mas logo depois agindo em discordância com o que concordei, considera-me um completo estúpido [ou covarde] e jamais me admoestes futuramente, pois nada me é digno (PLATÃO, *Górgias*, 488a-b).

Apesar do trecho não ser uma representação fiel da técnica cristã, podemos verificar nele dois elementos importantíssimos para a *parresía* cristã. Em primeiro lugar, temos a questão de que nós como indivíduos estamos sempre sujeitos a errar por conta de uma imperfeição que é natural do ser humano. Diante dessa inevitabilidade, é necessário que tenhamos um constante *cuidado de si* para que nossa falibilidade demasiado humana seja mantida sob constante observação e controle. Segundo, como somos imperfeitos e temos a tendência a errar, a própria questão de verificar esse erro se torna mais trabalhosa caso seja feita de forma individual. Por isso, é do nosso interesse criar relações com outros que possam gozar de determinadas qualificações e que nos possam auxiliar a manter essa atenção e cuidado sobre nós: alguém que

¹¹⁹ Franqueza é a palavra escolhida pelo tradutor Daniel R. N. Lopes na tradução de *parresía* em *Górgias* (2016), que dependendo do contexto, é uma opção interessante e válida. Contudo, a preferência neste trabalho será pelo termo foucaultiano “dizer verdadeiro” (*dire vrai*).

¹²⁰ PLATÃO, *Górgias*, 487a-c.

nos aconselhe ou, melhor ainda, que nos conduza/dirija via a aplicação de “matérias que conduzem a alma e fazem a sua conversão para o estudo do [verdadeiro] ser”¹²¹. É exatamente aqui que Foucault destaca a presença de uma “ação filosófica sobre a alma”¹²², numa manifestação da *parresía* filosófica através de um dizer verdadeiro necessário para o exame da alma. O indivíduo que aplica a técnica necessita auxiliar um outro, não através de elementos retóricos ou o restringindo por questões políticas, mas simplesmente estabelecendo um diálogo livre, expondo sua opinião, tendo em vista o objetivo de desenvolver, nele como no outro indivíduo, um processo específico de subjetivação – uma maneira de viver que preceitue uma bela vida (uma *estética de existência*), ponto ao qual voltamos mais uma vez e que é essencial no desenvolvimento da dialética das ideias, ao dar-lhe seu remate e a última demão.

Por fim, chegamos à principal questão que surge no comentário de Foucault sobre a obra *Górgias*: trata-se do primeiro relato de um indivíduo cuja função será coordenar a formação da subjetivação, ou seja, conduzir as almas de um determinado coletivo – o diretor de consciência e seu entorno ou confraria. Essa condução (*conduction*) tem uma característica diferente de sua versão cristã. Na condução em *Górgias*, os interlocutores têm que ser dotados de três elementos: conhecimento, benevolência e franqueza (*parresía*) – numa relação em que ambos os lados precisam respeitar constantemente essa tríade, a fim de evitar fugir da *parresía* e cair no seu oposto, a lisonja/bajulação, ou até mesmo a *má parresía*¹²³. Demonstra-se assim, que não existe necessariamente um argumento de autoridade ou uma relação de superioridade entre os interlocutores que possa desviar a conversa para um polo específico e acabe por comprometer, assim, a verdadeira franqueza. A proposta da *parresía* em *Górgias* não é a de adquirir um poder absoluto sobre o outro na forma como a relação se estabelece, mas de estabelecer um suposto equilíbrio entre essa relação que se manifeste enquanto amizade entre as duas partes. Se a verdadeira amizade é aquela em que deverá ser exigido um cuidado constante da relação através da manifestação da humildade e mútuo respeito, em que o objeto da amizade não poderá ser entendido enquanto posse do outro, então o verdadeiro amigo não é aquele que existe em função de um outro, mas em primeiro lugar deve existir para si mesmo, devendo ser livre para desenvolver outras amizades e, até mesmo, para pensar de forma divergente do seu companheiro. A amizade,

¹²¹ PLATÃO, *Répubblica*, VII, 525a.

¹²² FOUCAULT, 2010b, p.331.

¹²³ Foucault desenvolve esse conceito de *má parresía* na aula de 28 de março de 1984 (a última aula de Foucault no *Collège de France*) em que ele utiliza da noção de bajulação/lisonja na obra de Plutarco, *Como distinguir o bajulador do amigo*, como oposto da *parresía* grega. Foucault, no desenvolver da aula, faz a relação dessa *má parresía* com o que acontece no cristianismo, às voltas com a centralidade da queda ou do pecado, e podendo na vida comum, ao extrapolar as considerações do filósofo, resultar na mentira pura e simples, bem como na má-fé, na dissimulação e falhas morais correlatas. Esse conceito será desenvolvido na seção 3.1.

como tal, deverá se estabelecer sobre a base de um respeito que não poderá ser adquirido por meios externos, como instituições ou questões culturais, mas pela qualidade inerente do sujeito interlocutor, despertando o interesse do outro.

Resumindo, a relação desenvolvida na *governamentalidade* pagã é estabelecida aos moldes de uma amizade e pressupõe o respeito mútuo. O interessante sobre essa questão é que isso não ocorre na *governamentalidade* cristã. Tanto a *parresía* psicagógica em *Górgias* quanto a *parresía* cristã são exercidas enquanto condução das almas e, nesse sentido, como *governamentalidade*. Contudo, a fenda entre ambos está no simples fato de que o diretor de consciência cristão, a figura pastoral, não demonstra interesse em estabelecer uma relação de amizade com o outro. Ao contrário, o tipo de relação desenvolvida pelo condutor de almas cristão está presente na relação metafórica de pastor-rebanho. No decorrer deste trabalho veremos que esse vínculo presente na *governamentalidade* cristã apresenta diferentes métodos e finalidades. A técnica assumirá uma noção de verdade mais restrita e uma relação entre os interlocutores primariamente baseada na prática da bajulação do diretor de consciência e da verdade por ele propagada, resultando na perda da característica positiva, presente na subjetivação do sujeito na antiguidade, que pressupunha um pensamento crítico e independente no indivíduo (alvo do diretor de consciência). Foucault entende que essa nova forma de subjetivação é algo que consolidou, por mais de um milênio, a forma como o indivíduo ocidental identifica a si mesmo: como uma ovelha, como parte de um rebanho a ser pastoreado – algo inaceitável na antiguidade, especialmente para os gregos¹²⁴. Concluindo, o que vemos aqui é uma segunda transformação do foco da prática da *parresía*, que perde seu aspecto filosófico, passando a ser instrumento da pastoral cristã, e o correspondente desenvolvimento de novas práticas de si, como Foucault explicita no último momento da aula *O governo de si e dos outros*:

No fundo, pouco tempo depois de Epicteto, seis ou sete séculos depois de Sócrates, pois bem, creio que o ensino cristão, em suas diferentes formas, virá substituir essa função parresiástica e despojar a filosofia pouco a pouco dela. Primeiro, novas relações com a Escritura e com a Relevação, novas estruturas de autoridade no interior de Igreja, uma nova definição do ascetismo, definido não mais a partir do controle de si, mas da renúncia ao mundo, tudo isso vai mudar profundamente, a meu ver, a economia do dizer-a-verdade. E já não será a filosofia que, por alguns séculos, desempenhará o papel da *parresía* (FOUCAULT, 2010b, p.316).

¹²⁴ Cf. FOUCAULT, 2007, p.130.

CAPÍTULO 2. GOVERNAMENTALIDADE CRISTÃ

A questão da *governamentalidade* pagã na Grécia Antiga foi um precedente histórico necessário para apresentar a *governamentalidade* cristã e as inovações desenvolvidas pelo poder pastoral. Ambas as técnicas, que acoplam as práticas de governo de si e de governo dos outros, apesar de não serem semelhantes, compartilham uma essência (uma ideia/prática central), seja nos tipos de exercícios, seja na própria forma como esse tipo de poder é aplicado. A atividade da *governamentalidade* foca, em geral, numa configuração de condutas na qual um indivíduo é guiado por outrem e configura não só o modo como nos entendemos enquanto sujeitos, mas estabelece também o conjunto de objetos norteadores que definem o sujeito enquanto objeto de conhecimento. Paul Veyne, ao comentar sobre a proposta de filosofia de Foucault e a sua relação com a história, deixa isso claro quando declara que:

Os objetos parecem determinar nossa conduta, mas, primeiramente, nossa prática determina esses objetos. Portanto, partamos, antes, dessa própria prática, de tal modo que o objeto ao qual ela se aplique só seja o que é relativamente a ela (no sentido em que um “beneficiário” é beneficiário porque o faço beneficiar-se de alguma coisa, e em que, *se guio alguém, esse alguém é o guiado*). A relação determina o objeto, e só existe o que é determinado (VEYNE, 1998, pág.249, grifo nosso).

Para abordarmos a técnica como um todo, organizaremos este capítulo do seguinte modo: na primeira seção trataremos do governo de si e, na segunda, do governo dos outros. Apesar dessa separação, é relevante enfatizar que a interseção entre ambas as práticas é recorrente, e que muitas vezes a distinção entre elas é extremamente laboriosa. Essa divisão tem como objetivo guiar o leitor para identificar o essencial de cada prática, para que possamos entender os tipos de exercícios e trabalhos que lhes são particulares. Essas duas práticas, o governo de si e o governo dos outros, serão o ponto chave para desmembrar a formulação da subjetividade no cristianismo e para concluirmos o objetivo em comum de ambas enquanto um conjunto de práticas.

2.1. O governo de si

Para os cristãos tanto quanto para os pagãos, o governo de si é o primeiro passo exigido para a técnica da *governamentalidade*. Em *Alcibíades*, vemos que Sócrates afirma que o verdadeiro político só poderia conduzir os outros, caso ele mesmo já tivesse estabelecido um cuidado prévio sobre si. O sujeito deveria desenvolver uma mentalidade sólida que fosse capaz

primeiramente de se dominar, para só então depois exercer um domínio sobre o outro. Para isso, o sujeito deve primeiramente se reconhecer como um todo, isto é, é necessário que ele se conheça e, por consequência, que cuide da sua alma (a protegendo das intempéries externas). Esse reconhecimento é libertador, pois, ao voltar a atenção para si mesmo, o sujeito se recupera na sua essência, permitindo desenvolver uma aceitação de si. No cristianismo, o domínio de si não tem essa mesma finalidade. A intenção, na versão cristã, como veremos, não pretende estabelecer essa aceitação ou reconhecimento positivo do sujeito, mas sim o oposto: a renúncia de si.

O processo do *governo de si* nos cristãos é baseado no pressuposto que o homem é inerentemente falho, por causa da queda ou do pecado (*peccatum naturale*). Essa fraqueza humana é impossível de ser corrigida. Para que o sujeito possa ser salvo, portanto, é necessário que ele se reconheça nessa relação decadente frente a si mesmo, frente à sua constituição originária, evocando um estado pré-lapsário, um antes e um depois da queda: é preciso aceitar que o Eu está contaminado pelo pecado original e, por extensão, por uma vida inteira invadida pelo pecado. Esse reconhecimento será constatado nas práticas de si, caracterizadas não por um cuidado de si, mas por um “conheça-se”. O indivíduo terá que se reconhecer, enquanto influenciado pelo pecado original, e se vigiar constantemente. Para conter esses avanços do mal sobre o sujeito, ele deve se comprometer a aceitar as suas falhas e a receber por elas a devida punição. A punição é uma forma de se retificar num constante demérito de si, numa renúncia de si. Para a punição funcionar o sujeito precisa de internalizar a certeza de que ele merece esse vil tratamento. Além disso, ele precisa entender que a renúncia, causada por uma dura repressão, é a única forma de livrá-lo dos males da carne e da alma. Para entendermos esse processo, esta seção será dividida em três momentos: a) A necessidade ontológica do governo de si: pecado original; b) A hermenêutica de si; e c) Penitência e confissão: da *exomologese* à *exagoreusis*.

2.1.1. A necessidade ontológica do governo de si: pecado original

No caso dos gregos, vimos que o governo de si atuava como uma base intelectual e existencial imprescindível para o sujeito desenvolver uma espécie de estado de *maioridade* kantiana, uma mentalidade segura de si mesmo que pudesse realizar peripécias mentais sem o apego desnecessário a fatores externos. Dessa forma, seria um labor baseado num controle moral e intelectual perante todo e qualquer fator relativo à própria vida. Para isso, esse tipo de sujeito teria que desenvolver um modo de ser (uma existência) fundamentado no aprimoramento da relação do próprio sujeito com o mundo à sua volta. Esse processo de

subjetivação tem como princípio o fato de que o indivíduo encontra nele mesmo as causas de sua própria inferioridade e, simultaneamente, os recursos para superar esse estado. Contudo, isso não ocorre na técnica cristã. No governo de si cristão, apesar de ser necessário o reconhecimento desse primeiro estágio do indivíduo, ele não oferece uma nova perspectiva perante essa inferioridade que permitisse ultrapassá-la, uma vez que, no cristianismo, o ser humano é determinado por uma condição que afeta ontologicamente a própria constituição do seu ser: o pecado original.

Para os cristãos, para quem os indivíduos são naturalmente corrompidos, ou pecadores, o *governo de si* não se faz necessário para aprimorar o sujeito, mas sim para impedir que o seu verdadeiro ser se revele e se instale definitivamente, condenando-o à perdição. A origem desse mal gira em torno da questão da fundamentação do pecado original¹²⁵. Esse recorrente tópico da mitologia cristã é fundamentado no mito da criação, no *Gênesis*, e posteriormente solidificado por São Paulo, na *Epístola aos Romanos*. No primeiro livro da *Bíblia*, conta-se a história segundo a qual, no início do processo da criação do mundo, existia uma região nomeada “Jardim de Éden”. O “jardim” tinha uma quantidade infindável de árvores e um rio que separava a área em quatro partes, no centro da qual estaria uma árvore específica, cujos frutos seriam proibidos a Adão e Eva (proibição direta de Deus). A versão mais corrente dessa história aponta que a árvore em questão se tratava de uma macieira¹²⁶. Após esse primeiro momento, Lúcifer/Satã ingressa no “Jardim de Éden” e, disfarçado de serpente, entra em contato com Eva. A partir desse momento, o antagonista bíblico desenvolve todo um arcabouço argumentativo para levar Eva à tentação: para que ela desconsidere a proibição do seu Senhor e coma do *fruto proibido*. A mulher de Adão, contaminada por esse desejo fervente, comunica sua intenção ao marido que, num primeiro momento, mostra-se hesitante diante da proposta, mas acaba acatando a sugestão, o que resulta no desacato aos desejos do seu Senhor. O final trágico leva à expulsão dos dois personagens do Jardim de Éden, que teriam agora a incumbência de cultivar a terra, da qual eles se originaram, e viver atormentados com o conhecimento provindo do ato

¹²⁵ Embora o pecado original seja um tópico muito frequente para os cristãos, essa concepção foi uma ideia tardia no cristianismo, como demonstra Georges Minois em *As origens do mal* (2021).

¹²⁶ Georges Minois afirma que a famosa macieira que teria a fruta proibida, a maçã, é também uma ideia tardia do cristianismo. Em nenhuma seção da Bíblia é afirmado que se tratava de uma maçã, pois a macieira era desconhecida na região do Oriente nessa época. É possível que seja mais uma influência da Grécia Antiga. Na mitologia grega a maçã já aparecia em certos mitos associada à ideia do desejo. Poderíamos tomar o caso do mito da criação da maçã por Dionísio como oferenda a Afrodite, a deusa dos desejos carnavais, do amor carnal. Além disso, existia também o costume dos jovens atenienses compartilharem desse fruto antes de ingressar no quarto nupcial, como um meio de despertar os desejos carnavais dos recém-casados (MINOIS, 2021).

de comer do *fruto proibido*: conhecimento dialético que introduziria a compreensão e a dúvida, o erotismo e a nudez, o apetite e a fome, a luz e a escuridão, o bem e o mal¹²⁷.

A *Epístola aos Romanos* oferece também uma perspectiva sobre o caso do pecado original. Considerada como o texto mais importante de tudo o que foi produzido pelo apóstolo São Paulo, a carta é considerada por muitos como uma espécie de sumário da doutrina cristã. Produzida num ponto de virada no seu trajeto de pregação do Oriente para o Ocidente, a obra foi estudada e comentada por diversos teólogos famosos, incluindo: Orígenes, João Crisóstomo, Agostinho, Tomás de Aquino, entre outros. No versículo cinco desse livro, ao querer exaltar Jesus Cristo como o grande salvador da humanidade, São Paulo deixa claro que o trabalho de Cristo deve ser vangloriado porque permitiu que o sujeito pudesse sair da sua degradante condição: “Eis por que, assim como por um só homem o pecado entrou no mundo, e pelo pecado, a morte e assim a morte atingiu todos os homens: aliás todos pecaram”¹²⁸. São Paulo faz referência ao pecado original presente no livro *Gênesis* e ao fato de que esse pecado foi transmitido para toda humanidade, independentemente da culpabilidade da prole do primeiro homem¹²⁹. Além disso, apesar de São Paulo não focar na questão do desejo, ele afirma que o que permitiu que esse grande mal alcançasse a humanidade foi a desobediência de um só homem e que somente com a obediência de muitos que seria possível aproveitar o presente oferecido pelo nosso salvador, Jesus Cristo¹³⁰.

Partindo desses dois momentos essenciais na literatura bíblica, formulou-se a ideia de que o ato de comer esse *fruto* transfigurou os seres humanos que, daí em diante, existem perante uma submissão ao conhecimento considerado como essencialmente maléfico pela religião cristã. O interessante dessa questão é que, a partir desse relato bíblico, surgirão duas correntes de pensamento: os que cunhavam a culpa do pecado original na serpente (Satã) e os que impunham essa culpa ao próprio ser humano. A primeira vertente pareceu predominar num primeiro momento, resultando na ideia segundo a qual a existência do mal precede o próprio

¹²⁷ A simbologia da árvore, não só nos cristãos, mas também nos mitos indianos e mesopotâmicos, é carregada de alusões. A imagem da árvore é associada ao cosmos, enquanto símbolo de criação, de vida, da verdade. Na literatura hebraica, a árvore é referenciada simultaneamente como “árvore da vida” e “árvore do conhecimento”. Já nos cristãos, no início do livro *Gênesis*, ela é referida como “árvore da vida”, para só depois ser substituída como “árvore do conhecimento” (MINOIS, 2021). Essa noção de conhecimento não faz necessariamente uma distinção sobre o tipo de conhecimento. Por isso, podemos assinalar como um tipo de conhecimento dialético cumulativo, pois, somente podemos discernir e colocar valores sobre um objeto de conhecimento se soubermos das suas múltiplas facetas.

¹²⁸ Rm 5, 12.

¹²⁹ “[De] Adão a Moisés a morte reinou, mesmo sobre os que não tinham pecado por uma transgressão idêntica à de Adão, figura daquele que havia de vir” (Rm 5, 14).

¹³⁰ Rm 5, 19.

homem. Contudo, a ideia da falta humana originária afinal prevaleceu e, junto com ela, o ideal de obediência¹³¹.

É claro que a própria ideia de uma genealogia do mal não é algo inovador. O principal exemplo estaria nos textos da Babilônia, especialmente no mito de Gilgamesh, no qual a origem do mal não surge da queda do homem, mas o precede, deixando o ser humano com a impossível tarefa de eliminá-lo (Minois, 2021). Outro exemplo icônico estaria, novamente, nos próprios gregos com o mito de Prometeu e a caixa de Pandora¹³². A diferença essencial desses dois exemplos para o cristianismo consiste na virada moral que responsabiliza o homem pela existência do mal¹³³. O ser humano é o grande culpado na teologia cristã e, por isso, deverá viver a sua vida se culpabilizando e lutando para que a sua verdadeira face maldosa não ressurgir por completo. Essa questão ganhou asas especialmente a partir de Santo Agostinho, em *Tratado sobre o batismo*. Contudo, deverá ser indicado que Foucault contradiz essa origem do pecado original em Santo Agostinho, defendendo que o verdadeiro criador desse primado ontológico do ser humano seria Tertuliano¹³⁴. A base do argumento de Foucault está no fato que foi a partir da obra *De anima* que Tertuliano elaborou o esboço inicial sobre o primado ontológico, só

¹³¹ Podemos associar esse confronto a duas tradições no cristianismo: (i) a predestinada na *Epístola aos Romanos* de São Paulo, comentada por Agostinho nos *Sermões* e em *Cidade de Deus*, por Lutero em 1516 (considerado como o verdadeiro ponto de virada da Reforma), por Calvino na *Instituição da religião cristã* de 1539, por Melancthon em 1521 e, no século XX, por J. Moltmann. Nessa tradição prevalece não somente o pressuposto que existe algo no indivíduo que o afasta da salvação (o pecado), mas também o pressuposto que é impossível que ele alcance a salvação individualmente. A salvação só é possível com a ajuda do diretor de consciência e com a instituição a que ele se afilia, a igreja (*extra Ecclesiam nulla salus*). Junto com a consagração do pastor das almas, será acoplada a obrigação de o obedecer e de falar a verdade, no ato de confissão; (ii) a segunda tradição, que depende da liberdade humana de aderir ou não no processo de salvação de forma individual, que vemos em Lucas, Orígenes, Erasmo de Roterdã, Karl Barth e Karl Rahner. Das duas tradições, a primeira foi vitoriosa.

¹³² O titã Prometeu era conhecido por sua inteligência e por ser um grande defensor da humanidade, razão pela qual não suportava ver o estado de fraqueza dos seres humanos perante as intempéries do mundo. Por conta disso, Prometeu roubou o fogo (propriedade de Zeus e dos deuses olímpicos) para entregar como presente aos humanos, para que pudessem se defender e aprimorar a sua condição de vida. Porém, Zeus havia proibido que o fogo fosse entregue à humanidade. Nas narrativas da *Teogonia* e *Os Trabalhos e os Dias*, de Hesíodo, a vingança dos deuses se deu quando eles ofereceram aos humanos uma mulher mortal, Pandora, e uma caixa misteriosa (ambos fabricados por Hefesto); com a regra específica que não deveria ser aberta de forma alguma. Pandora, influenciada pelos deuses e pelos humanos, caiu na tentação e cedeu ao desejo de abrir a caixa. Ato que resultou na libertação, sobre o mundo dos homens, de todos os males mundanos: a guerra, a discórdia, a raiva, o ódio, a inveja, entre outros, no qual sobrou somente um único elemento positivo: a esperança.

¹³³ “Eis a única coisa que achei: Deus fez o ser humano reto, mas eles procuraram maquinações sem conta” (Ecl 7, 29).

¹³⁴ Apesar da noção do pecado original ser atrelada a Santo Agostinho e à sua percepção do quinto versículo da *Epístola aos Romanos* de São Paulo, a presente seção tem como função estudar a percepção de Foucault sobre o primado ontológico do pecado original e a sua relação sobre o governo de si. Por esse motivo, seguiremos debatendo a questão tomando como base principal a própria obra de Foucault e não a corrente tradição teológica. Porém, podemos ressaltar que essa escolha por Tertuliano aparenta, em alguns momentos, ser contraprodutiva, visto que Agostinho, apesar de ter sido influenciado por Tertuliano, foi o grande divulgador da tese do pecado original que permitiu influenciar as práticas de direção cristã. Por esse motivo, tendo em conta a formação das práticas e dos agentes éticos, é possível que essa mudança de interpretação em Foucault possa não ter os efeitos desejados, apesar de ser uma abordagem interessante.

posteriormente concluído, cujo ápice teria sido alcançado com Santo Agostinho. Essa concepção de Foucault é resultado de um longo histórico de análise de textos não bíblicos, do qual o ponto de partida estaria provavelmente em Pierre Hadot¹³⁵ e, posteriormente, em D'Alès. Em relação ao último, Foucault focou especialmente na obra *La Théologie de Tertullien*, para demonstrar que:

Em An. [De anima], 39-40, ele [Tertuliano] distingue nitidamente o pecado causado pelo demônio na vida de cada indivíduo e o estado de corrupção, que procede do pecado original, *pristina corruptio*, e é levantado pelo batismo. O pecado de Adão não constitui apenas uma prioridade cronológica e um exemplo pernicioso; toda a sua descendência é infectada em suas raízes profundas; por herança ela traz e transmite (*tradux*) uma propensão ao mal; ela é, no sentido forte, uma raça pecadora, de geração em geração (*semen delicti*) (D'Alès, *La Théologie de Tertullien*, II, 3, p.147 apud FOUCAULT, 2014b, p.103, n.28).

Partindo dessa concepção de pecado, Tertuliano entende que independente da escolha do indivíduo (entre aceitar ou não a palavra de Deus), o ser humano é constantemente afetado pela condição do pecado, desde o momento que nasce até à morte (*nullus homo sine crimine*)¹³⁶. Podemos ver nessa interpolação, entre a escolha do indivíduo e a condição ontológica decadente, uma referência à concepção dos dois caminhos (o bem e o mal) presentes no início da *Didaqué*¹³⁷. Porém, Tertuliano parte dessa alusão para reformular a ideia de combater um mal externo pela ideia de controlar um mal que é próprio do ser humano. Dessa forma, Foucault conclui que:

[...] Tertuliano, vocês sabem, foi quem inventou o pecado original ou, em todo caso, quem o elaborou. Ele o elaborou a partir de, ou antes, contra duas ideias, que eram as ideias, de certo modo, familiares tanto ao mundo antigo como ao cristianismo dos dois primeiros séculos. Essas duas concepções são a ideia do pecado como mancha e nódoa, por um lado, e, por outro, a ideia do pecado como queda. [...] Primeiro, para Tertuliano, o pecado original não é simplesmente uma mancha, uma nódoa, uma espécie de sombra que tenha vindo se insinuar entre a alma e a luz, estabelecendo assim entre uma e outra uma escuridão que deverá ser dissipada por uma iluminação ou por uma purificação. O pecado original é mais que isso. O que marca a alma do homem desde o seu nascimento é, evidentemente, que isso se traduz, se manifesta como mancha, nódoa, sombra, esquecimento, ignorância, mas é fundamentalmente uma perversão da natureza e uma perversão da nossa natureza (FOUCAULT, 2014b, p.112).

¹³⁵ Um exemplo sobre as pesquisas de Hadot sobre Tertuliano seria em: HADOT, Pierre. De Tertullien à Boèce: Le développement de la notion de personne dans les controverses théologiques. In: MEYERSON, Ignace. *Problèmes de la personne*. Berlin: De Gruyter, 2019. p.123-134.

¹³⁶ “Na verdade, não há homem tão justo na terra que só faça o bem e não peque” (Ecl 7, 20).

¹³⁷ “1. Há dois caminhos, um da vida e outro da morte, e muita diferença entre os dois caminhos. 2. O caminho da vida é este: primeiro amarás Deus, o que te fez; em seguida, o teu próximo como a ti mesmo; todas as coisas quantas quiseres que não sucedam a ti, também não as faças ao outro” (SILVA et al., 2008, p.13).

Esse primado ontológico, segundo Foucault (2014b), moldou a matriz da moral no Ocidente, especialmente a partir da *governamentalidade* cristã e das suas práticas, que estipularam dois caminhos para lidar com esse antecedente degradante da natureza humana: (i) o caminho relativo à queda, que oferece dois tipos de estados de natureza - o original (no Jardim de Éden) e o estado de queda – no qual o sujeito procura abandonar esse estado decadente e voltar aos princípios da humanidade, na sua inocência e beleza interior; (ii) e o caminho da *nódoa* focado no reconhecimento do estado da alma e na formulação de uma conduta que controle a natureza perversa do nosso ser. Em ambos os caminhos, fundamenta-se a existência da direção de consciência: seja para reverter o estado de natureza humana (eliminando a mancha), seja em estabelecendo um bom caminho a partir da fundamentação de uma boa conduta. No entanto, vemos que a concepção do estado de natureza de Tertuliano veta a opção de superar o pecado, possibilitando somente uma conduta que procura ressaltar e lidar com os defeitos da humanidade.

Porém, ao apresentar uma outra interpretação sobre o pecado original com enfoque em Tertuliano, Foucault aparenta diminuir a importância de Santo Agostinho no modo como o seu trabalho foi crucial para que esse primado ontológico tenha se tornado um símbolo mitológico. Ricoeur (2013) ao analisar a questão simbólica do pecado original mostra claramente que, apesar da investigação sobre a origem do mal ter sido recorrente na época do cristianismo primitivo, foi em Agostinho (em resposta aos pelagianistas e aos gnósticos) que a formulação do pecado foi essencial para justificar as práticas cristãs, em especial a da confissão. Ao traçar a origem da culpa do mal no ato de Adão, Santo Agostinho procurou responsabilizar a origem do mal nesse antepassado longínquo para, simultaneamente, afirmar que esse mal está ainda, de forma involuntária, presente em todos os homens, no qual, incapazes de fugir dessa situação de miséria, têm somente a opção de afirmar: “não fui eu que comecei o mal; eu continuo-o; estou envolvido no mal”¹³⁸. Para Ricoeur (2013) esse argumento é crucial, porque ao combinar um argumento biológico¹³⁹ (que torna o mal em algo involuntário e de origem externa) com um argumento jurídico de imputação, mudando a relação do pecado com o homem de um ato externo para uma noção constitutiva/interna da alma do sujeito, permite que a noção do mal passe também a ter um carácter voluntário no reconhecimento do pecado como condição de

¹³⁸ RICOEUR, 2013, p.402, tradução nossa. No original: “je ne commence pas le mal; je le continue; je suis impliqué dans le mal”.

¹³⁹ Esse argumento biológico ao longo da Bíblia apresenta uma certa contradição ao longo do conjunto da Bíblia tendo passagens a seu favor e contra. Em Êxodo vemos a sustentação de que o pecado do progenitor pode afetar não somente os seus filhos, como as gerações seguintes (Ex 20, 5). Porém, no Antigo Testamento existem exemplos em que esse argumento não parece tão válido, como por exemplo em *Ezequiel* no qual: “Aquele que peca é que morrerá; o filho não arcará com a iniquidade do pai, nem o pai com a iniquidade do filho” (Ez 18, 20).

natureza humana. Esse reconhecimento pressupõe também que seja necessário a presença de um outro, seja para denunciar a condição do sujeito ao demandar um constante reconhecimento desse primado ontológico, seja para o guiar a um modo de vida que consiga lidar com esse estado de decadência.

Não obstante, podemos afirmar que tanto em Tertuliano como em Agostinho, a problemática do pecado original serve como arcabouço teórico para justificar as práticas cristãs de *governamentalidade*. O sujeito, ao ser afetado por essa condição, desenvolve uma predisposição a desviar do bom caminho, sendo necessário que o ofício do diretor de consciência cristão seja estabelecido para evitar esses desvios, através da aplicação das práticas de si. Dessa forma, o pecado não é somente a base teórica que justifica a aplicação da técnica cristã, como também o pretexto para desenvolver uma técnica que submete o indivíduo, durante toda a sua vida, ao pastor das almas. Uma vez que não pode eliminar a mancha da sua alma, ele terá que se subjugar até o fim da vida ao diretor de consciência cristão, para poder alcançar a salvação após a morte. Por consequência, é desenvolvida uma dependência na figura pastoral, ao suprimir a autonomia do sujeito no seu próprio processo de governo de si. Essa relação do sujeito com o pecado fará que o governo de si cristão requisite do indivíduo duas condições para o salvar: o reconhecimento da sua natureza, no qual o sujeito deverá aceitar a sua inferioridade ontológica e simultaneamente se renunciar, para que esta não o influencie, e reconhecer o papel do diretor de consciência como salvador das almas, que demandará a constante e completa obediência à sua figura.

2.1.2. A hermenêutica de si

Após definir a necessidade do governo de si nos cristãos podemos avaliar com mais segurança a própria formulação da prática cristã. As técnicas de si foram um tópico muito recorrente na análise de Foucault, especialmente no último período da sua vida, com destaque para o ano de 1982, marcado por um ciclo de palestras: na *University of Vermont (Les techniques de soi)*, na *University of Victoria (Dire vrai sur soi-même)* e no *Collège de France*, onde realizou a famosa aula nomeada de *A hermenêutica do sujeito*¹⁴⁰. O estudo sobre as práticas de si focam em especial no período helênico, nos estoicos e nos cristãos. O *governo de si* é reconhecido pelos comentadores de Foucault como *cuidado de si (souci de soi)*, título do

¹⁴⁰ Na situação do curso, presente no final da referida obra, Frédéric Gross identifica a aula como quase “uma versão mais extensa e ampliada do breve capítulo de *O cuidado de si* intitulado ‘A cultura de si’” (GROS, 2010, p.457).

terceiro volume da *História da Sexualidade* (2020c), traduzido do grego *epiméleia heautoû* e do latim *cura sui*, que em português pode ser visto como “cuidado de si” ou “cuidado de si mesmo”. Porém, na análise do filósofo francês, o termo *cuidado de si* parece não ser mais válido para conceituar as práticas de si pelos cristãos, optando pelo substituto *hermenêutica de si*, que não trata mais de uma necessidade de um “cuida-te” (*epiméleia heautoû*), mas sim de um “conhece-te” (*gnothi seauton*). Para entendermos essa nova formulação das práticas de si, é necessário abordar ambas as práticas de forma geral para que possamos perceber as novidades trazidas pelos cristãos.

A primeira versão de governo de si é identificada por Foucault na cultura grega e greco-latina enquanto “artes da existência” (*techne tou biou*) - “entendidas como as práticas racionais e voluntárias pelas quais os homens não apenas determinam para si mesmo regras de condutas, como também buscam transformar-se [...] e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e que corresponda a certos critérios de estilo”¹⁴¹. Trata-se de uma prática de “ocupar-se de si mesmo” que surge pela primeira vez na *Apologia de Sócrates*, no qual Sócrates é identificado como mestre do *cuidado de si*. Ao encarar corajosamente os seus juízes num movimento parresiástico, Sócrates afirma que o ofício ao qual ele se encarregou é o de lembrar aos homens de cuidar não dos seus pertences, nem da sua honra, mas sim deles mesmos e da sua alma¹⁴². Esse *cuidado de si*, porém, é encontrado em diversas doutrinas, como nos platônicos e nos epicuristas, nos quais a própria filosofia é identificada como um exercício contínuo do cuidado de si, como podemos ver por exemplo no começo da *Carta a Meneceu*¹⁴³. Além disso, temos também os estoicos, como Zenão, Musonius, Sêneca e Marco Aurélio. Contudo, é na figura de Epicteto que Foucault marca o ápice do estudo filosófico sobre o tema, particularmente nos *Diálogos*. O *cuidado de si*, enquanto um “conhecer a si mesmo” (*epiméleia heautoû*), nos módulos de Epicteto, seria uma tarefa confiada ao ser humano dotado da razão que deve desenvolver um modo de vida adequado, uma bela existência. Essa tarefa não é estabelecida numa relação com alguma falha primordial que o colocaria eternamente numa posição rebaixada (como um pecado original), mas numa relação de pura liberdade consigo mesmo para cuidar e usar de si mesmo, por si mesmo. Uma habilidade que não supre a ausência das outras, mas que permite usufruir na forma e no tempo que quiser das restantes habilidades.

¹⁴¹ FOUCAULT, 2017, p.193.

¹⁴² PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 29d-e.

¹⁴³ “Porque nunca se é nem demasiado jovem nem demasiado velho para alcançar a saúde da alma” (EPICURO, *Carta a Meneceu*, 122).

O cuidado de si pode ser considerado então como um conjunto de práticas destinadas a guiar o sujeito a se converter a si mesmo (*epístrofe eis heautoû*), numa espécie de formulação de um domínio de si necessário para alcançar uma existência plena e bela, uma estética de existência. Na dissertação de Mutilo Wanzeler (2011) vemos que para o alcance dessa plenitude é necessário um conjunto de atividades como exercício físico, meditação, memorização do passado, exame de consciência, ou seja, uma mistura, na medida do possível, de satisfação das necessidades físicas e mentais. De certa forma, trata-se da formação da alma na junção de um conjunto de conhecimentos e práticas que, ao se entrelaçarem, permitiriam um cuidado. Dentro desse cruzamento, o “conhece a ti mesmo” (*gnothi seauton*) estaria inicialmente presente enquanto parte do processo do *governo em si*, subjugado ao *cuidado de si*¹⁴⁴, porém isso será mudado no *governo de si* cristão. A sobreposição feita nos antigos estipula que o sujeito deve se conhecer enquanto um meio de se transformar, modificar, elevar, aprimorar, que gira “em torno da autofinalização da relação a si”¹⁴⁵. Um processo que possibilita ao próprio sujeito formular a sua subjetivação a fim de retornar a si mesmo, num movimento de aceitação e superação, e tem o objetivo de alcançar um estágio em que ele possa estabelecer um controle sobre si e não se deixa levar pelas intempéries do mundo ou do seu interior¹⁴⁶. Por conta desses fatores, é necessário destacar que o *gnothi seauton* na antiguidade não produz formas de existência semelhantes às dos cristãos: nos antigos, a alma se conhece num movimento de reconhecimento de forma positiva¹⁴⁷. Por conta disso, Foucault afirma que:

Consequentemente [...] vemos que com essa modalidade do *gnothi seautón* não se está diante de um conhecimento de si em que a relação de si para consigo, o olhar sobre si mesmo abriria uma espécie de domínio de objetividade interior, de onde se poderia eventualmente inferir o que é a natureza da alma. Trata-se de um conhecimento que é nada mais nada menos do que o conhecimento daquilo que a alma é em sua essência própria, em sua realidade própria; e é a apreensão dessa essência própria da alma que dará abertura a uma verdade: não a verdade para a qual a alma seria um objeto a conhecer, mas uma verdade que é aquela que a alma já conhecia. Isso significa que a alma se apreende ao mesmo tempo na sua realidade essencial, e se apreende também como sujeito de um conhecimento, conhecimento de que já fora o sujeito quando

¹⁴⁴ “Para Foucault, a noção de *epiméleia heautoû* ou cuidado de si criou a necessidade de conhecer-se a si mesmo (*gnothi seauton*). Este constitui-se em uma regra associada ao preceito mais geral do cuidado de si (*epiméleia heautoû*). Surge como um princípio fundamental para caracterizar a base filosófica de quase toda a cultura grega, helenística e romana. Segundo Foucault, a noção de *epiméleia* não se torna fundamental somente para os filósofos, constituindo-se também como um ‘fenômeno cultural de conjunto’ na sociedade helenística e romana e, além disso, no pensamento” (WANZELER, 2011, p.29).

¹⁴⁵ FOUCAULT, 2010a, p.231.

¹⁴⁶ “A dominação de si implica um conflito interno de forças, de um lado o interesse e o objetivo de constituir uma existência bela, de outro as vontades e desejos, as paixões e as preocupações que levam o sujeito” (OLIVEIRA, 2009, p.66).

¹⁴⁷ Recomenda-se a leitura da introdução de *Dizer a verdade sobre si* (2022) de Fruchaud e Lorenzini, para um ótimo resumo do estudo de Foucault do cuidado de si na antiguidade.

contemplou as essências no céu, no alto do céu onde fora colocada (FOUCAULT, 2010a, p.409).

Como podemos perceber, o movimento no cuidado de si é uma elevação que parte do desconhecimento de si em direção ao reconhecimento numa espécie de “conhece-te e conviva com o que é conhecido”. Porém, nos cristãos, esse entrelaçamento entre o *epiméleia heautoû* e o *gnothi seauton* perde seu valor nas práticas de si e vemos uma sobreposição do conhecimento de si sobre o *cuidado de si*.

O conhecimento de si no cristianismo está ligado ao conhecimento da verdade tal como nos é dada nos textos bíblicos, mais especificamente no conhecimento sobre o nosso próprio ser e a corrupção nele presente causada pelo pecado original. Por essa razão, o traço principal do “conhece-te” cristão não vai ser diretamente a procura pelas fraquezas e pelos desvios de conduta, mas singularmente os traços da queda e, simultaneamente, os traços do que se esconde dentro do nós: não de Deus, mas do Diabo, de Lúcifer. O exame de consciência deixaria de ser sobre ligar o indivíduo à verdade do que é pensado, mas à “verdade do *eu* que pensa”¹⁴⁸. Para Foucault essa diferença determinou uma mudança crítica na própria filosofia, em que o estudo da *espiritualidade*, “a busca, as práticas, as experiências pelas quais o sujeito se modifica para ter acesso à verdade”, perdeu lugar em prol da *filosofia* como “forma de pensamento que determina as condições de acesso do sujeito à verdade”¹⁴⁹. Foucault identifica essa mudança drástica quando Descartes coloca como modo de acesso à verdade a evidência primeira da existência do sujeito na famosa relação do *cogito ergo sum*¹⁵⁰. Nessa analogia, Foucault coloca em questão o próprio argumento do “gênio maligno” (*malin génie*)¹⁵¹ como um tema frequente na espiritualidade cristã: “a ideia de que há em mim algo que sempre pode me enganar e que tem tamanha potência que eu nunca poderei estar plenamente certo de que não me enganará”¹⁵². A dúvida de si e da presença de algo no interior do sujeito que pode enganar e conduzir o seu pensamento é, segundo Foucault, um argumento recorrente entre os teóricos cristãos até o século XVII. Essa permissa da dúvida seria solidificada na inversão cartesiana presente na segunda meditação, em que: “Não há dúvida, então, de que eu sou, se ele me engana; e que me engane o quanto quiser, jamais poderá fazer com que eu não seja nada, enquanto eu pensar ser alguma coisa”¹⁵³. Ao analisar a questão do “sou enganado” de Descartes, Foucault entende que

¹⁴⁸ CANDIOTTO, 2012, p.110.

¹⁴⁹ CASTRO, 2016, p.95.

¹⁵⁰ Esse tipo de argumento pode ser previamente visualizado em Avicena, no “homem suspenso”, no período medieval, e posteriormente em Putnam, no “cérebro numa cuba”, na tradição analítica contemporânea.

¹⁵¹ DESCARTES, *Meditações metafísicas*, AT IX, 17-8.

¹⁵² FOUCAULT, 2014b, p.275.

¹⁵³ DESCARTES, *Meditações metafísicas*, AT IXM, 19.

ela também é, nos cristãos, um ponto fundamental para ratificar a necessidade do exame, isto é, como forma de lidar com o “sou enganado”, com Lúcifer ou Satã se determinando como o “malin génie” da cristandade como agente da tentação, do autoengano e do mal/pecado.

Porém, dessa necessidade surge um problema central. Existindo dentro do sujeito algo que realmente o impede de estabelecer uma relação direta com a verdade, determinando a pendência de um eterno enganar, cria-se, por consequência, a necessidade de sermos os guardiões da nossa própria consciência e do nosso fluxo de pensamentos de forma constante, realizando um contínuo controle sobre o que ingressa e egressa das ideias/pensamentos. Porém, como o sujeito seria capaz de realizar esse controle se lhe falta o elemento essencial para gerenciar esse mesmo fluxo, i.e., a discriminação (*discretio*)? Não é possível que o sujeito se avalie enquanto auto examinador, seguindo as suas medidas, seus valores, seus pressupostos, se esses mesmos fatores podem ser fruto de um princípio de ilusão causado por aquilo que lhe engana. Nesse momento, Foucault oferece diferentes respostas para esse problema, diferenciando a solução cartesiana da cristã:

Descartes, a essa possibilidade de ser enganado, oporá o fato de que há pelo menos uma certeza, a de que, para poder ser enganado, tenho de ser. A espiritualidade cristã dirá: já que tu sempre podes enganar a ti mesmo, já que há sempre em ti algo que pode te enganar, então tu tens de falar, tu tens de reconhecer (FOUCAULT, 2014b, p.276).

A analogia de Foucault serve para demonstrar que, enquanto em Descartes a fundamentação da primeira certeza filosófica permite escapar de um constante ceticismo, já nos cristãos é o reconhecimento das faltas e da exposição realizada pelo exame de consciência que permite fugir dessa relação paradoxal consigo mesmo. Na relação que estabelecemos com um outro, podemos confiar nossas dúvidas e nossos questionamentos para que possamos receber uma resposta externa a nós, acompanhada de conselhos, exercícios e leituras. Foucault argumenta que, para Cassiano, não serão esses auxílios do diretor de consciência que se tornarão realmente eficazes na produção da verdade de si mesmo. De fato, esse reconhecimento é um elemento de discriminação (*discretio*) não por estarmos com um personagem específico com alguma qualificação, mas pelo simples fato de estarmos falando com outrem.

Esse mesmo reconhecimento instaura um regime de verdade que vai impor duas características na subjetivação do indivíduo cristão: primeiramente, a produção do conhecimento de si fará que o sujeito se encontre numa relação opressora, em que esse mesmo reconhecimento das faltas se estabelecerá como o principal meio de exercício do poder sobre o sujeito, resultando na renúncia de si. Para comprovar essa tese, é necessário que avaliemos as

razões pelas quais Cassiano entende que o próprio ato de fala é mais importante do que a sabedoria/qualificação do sujeito conferente da fala: i) no ato de fala, temos duas possibilidades de pensamentos produzidos, os bons (de origem pura) que não terão problema algum para serem externalizados e, ao contrário, os maus pensamentos, que terão uma dificuldade inicial para serem revelados. Os maus pensamentos vão lutar dentro do nosso próprio ser, se esconder, tentando viver na escuridão da nossa consciência. Essa luta pela recusa à externalização vai ser identificada na própria exposição da vergonha pelo sujeito e, por consequência, será o principal sinal da natureza do pensamento; ii) a segunda razão é de ordem teológica e estabelece uma relação entre os maus pensamentos, a queda de Lúcifer e o pecado original. Os maus pensamentos são aqueles que fogem da luz, que não querem ser iluminados (descobertos). Eles têm uma relação direta com a própria figura de Lúcifer, anjo da luz, que por conta de sua revolta foi condenado às trevas: ele só “pode viver na escuridão, só pode viver nos arcanos do coração, nas dobras da alma, onde a luz não penetra”¹⁵⁴. O pecado original produziu nos confins da nossa alma esse espaço para que o mal (Lúcifer) pudesse se esconder, tomar conta da nossa consciência e conduzir as nossas práticas. Esses tipos de pensamentos tendem a acontecer no formato da dúvida. Não, porém, da dúvida de si presente na ideia do “gênio maligno”, mas da dúvida produzida no próprio pensamento; iii) por fim, se os maus pensamentos têm a sua origem em Satanás (Lúcifer), é natural que eles compartilhem da mesma fraqueza, qual seja, a luz. Portanto, ao expormos os pensamentos, faremos com que eles sejam expurgados da alma ao irem de encontro à luz, isto é, ao serem externalizados. Através dessas três razões, podemos entender que o conhecimento de si gera uma relação opressora com o próprio sujeito, pois existe um elemento de vergonha não só nos próprios pensamentos, como também na origem dos próprios pensamentos (a própria alma). Partindo desse sentimento, a técnica cristã obriga o indivíduo a expor os arcanos da sua consciência para outrem, não só reconhecendo as faltas, como também reconhecendo a perversidade do seu próprio ser (eternamente corrompido pela falta de Adão¹⁵⁵). Por isso, a verbalização das faltas não é somente uma renúncia do que foi pensado, mas também uma renúncia de si, enquanto um ser decaído, fraco e constantemente pendente para o mal.

Essa renúncia de si, dessa forma, produz a segunda consequência da subjetivação cristã. Por conta do fato de termos esse mal dentro de nós, que nos coloca sempre na trajetória dos

¹⁵⁴ FOUCAULT, 2014b, p.277.

¹⁵⁵ “Mas tu, *Senhor meu Deus, escuta, olha e vê e tem misericórdia e me cura*, eu, que perante teus olhos tornei-me uma questão para mim mesmo [quaestio mihi factus sum], e essa é minha doença” (AGOSTINHO, *Confissões*, X, XXXIII, 50).

erros e das falhas, é necessário que o reconhecimento seja perpétuo. Ou seja, devemos sempre produzir um discurso de nós mesmos, a fim de conter o mal que facilmente prolifera na nossa alma. No entanto, segundo os cristãos, para realizar tal façanha é necessário que estejamos dispostos a acatar os conselhos, decisões e penitências do outro que nos ouve. Para tal, é necessário que seja instaurada uma dupla obediência: a obediência absoluta e constante em relação àquele que tem como função sondar as faltas, o diretor de consciência, e a obediência do sujeito a si mesmo e à obrigação consigo em expor sua verdade, seus pensamentos e suas ideias. Vemos então, os dois traços simultâneos que formalizam a hermenêutica de si no cristianismo em Foucault: a renúncia de si pela aceitação de um defeito ontológico e a consequente necessidade de obedecer.

2.1.3. Penitência e confissão: da exomologese à exagoreusis

Embora sempre presente nas práticas de si do cristianismo, a penitência sofreu diversas modificações ao longo do tempo. No primeiro capítulo do quarto volume da *História da Sexualidade*, Foucault afirma que nos primórdios do cristianismo primitivo o batismo era a única penitência aplicada pelos cristãos. O batismo, enquanto prática penitencial, servia inicialmente como forma de reconhecimento dos pecados, necessário para a aceitação da palavra/doutrina divina pelo indivíduo, que deveria, dali em diante, seguir o caminho da iluminação pela benção e olhar de Deus¹⁵⁶. Muitos teólogos compararam o batismo com a própria morte: é preciso morrer enquanto ser mundano, repleto de pecado, para renascer como um cristão, como um existir sob a luz de Deus.

A mortificação do batismo traz diversas analogias interessantes. Uma delas sendo a relação clara com a própria morte de Jesus Cristo, que ao morrer (ao abandonar o corpo) renasceu como algo além do homem: “Cristo, por sua ressurreição, anunciou este ‘novo nascimento’, ele mostrou, com sua própria morte, o que era o batismo. Esta é uma maneira de morrer com e em Cristo”¹⁵⁷. Segundo Foucault, podemos ver também outra analogia quando, na *Epístola aos Romanos*, a morte persegue o sujeito no batismo, assumindo a figura de um homem velho e, assim, de um ser humano cuja idade o aproxima mais da morte do que do recém-nascido submetido ao batismo: “Compreendamos bem isto: o nosso homem velho foi crucificado com ele, para que seja destruído esse corpo de pecado e, assim, não sejamos mais

¹⁵⁶ “Convertei-vos: receba cada um de vós o batismo no nome de Jesus Cristo para o perdão dos pecados, e recebeis o dom do Espírito Santo” (At 2, 38).

¹⁵⁷ FOUCAULT, 2020d, p.101.

escravos do pecado”¹⁵⁸. O velho homem parece simbolizar a vida passada, repleta de ignorância e pecados, caracterizada como decrepita, decaída e fraca¹⁵⁹. Além disso, ele simboliza a morte da própria morte, pois aqueles que aceitam Deus nos arcanos dos seus corações não serão mais tocados pela mão fria da morte. Aquele que aceita Deus não só no batismo, mas pelo decorrer da sua vida, terá como garantia a vida após a morte. Dito de outro modo: de certa forma é necessário que “matemo-nos” para que possamos de fato viver, ou morrer na vida para viver na morte, porque quem morre não peca mais, está a salvo. Portanto, o batismo é instaurado enquanto a salvação do sujeito a ser verdadeiramente desejada para que ele possa continuar respeitando o presente divino, que não será compartilhado uma segunda vez. Resumindo, o batismo pede a mortificação do sujeito, mortificação esta que não está somente presente no próprio ato do batismo, mas que persegue o sujeito até o fim da sua vida. Todavia, a situação do batismo enquanto única penitência não perdurará.

Na aula de 27 de fevereiro em *Do governo dos vivos* e posteriormente no subcapítulo “A segunda penitência” do quarto volume da *História da sexualidade*, Foucault identifica que é a partir do texto *Le Pasteur de Hermas* que o cristianismo passará a conceber uma segunda penitência, em meados do século II. Será nesse período que os textos de Tertuliano servirão como ponto chave para o abandono total da perspectiva gnóstica¹⁶⁰. Para os gnósticos, a salvação durante a vida era uma possibilidade concreta, em que o sujeito poderia se comunicar diretamente com Deus (sem a necessidade de um intermediário), podendo alcançar a sua salvação ao desenvolver a sua espiritualidade. Porém, de acordo com os estudiosos, Tertuliano derruba essa possibilidade:

Sem dúvidas, tal ruptura com os movimentos gnósticos se dá pela problemática de impossibilidade de perfeição do homem. Dessa forma, qualquer indivíduo mesmo depois de batizado, pode novamente recair no erro e experimentar o pecado, dada a intrínseca condição da possibilidade de recaída em relação à natureza humana. (GESUELI, 2020, p.80, n.53).

Retomando o que vimos na primeira seção deste subcapítulo, a noção de pecado original de Tertuliano impede que o sujeito estabeleça uma ligação direta com o próprio Deus, pois aquele que está corrompido no núcleo da sua alma não poderá jamais se elevar ao ponto de se salvar em vida. O pecado original serve como uma corrente que nos aprisiona à nossa carne,

¹⁵⁸ Rm 6, 6.

¹⁵⁹ “Porém, ainda há mais: esta morte no batismo não deve apenas enterrar de uma vez por todas o despojo da vida que o cristão abandonou; ela deve marcá-lo para sempre e ao longo de toda sua vida de cristão. Com efeito, com o selo do batismo, ele recebeu o signo da crucificação” (FOUCAULT, 2020d, p.103).

¹⁶⁰ Por outro lado, Ricoeur (2013) defende que o autor chave para esse abandono será Agostinho (Cf. Seção 2.1.1.).

aos nossos desejos, ao mal do próprio sujeito, que somente poderá ser curado com a própria morte da carne¹⁶¹. Além disso, esse impedimento ontológico de salvação torna o batismo irrelevante, pois já não é mais eficaz em lidar com o sujeito enquanto percursor da sua interna degradação, visto que, mesmo com o batismo, os desejos da carne farão com que ele volte à sua antiga vida pecaminosa.

Partindo dessa dificuldade, o cristianismo precisou estabelecer uma segunda penitência, a *exomologese*¹⁶². O batismo continuará existindo, mas somente como momento inicial de reconhecimento da culpa original pelo pecado de Adão. A segunda penitência servirá como ponto de suporte para os cristãos que pecarem após o batismo¹⁶³. Porém, essa segunda penitência não deixará de ser menos exigente. Ao contrário, como se trata de uma segunda chance (sendo que a primeira foi desperdiçada), ela será mais difícil que o batismo¹⁶⁴. Ela não será mais oferecida enquanto ritual de passagem para o cristianismo, mas somente como consequência de um grande esforço desenvolvido pelo penitente. Em *As confissões da carne*, Foucault deixa claro que o trabalho da *exomologese*, enquanto ato de quem se reconhece pecador, é algo extremamente rigoroso e exaustivo:

E a “*confessio peccatorum*” à qual se convoca aquele que deseja tornar-se cristão não deve, sem dúvida, ser comparada à rememoração e à confidência detalhada e exaustiva de todas as faltas, segundo suas categorias, suas circunstâncias e sua gravidade respectivas; mas [é preciso] de preferência [pensar em] um ato – ou vários atos – pelo qual alguém se reconhece pecador, diante de Deus e eventualmente diante de um padre. Trata-se, no essencial, de manifestar a consciência que se tem de haver pecado, de ser pecador, e a vontade de se desligar desse estado. Testemunho de si mesmo sobre si mesmo, atestação da passagem, mais do que reminiscência, pela memória e o relato, de “todas as faltas” efetivamente cometidas (FOUCAULT, 2020d, p.98-9).

Dessa forma, Foucault identifica nos primeiros séculos depois de Cristo a primeira formulação de uma prática recorrente na história do cristianismo: um fazer verdadeiro que

¹⁶¹ “Tem piedade de mim, meu Deus, segundo a tua fidelidade; segundo a tua grande misericórdia, apaga minha culpa. Lava-me por completo da minha iniquidade e purifica-me do meu pecado. Pois reconheço minha culpa, tenho continuamente presente o meu pecado” (Sl 51, 3-5).

¹⁶² O termo *exomologese* aparece pela primeira vez nas aulas de 5 e 12 de março de 1980, *Do governo dos vivos*, enquanto ato de reconhecimento obrigatório cujo intento é o de objetificar o sujeito enquanto ser que produz um discurso verdadeiro. Posteriormente, na aula de 29 de abril de 1981, *Malfazer, dizer verdadeiro* e na aula de 3 de março de 1982, *A hermenêutica do sujeito*, ele é apresentado como “segunda penitência”, revisitando a objetivação do sujeito e acoplando-a com a função de renúncia de si.

¹⁶³ “Em suma, a salvação, que somente pode ser obtida pelo batismo quando ainda não se é cristão, apenas a penitência poderá permitir aos cristãos que recaíram depois do batismo” (FOUCAULT, 2020d, p.113).

¹⁶⁴ “[...] a penitência é precisamente aquilo porque é possível manter os efeitos da salvação, os efeitos do ato salvador, os efeitos do sacrifício salvador de Cristo, os efeitos do batismo como signo de salvação, através de uma vida que é, no entanto, uma vida ameaçada pelo pecado, através de uma vida que é no entanto uma vida que cai no pecado. A penitência é o que permite manter os efeitos da salvação na não-perfeição da existência” (FOUCAULT, 2014b, p.235).

constitui o sujeito enquanto objeto de conhecimento, a confissão¹⁶⁵. Foucault (2020d) aponta alguns eixos que fundamentam essa prática: (i) o eixo do privado e do público, em que a confissão, no formato de penitência, deveria ter um primeiro momento privado com o diretor de consciência para que lhe seja entregue o estatuto de penitente¹⁶⁶. Nele, o indivíduo deverá se apresentar em público enquanto penitente suplicando numa apresentação dramática sobre o seu pobre estado¹⁶⁷; (ii) o eixo do verbal e do não verbal: apesar da confissão oral ser frequente nas práticas cristãs, a *exomologese* é uma penitência tipicamente associada às punições físicas¹⁶⁸. Os exemplos de punição física são vastos na história cristã, de tal forma que a própria instituição cristã foi responsável por desenvolver novos meios de aplicar esse castigo – existem inclusive casos considerados como extremos, como por exemplo a autoflagelação e a isolamento social do penitente. A punição não verbal, porém, pode ser constituída com outros elementos como série de “gestos, das atitudes, dos choros, das vestimentas, dos gritos pelos quais aquele que pecou manifesta sua penitência”¹⁶⁹, isto é, uma demonstração que colocava o corpo inteiro enquanto alvo da humilhação, enquanto principal causador do deslize da espiritualidade; uma penitência do corpo que reflete o mal do pecado original na própria carne: uma confissão da carne¹⁷⁰; (iii) o eixo do jurídico e do dramático: por um lado, uma consulta detalhada sobre a gravidade do “crime” cometido, acompanhada de uma análise racional sobre o local e sobre o período da penitência (semelhante ao código penal); por outro lado, um elemento dramático que poderia gerar situações que não respondem a qualquer lógica ou cálculo prévio e que poderiam gerar situações que podiam comprometer o bem-estar físico e/ou psicológico do próprio penitente; (iv) por fim, o eixo do subjetivo e do objetivo: enquanto prática de si, a *exomologese* não deve necessariamente demonstrar o tipo de pecado feito pelo penitente, mas

¹⁶⁵ O tópico da confissão é algo bastante trabalhado por comentadores de Foucault. Sobre o tópico recomenda-se: TAYLOR, Chloë. *The culture of confession from Augustine to Foucault: a genealogy of the 'confessing animal'*. New York: Routledge, 2010; CHEVALLIER, Philippe. *Michel Foucault et le christianisme*. Lyon: ENS éditions, 2011.

¹⁶⁶ Um dos pontos essenciais que diferenciam a *exomologese* das práticas futuras é que a penitência é somente um estatuto, isto é, um cargo/função temporário que tem como ponto final receber o perdão; já na versão posterior a confissão deixará de ser um estatuto e se tornará num rito que deixará de ser temporário, como na *exomologese*, mas uma obrigação que responsabilizará o sujeito de se confessar constantemente, ao diretor de consciência, até o final da sua vida.

¹⁶⁷ A dramaturgia penitencial era um processo necessário, no qual o penitente teria que realizar um “fazer-verdadeiro” que demonstrasse simultaneamente tanto um gozo pela absolvição, quanto um sentimento de vergonha escandaloso ao público que o assiste durante a penitência: era um espetáculo na sua essência. O elemento dramático na prática é essencial para que pudesse demonstrar um afastamento de si (de renúncia) na sua súplica; gesto humilhante que serviria para rebaixar o indivíduo ao ponto de se tornar totalmente humilde (FOUCAULT, 2020d).

¹⁶⁸ “[...] a enunciação verbal da falta só é requerida quando se trata de determinar a penitência, de examinar se o pecador pode ser admitido e merece ser reconciliado” (FOUCAULT, 2020d, p.132).

¹⁶⁹ Ibid., p.130.

¹⁷⁰ “As obras da carne são bem conhecidas: libertinagem, impureza, devassidão, idolatria, magia, ódios, discórdia, ciúme, cólera, rivalidades, dissensões, facções, inveja, bebedeiras, orgias e outras coisas semelhantes; [...] Os que pertencem a Cristo crucificaram a carne com suas paixões e desejos.” (Gl 5, 19-24).

sim o estado de pecador enunciado pela própria penitência, seja pela dramaticidade da apresentação espalhafatosa, seja pela aparência suja e decadente simbolizando a sua recaída a um estado inferior. Porém, o objetivo não é permanecer nessa função de penitente, visto que ele se reconhece como pecador para deixar de o ser. Resumindo, temos uma confissão do corpo que existe enquanto um “fazer verdadeiro”, que exige um fazer humilhante, um fazer submisso à vontade de se livrar do pecado, bem como um estatuto que nos permite, através dessa discriminação, redirmo-nos das nossas falhas. Todavia, essa segunda penitência não foi a que prevaleceu nas práticas cristãs.

Com Cassiano, o monasticismo oriental foi introduzido no ocidente e modificou as práticas de si, alterando o estatuto da confissão de um “fazer verdadeiro” (*exomologese*) para um “dizer verdadeiro” (*exagoreusis*). As instituições monásticas foram essenciais para a divulgação da confissão como *exagoreusis* (“dizer verdadeiro”) e como verbalização completa dos movimentos da alma e dos pensamentos/ideias que a acompanham. A *exomologese* era, até certo ponto, uma invasão da consciência do sujeito que, ao expor seu estatuto de penitente, era imediatamente coberto pelo sentimento de fraqueza e vergonha. Todavia, a intrusão na profundidade da nossa consciência alcançará uma dimensão nunca vista na história, através da imposição de duas novas obrigações: a de falar e a de obedecer¹⁷¹.

O primeiro elemento inovador da *exagoreusis* no monasticismo é a obrigação de dizer a verdade de si. Essa obrigação já fora retratada no primeiro tomo da *História da Sexualidade* quando, ao identificar a confissão como uma das técnicas mais valorizadas nos processos de produção de verdade, essenciais para a subjetivação do sujeito cristão e, posteriormente, do sujeito na contemporaneidade, Foucault afirma que:

Confessa-se – ou se é forçado a confessar. Quando a confissão não é espontânea ou imposta por algum imperativo interior, é extorquida; desencavam-na na alma ou arrancam-na ao corpo. A partir da Idade Média, a tortura a acompanha como uma sombra, e a sustenta quando ela se esquiva: gêmeos sinistros. Tanto a ternura mais desarmada quanto os mais sangrentos poderes têm necessidade de confissões (FOUCAULT, 2020a, p.66).

¹⁷¹ Essas são somente as obrigações principais destacadas por Foucault. Dentro da *exagoreusis* cristã temos outras obrigações, como por exemplo: a “obrigação de aceitar um conjunto de proposições que constituem um dogma; obrigação de considerar certos textos ou livros como fonte permanente de verdade; obrigação, igualmente, não apenas de acreditar em certas coisas mas também de mostrar que se acredita nelas: todo cristão tem a obrigação de manifestar a sua fé. Ao menos no ramo católico do cristianismo, todo mundo deve, supostamente, aceitar as decisões de certas autoridades institucionais em matéria de verdade” (FOUCAULT, 2022, p.127).

A confissão ganhou oficialmente seu carácter obrigatório em 1215 no Concílio de Latrão, quando foi regulamentada enquanto sacramento de penitência¹⁷², como um “dizer-verdadeiro”. A partir desse momento, era necessário formular um discurso verdadeiro sobre si que mostrasse todas as faces do interior de nossa alma. Porém, a avaliação do discurso não era feita somente sobre o que era falado, mas também pelo que não era. O confessor deveria saber lidar com o dizer e com o não dizer do confidente. O diretor de consciência cristão precisava prestar atenção naquilo que o penitente confessava, mas também no que ele deixava de confessar. Como o mal se encontra nos confins da nossa alma, a confissão deve formular um movimento evasivo do penitente para que este possa expelir ao máximo as verdades de si. Nada pode estar longe do alcance do pastor das almas: tanto o passado quanto o presente das suas ovelhas devem fazer parte do seu arcabouço mental. Por isso, a confissão deveria ser algo exaustivo, demandante; deveria ser algo capaz de expor todo e qualquer saber, objetificando-o. Dessa forma, a confissão, a partir de 1215, não só passou a ser obrigatória, mas passou a ser também total, sendo demandado do sujeito que confessasse tudo sobre a sua vida, seja pecado ou não¹⁷³. McGushin ao trabalhar a ascese em Foucault denota que na confissão:

O indivíduo é obrigado a confessar todos os pecados que cometeu desde a sua confissão anterior – Foucault chama a isto a totalização e a exaustividade da confissão. A confissão atinge todos os cantos da existência do indivíduo. A exaustividade é necessária porque o indivíduo não é capaz de decidir por si próprio o que constitui um pecado mortal ou venial. Por isso, tudo deve ser contado ao padre – incluindo todos os pormenores que afetam o estatuto do pecado e a satisfação necessária para o limpar (MCGUSHIN, 2007, p.208, tradução nossa)¹⁷⁴.

A confissão é realizada dessa forma para que a história do sujeito deixe de ser apenas dele e possa ser contada a partir de duas perspectivas: a do penitente e a do confessor. Por conta

¹⁷² “No ano de 1215, durante o IV Concílio de Latrão, é instituída a confissão obrigatória aos católicos que passa a ser obrigatória ao menos uma vez ao ano, de modo que seja completa e exija do penitente e do confessor grandes esforços no sentido de torná-la aceitável e não-contraditória às ações do fiel – que são observadas por Deus. Para que a confissão fosse completa, se fez necessário criterioso exame de consciência por parte do penitente e, em contrapartida, a ação efetiva do confessor para guiar o pecador no ato. Dessa forma, os padres confessores - chamados ainda de ‘curas’ e ‘médicos’, por curar os pecadores de suas faltas, e ‘juizes’, por escolher as penitências conforme as faltas – passam a contar com suportes escritos por anônimos, teólogos e monges, que explicitam a forma de proceder na confissão, concedendo a eles a incumbência de analisar os pecados confessados e aplicar a penitência necessária. Esses escritos, compostos em sua maioria entre os séculos XII-XVI, foram agrupados em diferentes categorias de textos documentais conhecidos como ‘Sumas de Confessores’ e ‘Manuais de Confissão’” (LOPES, 2009, p.348-9).

¹⁷³ “Meu filho, dá glória ao SENHOR, Deus de Israel, e rende-lhe louvor; conta-me o que fizeste; não me escondas nada” (Js 5,19).

¹⁷⁴ No original: “The individual is obligated to confess every sin he committed since his previous confession – Foucault calls this the totalization and the exhaustivity of the confession. Confession reaches into every corner of the individual’s existence. Exhaustivity is required because the individual is not capable of deciding for herself what constitutes a mortal or a venial sin. Therefore, everything must be recounted to the priest – including all of the details which affect the status of the sin and the satisfaction required to cleanse it”.

dessa totalização, o diretor de consciência será capaz de entender até mesmo os silêncios produzidos pelos confidentes, extraindo minuciosamente a verdade que não queria ser iluminada. Esse processo é um labor de análise cognitiva em que o penitente deverá mapear os seus processos mentais e colocar sob controle não só os seus pensamentos, mas também o processo e as motivações que os antecedem, à medida que é guiado pela vigilância e pelos conselhos do diretor de consciência.

Por outro lado, temos a complexa relação, na confissão, entre a verdade e o silêncio, tal como revelada por Durval de Albuquerque Júnior (2012) em relação às práticas homossexuais. Ficou claro que a questão da obrigação da verdade é necessária por parte do penitente. Porém, isso não se aplica ao confessor: “Romper o silêncio sobre o que foi confessado na intimidade de um confessor representa um pecado e uma violação moral grave tanto para quem ouve a confissão quanto para quem a realiza”¹⁷⁵. O comentador foucaultiano traz uma ótima reflexão que questiona a principal obrigação da *exagoreusis*: o dizer-verdadeiro do penitente. Ao analisar casos de penitentes homossexuais, o filósofo entende que as ações e os discursos da Igreja Católica formularam algo que ele chamará de “pastoral do silêncio”, pois buscou convencer os homossexuais de que sua opção sexual era um perigo ao bem-estar social da sociedade e por isso deveria permanecer silenciada. Isto é, o indivíduo deveria continuar a enunciar os movimentos da sua consciência ao diretor de consciência, contudo, ele deveria conter ao máximo a exposição desse tipo de verdade. Além disso, temos também a tentativa de interpolação da subjetivação do indivíduo, na qual a penitência não será mais o próprio ato de fala (confissão) enquanto prática que salva, mas o redirecionamento da própria formação do sujeito de modo a abandonar a sua vontade¹⁷⁶.

Retomando, a *exagoreusis*, enquanto formato de confissão mais presente na história das práticas cristãs é algo marcado pela obrigação de falar, desenvolvendo uma relação de subjetivação que formula uma sujeição não necessariamente repressiva. Como indicam Brion e Harcourt (2018) a respeito da aula de Foucault *Malfazer, dizer verdadeiro*, a *exagoreusis* já não seria mais uma repressão enquanto contenção de um saber, mas como um tipo de composição de um saber que não oculta o sujeito, mas que o expõe forçosamente a fim de encaminhá-lo a um novo tipo de saber e, assim, a um outro tipo de sujeito: o sujeito cristão. O indivíduo face à técnica cristã não somente renuncia a si mesmo: ele renuncia a si para aceitar

¹⁷⁵ DE ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2012, p.132.

¹⁷⁶ “Abrir mão da própria vontade para realizar a vontade do Senhor, que parece nunca querer pouco ou deixar por menos, seria uma curiosa manifestação de amor dos homens por Deus, já que a cruz seria também uma expressão do amor de Deus pelos homens” (Ibid., p.145).

uma nova predisposição do ser. Essa prática marcou o Ocidente não só na religião, mas igualmente no meio jurídico (confessando os crimes), no pedagógico (confessando a sua ignorância e a inferioridade perante o diretor de consciência), na medicina (confessando as fraquezas do corpo), na psicologia e na psiquiatria (confessando o seu passado, presente e perspectivas do futuro em busca de uma cura da alma). Tudo isso possibilitou a Foucault elucidar sua máxima sobre o sujeito ocidental: “O homem, no Ocidente, tornou-se num animal confidente”¹⁷⁷.

Como vimos até o momento, a subjetivação em torno do “homem que confessa” supera o argumento inicial da elaboração da verdade do sujeito como um simples comedimento, passando a ver a prática como uma condução do sujeito com a finalidade de criar uma verdade sobre si mesmo. Porém, isso somente é possível se o sujeito estiver disposto a renunciar a si mesmo e, conseqüentemente, às suas vontades, aos seus desejos, criados por esse defeito que o acompanha desde o momento que aceita a escuridão do seu ser, marcada na carne e nos confins da alma. Para esse propósito, os pastores das almas impõem uma segunda obrigação no processo da *exagoreusis*: a obediência¹⁷⁸. A obediência é fabricada de uma maneira particular no cristianismo: ela não é um passo para uma determinada finalidade, não é um estágio necessário a ser cumprido para alcançar o objetivo: a obediência é o elemento próprio da sujeição cristã.

O sujeito somente poderá se realizar enquanto sujeito cristão se, num primeiro estágio, aceitar se submeter ao diretor de consciência, aos seus dogmas e às suas práticas. Além disso, a obediência também deverá ser desenvolvida enquanto algo intermediário, pois a ausência da persistência da obediência encaminha o sujeito para o desvio do caminho proposto pelo pastor das almas: somente aquele que não deixar de obedecer poderá alcançar o objetivo divino, a saber, a salvação. Por fim, a obediência é simultaneamente a finalidade desse processo. A finalidade da condução ética formulada pelos cristãos não é necessariamente a de solidificar no sujeito preceitos e condutas morais razoáveis que sirvam como guia nas atividades cotidianas do sujeito. Pelo contrário, a principal prática/atitude que o sujeito deve desenvolver em sua consciência é a atitude de obediência. Dessa forma, temos que a obediência já não seria mais um estágio temporário necessário para alcançar um objetivo, como ocorria na antiguidade. No cristianismo, a obediência se eleva ao ponto de se tornar o estado do próprio sujeito: o sujeito

¹⁷⁷ FOUCAULT, 2020a, p.66.

¹⁷⁸ A obediência é um tópico muito presente nas aulas de Foucault, especialmente em *Governo dos vivos* e em *Dizer a verdade sobre si*, além de ser um tópico presente na obra *post-mortem*, *As confissões da carne*.

cristão é em todo o momento “um sujeito que obedece”¹⁷⁹. A razão para obedecer é irrelevante, se obedece para se obedecer, para ser obediente¹⁸⁰. Por fim, chegamos à inevitável conclusão de que: “Ao tratar da governamentalização pastoral, procura-se destacar como as práticas da obediência integral e da confissão exaustiva sujeitam os indivíduos na medida em que deles é exigida a renúncia completa da vontade”¹⁸¹.

Na aula de 1975, *Os Anormais*, Foucault sintetiza os estágios próprios do processo da confissão: (a) a confissão como penitência, que demanda uma atenção perpétua do pastor das almas não só somente para interpretar a verdade do sujeito, mas também para propor uma ação que responda ao erro cometido pelo sujeito, algo que Foucault interpreta como uma “satisfação”; (b) a “satisfação” determina o início do processo de renúncia de si do penitente ao sacrificar a sua própria verdade para obter a absolvição do diretor de consciência; (c) nisso, o sujeito perde o controle sobre a sua própria verdade e o transfere para o pastor de almas, que passará a justificar a sua função enquanto o único indivíduo capaz de iluminar o penitente para o caminho da salvação, permitindo assim estabelecer a obrigação da obediência; (d) confissão total, na qual o sujeito não pode somente contar momentos específicos, mas deve contar tudo sobre sua vida, pois cabe àquele que escuta a sua verdade o papel de delimitar o que é ou não pecado no conjunto dos fatos relatados; (e) regularidade da confissão, que se torna não apenas obrigatória, mas recorrente. O diretor de consciência tem que estar a par do cotidiano do sujeito para implementar um verdadeiro *regime de verdade*; (f) exaustividade do processo, estabelecida pelo diretor de consciência, que interroga, pressiona e desvenda o penitente durante o exame de consciência; (g) as penas propostas ao penitente não devem mais ser oferecidas por um manual rigoroso da instituição religiosa, mas sim de forma arbitrária, enfocando mais a necessidade do

¹⁷⁹ “Assim, meus bem-amados, vós que sempre fostes obedientes, sede-o não somente na minha presença, porém muito mais agora na minha ausência; com temor e tremor ponde por obra a vossa salvação, pois é Deus quem opera em vós o querer e o fazer segundo o seu desígnio benevolente” (Fl 2, 12).

¹⁸⁰ A obediência enquanto ponto chave na condução cristã é reconhecido por uma alta gama de comentadores. Recomenda-se especialmente a leitura das seguintes obras sobre o tema: o capítulo “Obediência e sujeição” em *Foucault e a crítica da verdade* (2013) de Cesar CandiOTTO; o capítulo “La relève d’un temps précaire” em *Michel Foucault et le christianisme* (2011), de Philippe Chevalier; em *O cuidado de si em Michel Foucault* (2006), de Frédéric Gros; em *Cristianismo e a Renúncia de si no Último Foucault* (2020) de Rafael Siqueira Monteiro; em *Um cristianismo por Michel Foucault: pastorado cristão e vida monástica a partir de uma leitura das práticas de governo* (2020), de Fábio Gonzaga Gesueli. Por outro lado, vemos uma dura crítica sobre a análise da obediência no cristianismo por Foucault em *Técnicas de si e subjetivação no cristianismo primitivo: uma leitura do curso Do governo dos vivos* (2012), de Anthony Manicki, em que o autor afirmou que Foucault, ao focar numa análise puramente negativa sobre a obediência, deixou de refletir sobre a obediência positiva que podemos encontrar em autores como Clemente de Alexandria. A obediência será retomada no terceiro capítulo como passo necessário para a conclusão deste presente trabalho.

¹⁸¹ CANDIOTTO, 2013, p.101.

penitente de se submeter ao diretor de consciência, pois só ele pode oferecer o caminho até à salvação, até o paraíso¹⁸².

Por conseguinte, a confissão se torna não somente uma simples prática religiosa de culpabilização dos sujeitos, mas uma prática que produz saberes e que permite que um novo tipo de poder se estabeleça nas relações com um outro e consigo mesmo.

2.2. O governo dos outros

Somente após estabelecer esse constante e exaustivo *cuidado de si* é que a figura pastoral poderá assumir o papel de condutor das almas (diretor de consciência), a fim de praticar o *governo dos outros* no seu rebanho. A razão dessa precedência está no fato de que o *governo dos outros* é formatado pelas características específicas desenvolvidas no *cuidado de si* que estabelecem o *modus operandi* do pastor cristão. Por consequência, a condução do rebanho terá como base os costumes, as preferências e o modo de ser do diretor de consciência cristão¹⁸³, que será o único a exercer esse cargo: da mesma forma que no cristianismo existe um só Deus, também haverá um só pastor¹⁸⁴. Sem embargo, mesmo que o pastor tenha as suas preferências e questões singulares que individualizam a prática pastoral de cada comunidade, essa prática só é possível porque em torno de toda figura pastoral estão aglomerados seis tipos de poderes que permitem que o pastor exerça o seu poder na plenitude – *Reunir, Guiar, Nutrir, Velar, Salvar e Prestar Contas*. Esses poderes terão que ser constantemente exercidos e fundamentam tanto o argumento de autoridade, presente na figura do pastor, quanto a direção aplicada ao seu rebanho, tomando como base quatro imperativos de verdade: *rigor doutrinal, ensino, conhecimento dos indivíduos e prudência*.

A prática do *governo dos outros* é um ponto chave para efetivar a *governamentalidade* do poder pastoral na comunidade. Nela, a subjetivação cristã poderá ser aplicada de forma geral, uma vez executada pelo diretor de consciência sobre a multidão (seu rebanho). Além disso, essa prática é essencial porque a comunidade cristã é formada nessa relação entre o pastor e as ovelhas, isto é, nessa relação são consolidados os costumes, as verdades e as práticas de si dos sujeitos (seguindo o modelo cristão). A responsabilidade do pastor sobre o seu rebanho é de suma importância para o desenvolvimento do controle sobre as ações e as verdades praticadas

¹⁸² Cf. FOUCAULT, 2010c.

¹⁸³ “Meu servo Davi reinará sobre eles, pastor único para todos eles; caminharão segundo meus costumes, guardarão minhas leis e as observarão” (Ez 37, 24).

¹⁸⁴ Ez 34, 23; Jr 23, 4-5; Jo 10, 16.

por essa determinada comunidade. Porém, o diretor de consciência cristão não deverá somente desenvolver uma atenção sobre o rebanho de forma grupal. O poder pastoral é também um poder individualizante, ou seja, além de se preocupar com a manutenção do rebanho, sua atenção deverá recair também particularmente sobre toda e qualquer ovelha – Foucault nomeará essa característica de *Omnes et Singulatim*¹⁸⁵.

Esse elemento dialético é considerado a base da prática pastoral, sendo muitas vezes identificado tanto na origem do poder pastoral quanto nas parábolas presentes ao longo da Bíblia, especialmente nos evangelhos. Todavia, dessa gestão plural e singular surge um problema que influenciará o *governo dos outros*: ocasionalmente, a salvação da ovelha individual estará em confronto com a salvação de todo o rebanho. Essa questão surge numa analogia feita por Jesus Cristo, presente em dois versículos diferentes: *Mateus* 18, 10-14 e *Lucas* 15, 1-7. Em ambos, Jesus Cristo corresponde à figura do bom pastor, àquele que mesmo possuindo cem ovelhas, ao ver que somente uma se desgarrou/perdeu, largará o restante do rebanho para a recuperar/resgatar. Foucault aponta essa prática como o “paradoxo do pastor”¹⁸⁶, em que a defesa do rebanho e da ovelha apresentam uma contradição.

Primeiramente, é necessário destacar que a principal função do pastor é ter sob controle um contingente de pessoas, um rebanho, e que ele terá que desenvolver os diferentes tipos de poderes disponíveis para manter e, possivelmente, aumentar o número de ovelhas. Para isso, é necessário também que ele se preste a salvar toda e qualquer ovelha, pois a fuga de uma ovelha poderá resultar na debandada geral do rebanho – seja por falta de confiança na figura do pastor, em relação à sua competência, seja porque essa particular ovelha pode servir de exemplo para as restantes ao demonstrar a possibilidade de uma vida externa à comunidade cristã. Porém, o bom pastor terá que enfrentar a situação de risco para evitar a perda de uma ovelha: terá que perseguir a desertora, abandonando o rebanho na sua totalidade e o deixando exposto aos perigos externos. Resumindo, para salvar o rebanho ele terá que velar por todas as ovelhas (não permitindo que alguma saia do seu caminho), porque caso alguma se afaste do objetivo da sua condução, essa fuga poderá comprometer o resto do rebanho e, simultaneamente, para salvar essa mesma ovelha, ele terá que deixar o rebanho ao relento, colocando-o sob o risco de se dispersar. Ou seja, de qualquer forma o rebanho está sempre numa situação de perigo e, por

¹⁸⁵ “Vimos que o pastor devia assumir a responsabilidade do destino do rebanho em sua totalidade e de cada ovelha em particular. Na concepção cristã, o pastor deve dar conta não somente de cada uma das ovelhas, mas de todas as suas ações, de tudo o bem ou do mal que elas são suscetíveis de fazer, de tudo o que lhes acontece” (FOUCAULT, 2015a, p.359).

¹⁸⁶ Cf. FOUCAULT, 2020d, p.480.

consequência, também a posição do pastor, pois a existência da sua função corresponde à existência de um rebanho sob a sua jurisdição.

Essa problemática surgirá na prática ao longo da análise dos poderes e dos imperativos práticos da figura pastoral. É necessário, porém, esclarecer dois pontos antes de desenvolver a base argumentativa do *governo dos outros*: i) a ordem escolhida dos determinados poderes e imperativos práticos e ii) a origem desse conteúdo. Primeiramente, a ordem reproduzida nesta seção está em conformidade com a ordem exposta na terceira seção do Anexo II de *As confissões da carne*, para a qual não é dada explicação direta sobre a lógica da sequência. Além disso, é interessante denotar que a obra, tomada como referência principal para esta seção, se trata de um texto *post-mortem*¹⁸⁷. Partindo dessa questão, o Anexo II traz uma importante vantagem em relação aos três capítulos restantes da obra. Para desenvolver os capítulos, foi necessário que Gros fizesse uma espécie de bricolagem dos diferentes textos presentes no arquivo de Foucault, resultando numa mínima, mas inevitável, modificação de certos trechos. Contudo, os anexos presentes não sofrem desse problema, pois os “três primeiros correspondem a folhas que aparecem em pastas separadas e colocadas fisicamente, no manuscrito de Foucault, no final da primeira parte das *Confissões*”¹⁸⁸. Portanto, não foi necessário fazer mudança alguma no seu conteúdo, o que o deixa mais perto da intenção original do autor.

2.2.1. Os poderes do diretor de consciência

2.2.1.1. Reunir (*Rassembleur*)

Durante toda a prática pastoral, os poderes têm que ser exercidos de forma simultânea e cooperativa, porém existe uma habilidade primordial necessária não só para exercer os poderes e os imperativos práticos, mas também para a prática do *governo dos outros* em geral. Partindo do pressuposto de que o *governo dos outros*, no cristianismo, pode ser caracterizado como a relação entre o pastor e o rebanho (diretor de consciência e multidão), o estabelecimento dessa prática pela figura pastoral precisa de um elemento chave para que ocorra: o rebanho. Por conta disso, o poder de *Reunir* teria que necessariamente ser o primeiro a ser analisado, pois, sem

¹⁸⁷ A forma como Frédéric Gros organizou os arquivos do eminente filósofo e os publicou nessa obra pode ser considerada como uma excelente empreitada, uma vez que a edição é considerada fiel à intenção original do autor, enriquecendo-a com a anexação de vários recortes e alguns textos que foram levemente modificados para se inserirem na obra que nos chegou às mãos – como é declarado na advertência presente no início da referida obra.

¹⁸⁸ GROS, 2020, p.18.

uma massa para conduzir, não é necessária a figura daquele que deve praticar a direção das almas.

Ao contrário do que acontecia nos antigos, o alvo do diretor de consciência no cristianismo não é a cidade, nem o Estado. A tarefa dos políticos não consiste em manter a subsistência de uma multidão, mas sim em assegurar a unidade política do território. Por isso, Foucault afirma tanto no Anexo II de *As confissões da carne*, quanto em *Omnes et Singulatim*, que: “o problema do político é o da relação entre o um e a multidão no quadro da cidade e de seus cidadãos. O problema pastoral concerne à vida dos indivíduos”¹⁸⁹. Dessa forma, o enfoque do diretor de consciência é a multidão: no seu cuidado, na sua harmonia, entre outros. Na *Bíblia*, podemos ver a presença dessa necessidade de aglomeração, especialmente em Jeremias: “Aquele que dispersou Israel o *reunirá*; ele o guardará qual o pastor o seu rebanho”¹⁹⁰. Para Foucault, esse ato de reunir é composto por dois fatores: a unicidade e a ação instantânea. A ideia de unicidade no cristianismo é um elemento marcante da existência cristã: a existência de um único Deus, da propagação de uma verdade única e, na relação com o rebanho, a unicidade da vontade do pastor. No *governo dos outros*, o caminho apontado pela figura pastoral é a única possibilidade dada às suas ovelhas. A possibilidade de outros trajetos a serem seguidos anularia a certeza que a figura pastoral oferece aos indivíduos. Os sujeitos tendem a se sentir mais confortáveis quando já existe um caminho definido em relação ao qual eles somente teriam que se ajustar para o poderem trilhar. A pluralidade tem como decorrência a incerteza; a incerteza leva ao pânico; o pânico à desagregação da multidão¹⁹¹. Portanto, para reunir a massa, é necessário que todos os indivíduos sigam um só caminho, um só passo, um só líder. Além disso, o pastor precisa demonstrar uma qualidade tipicamente associada à do líder: uma ação instantânea sobre os indivíduos. O diretor de consciência tem que ser um indivíduo carismático: sua voz tem que se projetar a todos¹⁹², seus gestos têm que ser seguidos como os de um *maestro* por sua orquestra. Somente com essa evocação da figura do líder ou do condutor da multidão é que o pastor poderá transformar o múltiplo em uno, i.e., através do enfoque do rebanho na sua presença. Sem esse poder, o rebanho se dispersa.

O poder de *Reunir* está perpetuamente em execução, pois o objetivo do pastor não é somente o de manter o contingente inicial de indivíduos, mas também o de progressivamente aumentar o número de pessoas sob sua influência. O indivíduo externo ao rebanho é sempre um

¹⁸⁹ FOUCAULT, 2015a, p.358.

¹⁹⁰ Jr 31, 10, grifo nosso.

¹⁹¹ “O pânico surge quando uma dessas massas se desagrega. Ele se caracteriza pela não obediência às ordens do superior e pelo fato de cada um cuidar de si, sem consideração pelos outros” (FREUD, 2017, p.83).

¹⁹² “Assobiarei e os reunirei” (Zc 10, 8).

alvo em potencial, pois a possibilidade de uma pluralidade de referências poderá levar à fuga os indivíduos sob sua custódia¹⁹³. Dessa forma, o pastor deverá sempre buscar afiliar novos indivíduos à sua multidão, visto que o número de seguidores à sua disposição está diretamente correlacionado à influência sobre o rebanho e sobre a sociedade na qual essa multidão se insere.

2.2.1.2. Guiar (*Guider*)

Após estabelecer uma massa de seguidores, é necessário que o diretor de consciência se engaje em *Guiar* as suas ovelhas. A finalidade do pastor não é a de “fixar os limites de uma pátria, nem conquistar novas terras”¹⁹⁴. Sua função só se justifica no trajeto que ele mesmo traça. Por conta disso, ao longo do decorrer do estabelecimento do seu rebanho, ele deverá escolher o caminho com calma e com cautela, estabelecendo metas de forma constante e tentando dialogar com as necessidades coletivas e particulares do rebanho¹⁹⁵. Para isso, o diretor de consciência terá que *Guiar* todas as almas de forma a que nenhuma se separe do caminho proposto¹⁹⁶. A figura pastoral deverá criar um trajeto que melhor se adeque ao rebanho, sabendo lidar com todas as questões externas que possam influenciar o bem-estar dos seus seguidores. No cristianismo, esse tipo de poder aparece tanto em Deus¹⁹⁷ quanto no seu representante, o diretor de consciência¹⁹⁸. Porém, o diretor de consciência não deverá exercer esse poder enquanto imposição, mas sim desenvolver uma abordagem estável sobre o caminho proposto. Para tanto, o bom trajeto deve ser indicado tendo o diretor de consciência como referência principal, pois: “mais do que dobrar os povos à sua própria vontade, o pastor lhes mostra a via em que ele mesmo se engaja; dá o exemplo e os dirige menos por uma potência que faz tremer do que por uma certa força singular e um pouco misteriosa. Um poder que *arrasta*”¹⁹⁹.

¹⁹³ “Caberia aos bispos, como pastores, estabelecer uma relação de cuidado, de atendimento, de acompanhamento em relação a todas as suas ovelhas, tendo especial desvelo com aquelas que teimam em abandonar o rebanho, com aquelas ovelhas tresmalhadas” (DE ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2012, p.130).

¹⁹⁴ FOUCAULT, 2020d, p.477.

¹⁹⁵ “Chegam em lágrimas suplicando: ‘Tem pena’, e eu os conduzo: levo-os para vales bem irrigados por um caminho plano onde não tropeçarão” (Jr 31, 9).

¹⁹⁶ Sl 23(22), 2-3.

¹⁹⁷ “Ó Deus, quando saíste à frente do teu povo, quando avançavas nas solidões” (Sl, 68, 8).

¹⁹⁸ “Ele escolheu Davi seu servo, tirando-o do pastoreio das ovelhas: fê-lo vir do pastoreio de suas ovelhas; fez dele o pastor de Jacó, seu povo, de Israel, seu patrimônio. Pastor de coração irrepreensível, ele os guiou com mão sábia” (Sl 78, 70-2).

¹⁹⁹ FOUCAULT, 2020d, p.477-8.

2.2.1.3. Nutrir (*Nourrir*)

Num primeiro momento, ao se pensar no poder de *Nutrir* dentro da prática pastoral, temos a tendência a fazer uma relação direta com a nutrição da alma, ou seja, dentro de um pressuposto pedagógico de cuidado da alma – através da propagação dos ideais teológicos e morais vigentes no cristianismo. Porém, o poder de *Nutrir* na obra de Foucault alude a um outro tipo de sustento²⁰⁰. O que o filósofo francês aponta nesta seção sobre o que deverá ser sustentado pelo diretor de consciência não são os elementos educacionais ou até mesmo psicológicos, necessários para guiar o rebanho, mas a efetiva alimentação do rebanho. O sentido literal desse poder indica que um dos objetivos do pastor será o de fazer o cálculo econômico e social sobre as necessidades do rebanho. Porém, esse cálculo difere do que é feito nos parâmetros institucionais:

O pastor não é aquele que cobra o tributo ou acumula os tesouros. Seu papel é o de tornar prósperos os animais dando-lhes, bastante, de que beber e comer. Ele faz viver, não no sentido amplo segundo o qual os bons governos enriquecem o Estado, mas no sentido preciso segundo o qual assegura, cabeça por cabeça, o sustento de todos [...]. Ele é o princípio nutriz (FOUCAULT, 2020b, p.478).

Sendo assim, o *Nutrir* do diretor de consciência cristão surge nas ações que ele deve tomar para que o rebanho não passe por dificuldades alimentícias e relacionadas ao trabalho: o bom pastor é aquele que consegue colocar as necessidades do rebanho como prioridade. O rebanho terá mais propensão a desenvolver um argumento de autoridade na figura pastoral à medida que o pastor, além de ser o salvador das almas, conseguir garantir o seu sustento. Foucault aponta que essa mesma questão está presente no livro I da *República* de Platão, num diálogo entre Trasímaco e Sócrates. No contexto da interlocução, procura-se apontar o propósito de cada ocupação, em que será tomado como exemplo o próprio pastor e a diferença entre o bom e o mau pastoreio. O bom pastor deverá suprir toda e qualquer necessidade do

²⁰⁰ Contudo, essa noção de *Nutrir* em Foucault cria dois problemas de ordem conceitual e histórica. Na história do cristianismo quando se usa a noção de *Nutrir* (seja em textos bíblicos, seja em não bíblicos) é usualmente num sentido figurado alimentado a alma por meio da doutrina (textos sagrados) e a fé (seu exercício e cultivo) – o que gera uma certa confusão que coloca esse poder no seu sentido literal, em vez do metafórico. Por outro lado, Foucault ao focar no sentido literal, do sustento econômico do rebanho, ele privilegia uma noção de pastor messiânico que se esvaziou ao se passar das sociedades agrária-pastoris de Israel e do mundo antigo para as civilizações urbano-industriais modernas. Claro que o foco de Foucault é a época do cristianismo primitivo através de uma análise genealógica e não histórica. Porém, essa noção do poder de *Nutrir*, não parece ser tão relevante quanto as restantes, uma vez que esse sentido literal desse poder é dificilmente apropriado nas épocas posteriores, nas diferentes versões do cristianismo. Ao contrário dos outros poderes que, de uma forma ou outra, tem uma ressonância nas práticas cristãs.

rebanho, resultando na melhor condição das ovelhas²⁰¹. Todavia, essa nutrição tem que ser balanceada e a propagação da gula dentro do rebanho é algo que deve ser evitado a todos os custos, pois o pastor não deverá suprir ao máximo as necessidades das suas ovelhas, procurando se vangloriar²⁰². A procura por uma justa medida no *Nutrir* do rebanho é também uma preocupação nos textos bíblicos. No livro de *Ezequiel*, o profeta, em resposta à queda de Jerusalém e à corrupção de Israel, desenvolve uma crítica aos diretores de consciência dessa sociedade. Nesse versículo, Ezequiel afirma que o bom pastor, além de ser responsável por encaminhar as ovelhas a um bom pasto²⁰³, também deverá conter o seu sobrepeso²⁰⁴, estabelecendo um equilíbrio. Ademais, o pastor também não poderá transferir o foco do princípio nutriz para si mesmo, pois sem o cuidado do pastor o rebanho não prevalecerá²⁰⁵.

Por fim, a relação desse poder com a figura pastoral pode ser resumidamente abordada através de três particularidades: i) o *objetivo* do pastor deverá sempre ser o de prover sustento ao seu rebanho, e a relação do pastor como princípio nutriz não será necessariamente enquanto provedor de alimento, mas da própria vida; ii) a *forma*, apesar de ser complexa na prática, ela se manifesta no cuidado com outrem – ao longo da história do cristianismo, o formato do cuidado tipicamente utilizado é o da caridade; e, por último, iii) no seu *efeito*, com um cálculo meticuloso sobre a saúde e bem estar de toda e qualquer ovelha, num equilíbrio entre o sobrepeso das condições de certos indivíduos com a falta do restante do rebanho, realizando a figura de um pastor que prioriza as necessidades do seu rebanho²⁰⁶.

2.2.1.4. Velar (*Veiller*)

No entanto, para que a autoridade do diretor de consciência seja estabelecida é necessário que ele estenda a sua atenção para todos, quer pertençam ao rebanho ou não. Porém, essa atenção não é igualmente distribuída como se fosse uma lei jurídica²⁰⁷. A atenção a cada um depende da demanda na formação da subjetivação de cada sujeito, isto é, das necessidades e dificuldades enfrentadas durante esse processo. Essa atenção pressupõe a predisposição do

²⁰¹ PLATÃO, *República*, I, 345d.

²⁰² “[...] ele engorda as ovelhas não tendo em vista o que é melhor para as ovelhas, mas sim um laudo banquete, como um convidado prestes a ser recepcionado numa grande festa, ou uma venda futura, como um homem de negócios ganhador de dinheiro e não um pastor” (PLATÃO, *República*, I, 345c).

²⁰³ Ez 34, 13.

²⁰⁴ Ez 34, 16.

²⁰⁵ Ez 34, 3-5.

²⁰⁶ Cf. FOUCAULT, 2015a, p.361.

²⁰⁷ “No cristianismo, o laço com o pastor é um laço individual, um laço de submissão pessoal. Sua vontade é realizada não porque ela é conforme à lei, mas, principalmente, porque tal é sua *vontade*” (Ibid., p.360).

pastor de se aproximar de toda e qualquer ovelha, analisando as diversas características que a formatam: “sua idade, sua natureza, sua força e sua fraqueza, seu carácter e suas necessidades”²⁰⁸. Para fundamentar essa diferença entre um poder com base jurídica e o do pastor, Foucault referencia o diálogo platônico, *Político*, a fim de apontar o poder do *Velar* como ponto essencial dessa divergência. Na segunda seção do primeiro capítulo e na presente seção deste trabalho, ressaltamos a afirmação de Foucault de que o poder pastoral, ao contrário da típica estrutura de poder, não se realiza necessariamente segundo uma lei específica, mas sobre a vontade do diretor de consciência cristão. Nos parágrafos 294 e 295 do *Político*, encontramos uma explicação sobre a razão dessa formulação. Neles, o personagem “Estrangeiro” estipula que apesar das leis terem relevância no governo sobre os indivíduos enquanto multidão, elas não conseguem abarcar simultaneamente um tipo de governo individualizante. Segundo esse argumento, as leis conseguem estipular genericamente as ações mais justas a serem tomadas para o governo da população. Todavia, essa generalidade não circunscreve modos de ser e comportamentos heterogêneos presentes nessa mesma multidão, perdendo sua aplicação universal. Essa prática jurídica/política ficaria, dessa forma, incongruente em relação às reais necessidades do povo, visto que não teria mais a pretensão de avaliar individualmente a mentalidade de cada sujeito:

Isso nos leva a supor que o legislador, responsável por zelar pelos rebanhos e pela manutenção da justiça e o cumprimento das obrigações contratuais, *criando leis para a coletividade não se capacitará jamais a proporcionar precisamente aquilo que se mostra adequado a cada indivíduo* (PLATÃO, *Político*, 294e-295a, grifo nosso).

Concluimos então que esse tipo de poder não estaria de acordo com o princípio de *Omnis et Singulatim*, no qual o pastor deveria simultaneamente gerir o rebanho na sua totalidade e individualmente, priorizando as necessidades particulares das suas ovelhas. Segundo o princípio, ele “deve dar conta não somente de cada uma das ovelhas, mas de todas as suas ações, de todo o bem ou do mal que elas são suscetíveis de fazer, de tudo o que lhes acontece”²⁰⁹. Assim dizendo, ele deverá dirigir as diferentes ovelhas focando nos comportamentos, ações, práticas, pensamentos e desejos, para que cada indivíduo se integre dentro do corpo do rebanho, no qual, enquanto particular, cada ovelha poderá desenvolver um sentimento de segurança dentro da massa (especialmente na figura do pastor)²¹⁰ e, enquanto

²⁰⁸ FOUCAULT, 2020d, p.480.

²⁰⁹ FOUCAULT, 2015a, p.359.

²¹⁰ “Pelos bons caminhos me conduz, para a honra do seu nome. Mesmo se eu andar por um vale de sombra e de morte, não receio mal algum, pois estás comigo: teu bastão e teu cajado me dão segurança” (Sl 23 (22), 3-4).

pertencente a um grupo, instaurar uma responsabilidade em relação ao próprio progresso do rebanho como um todo.

2.2.1.5. Salvar (*Sauver*)

O tópico da salvação é algo recorrente no meio pastoral, seja como função do pastor, seja como objetivo da ovelha, presente nos escritos bíblicos²¹¹ e não-bíblicos. A procura da salvação, de forma geral, não só fundamenta a religião cristã, mas também a própria existência do pastor, visto que a função última do pastor será a de salvar o rebanho de questões externas e internas à comunidade. Por conta disso, o poder de *Salvar* será central na prática do *governo dos outros*, estabelecendo constantemente ligações com os restantes poderes. Para analisar esse poder, Foucault (2020d) estabeleceu quatro tarefas essenciais que comportam a sua essência: *chamar, defender, cuidar e reconduzi-los*.

Vimos previamente que a função primordial do diretor de consciência cristão seria a de *Reunir* um contingente de indivíduos com o objetivo futuro de *Velar* por eles, sustentando-os e protegendo-os das diversas intempéries. Para tal, o pastor precisaria desenvolver um comportamento carismático, essencial para despertar a atenção e o interesse daqueles que ele pretende *Salvar*. Ou seja, ele tem que ser capaz de *chamar* a atenção das ovelhas para que ele possa simultaneamente deslocar os sujeitos para o bom caminho e alertar o rebanho para os perigos que o ameaçam²¹². Além disso, o diretor de consciência teria que ser o protetor das suas ovelhas, como uma espécie de cão de guarda a afugentar os inimigos e mantê-los longe²¹³, a fim de *defender* os seus seguidores. Dessa forma, Foucault retoma uma das funções essenciais do pastor: *cuidar* do rebanho. Esse cuidado também será influenciado pelo princípio da justa medida presente no poder de *Velar*, pois o pastor deverá dispensar mais atenção para as ovelhas sujeitas a caírem na tentação e/ou nos perigos do caminho. Para tal, o diretor de consciência terá que saber “evitar os perigos da estrada, as fadigas, a fome e as doenças, tratar as feridas e

²¹¹ “Pois Deus enviou o seu Filho ao mundo não para julgar o mundo, mas para que o mundo seja salvo por ele” (Jo 3, 17).

²¹² “Aquele, porém, que entra pela porta é o pastor das ovelhas. Aquele que guarda a porta lhe abre, e as ovelhas escutam a sua voz; as ovelhas que lhe pertencem, ele as *chama*, cada uma por seu nome, e as leva para fora” (Jo 10, 3).

²¹³ No Anexo II, de *As confissões da carne*, é apontada essa relação entre o pastor e o cão de guarda em dois momentos da *República* de Platão: “A coisa mais terrível e mais vergonhosa que pode ocorrer a um pastor é criar cães para que o ajudem com seu rebanho e os cães, devido à indisciplina, fome ou alguma outra condição, atacam as ovelhas e se comportarem como lobos em lugar de cães” (PLATÃO, *República*, III, 416a); “Não suportará ela como sua aliada a fome, o frio e tudo o mais semelhante a isso mantendo a luta até sagrar-se vitoriosa, não desistindo das ações nobres até vencer, perecer ou abrandar-se intimada pela razão no interior dele, como um cão por um pastor?” (PLATÃO, *República*, IV, 440c-d).

sustentar os mais fracos”²¹⁴. Por fim, sabendo da inevitabilidade da corrupção das ovelhas, ele terá que se prestar a *reconduzir* aquelas que se perderem, segundo a fórmula presente no livro de Ezequiel:

Eu mesmo vou buscar o meu rebanho para cuidar dele. Do mesmo modo que um pastor cuida de seus animais no dia em que se encontra no meio de um rebanho disperso, assim cuidarei do meu rebanho; assim o buscarei em todos os lugares onde esteve disperso num dia de nevoeiro e escuridão. [...] A ovelha perdida, eu a buscarei; a que se desgarrou, eu a reconduzirei; a que quebrou a pata, eu a tratarei; a enferma, eu a fortalecerei. (Ez 34, 11-16).

Nessa fórmula o “paradoxo do pastor” surge novamente como impasse para a aplicação da prática pastoral. A dialética do *Omnes et Singulatim* na salvação simultânea do rebanho e da mais fraca das ovelhas apresenta uma contradição na figura de autoridade pastoral. Existem casos em que, para salvar o rebanho de ser infectado pela descrença ou pela depreciação da sua autoridade, o diretor de consciência cristão deverá “excluir” a ovelha desviante para preservar o contingente de ovelhas que permanece “saudável”. Nesses casos, segundo Foucault, podemos nos apropriar da prescrição oferecida em *As leis* de Platão, Livro V, que demonstra que o rebanho somente sobreviverá, caso se faça uma devida apuração das ovelhas. Nesse trecho é declarado que:

Ao cuidar de um rebanho de qualquer tipo, o pastor ou boiadeiro, aquele que cuida de cavalos ou quaisquer desses animais, jamais tentará fazê-lo enquanto não tiver aplicado a cada grupo de animais a devida depuração – que consiste em separar os animais saudáveis dos que não estão saudáveis e os de boa raça dos que não o são, enviando em seguida estes últimos a outros rebanhos e mantendo apenas os primeiros sob seu cuidado, visto que reconhece que seu labor seria infrutífero e interminável se despedindo em corpos e almas que a natureza e a má formação se combinaram para arruinar, esses corpos e almas mesmos promovendo a ruína de rebanhos saudáveis e incólumes nos hábitos e nos corpos – seja qual for a espécie de animal – se uma completa depuração não for feita no rebanho existente (PLATÃO, *As leis*, V, 735b-c).

Todavia, o caso inverso é igualmente válido. Dessa situação surgem dois problemas: i) caso o pastor decida permanecer com o rebanho, privilegiando a proteção de um maior número de indivíduos, as ovelhas que não forem resgatadas servirão de exemplo futuro para outras possam extrapolar do caminho do pastor – enfraquecendo o rebanho e o próprio pastor; ii) por outro lado, seguindo o exemplo do *Evangelho Segundo Mateus* (18, 10-14), caso o pastor abandone o rebanho como se ele não existisse no horizonte de preocupações do pastor, para salvaguardar somente uma ovelha, isso pode resultar na exposição ao perigo da massa que

²¹⁴ FOUCAULT, 2020d, p.480.

fundamenta a própria existência do diretor de consciência cristão. Para Foucault, a *governamentalidade* cristã tende a optar pela segunda opção pelo fato elementar de que, no cristianismo, o valor das ovelhas é inestimável por si só, ou seja, não pode ser relativizado em hipótese alguma²¹⁵. Dessa forma, o poder de *Salvar* é com certeza um dos mais significativos para o ofício do pastor das almas, visto que além de representar a justificativa da prática cristã como um todo, ela também representa um dos maiores problemas da função do pastor das almas: conciliar a salvação da ovelha com a do rebanho.

2.2.1.6. Prestar contas (*Rendre Compte*)

Neste momento cria-se uma dúvida em relação à ordem estabelecida dos poderes por Foucault. Partindo do que foi divulgado amplamente pelas instituições pastorais, a salvação do rebanho deveria ser a finalidade última da aplicação da técnica nos sujeitos. Curiosamente, a função de *Prestar contas* aparece no Anexo II em último lugar. O motivo pelo qual isso ocorre estaria na suposição de que haveria algo mais a ser contabilizado após a suposta salvação do rebanho. Como vimos anteriormente, o cuidado do pastor com as ovelhas estrutura toda a prática do *governo dos outros*: essa prática é uma obrigação que persistirá até o fim da vida do diretor de consciência. Partindo da concepção de que o ser humano é naturalmente falho e ambos, o pastor e a ovelha, sofrem desse decaimento, o cuidado do rebanho deverá ser constante, pois todo e qualquer lapso de julgamento poderá custar a existência de todo o rebanho²¹⁶. Tendo em conta a presença do preceito do *Omnes et Singulatim* na *governamentalidade* cristã, o pastor também tem que *prestar contas* por toda e qualquer ovelha, especialmente nos erros cometidos por elas²¹⁷. Por isso, o diretor de consciência terá que fazer um cálculo sobre todas as suas ações e sobre as diferentes ovelhas.

Assim sendo, vemos que o poder de *Prestar contas* se assemelha com o termo técnico *accountability* (responsabilização, prestação de contas), que designa a responsabilidade dos

²¹⁵ Contudo, esse argumento parece fugir de uma análise mais prática sobre as práticas cristãs. Tendo em conta que os poderes de *Reunir* e *Guiar* são essenciais para a *governamentalidade* cristã, seria mais apropriado apontar que a tendência do pastor das almas será a de permanecer e salvaguardar o rebanho como um todo, em vez de colocar todo o rebanho por conta de uma só ovelha. Inclusive, podemos ver nas práticas monásticas em Cassiano, exemplos de como certos sujeitos que não se adequavam ao rebanho foram separados ou expulsos da comunidade, como forma de impedir a proliferação da má conduta (Cf. CASSIANO, *Instituições cenobíticas*).

²¹⁶ “[...] se forem tocadas com pressa, mesmo só por um dia, todo o rebanho pode morrer” (Gn 33, 13).

²¹⁷ “O pecado da ovelha é também imputável ao pastor. Ele deverá responder por esse pecado no dia do Julgamento Final. Inversamente, ao ajudar seu rebanho a encontrar a salvação, o pastor encontrará também a sua. Mas ao salvar suas ovelhas, ele corre o risco de se perder; se ele quer salvar a si próprio, ele deve então necessariamente correr o risco de ser perdido para os outros. Se ele perde, é o rebanho que estará exposto aos maiores perigos” (FOUCAULT, 2015a, p.359-60).

líderes e dos liderados em promover bons resultados para a instituição – preceito presente nos governos e nas empresas dos dias de hoje. No qual o conjunto de práticas desenvolvidas pelo diretor de consciência, que inclui estar a par dos problemas e formular uma resposta de forma a garantir resultados positivos, são reconhecidos no termo técnico *compliance* (estar em conformidade ou de acordo com). Dessa forma, podemos afirmar que esse poder indica uma previsão da versão secularizada do pastoreio cristão, na consolidação da direção em relação com uma instituição (a Igreja). Além disso, nos remete à aula de 1978, *Segurança, Território, População*, na forma como Foucault demonstra, através de uma análise genealógica, que existem elementos, práticas e formas de conduta presentes na *governamentalidade* cristã, que estarão presentes, em algum grau, na *governamentalidade* de estado.

Todavia, esse poder também demonstra uma fragilidade no poder pastoral em relação à efemeridade. O diretor de consciência cristão ao ser absorvido pelo processo de institucionalização perderá, até certo ponto, o elemento profético/messiânico que estava presente na figura do pastor taumaturgo católico. A necessidade de justificar suas escolhas e seus atos é contra a suposição de que o encargo da figura pastoral tem um caráter divino. Anteriormente, vimos que o pecado original impossibilita a ligação direta entre Deus e o homem, daí a necessidade de um intermediário. A exigência dessa intermediação pressupõe que aqueles que assumem esse ofício assimilam certas qualidades divinas por serem permeados pela autoridade divina: capazes de falar pela própria divindade, como vemos no *Didaquê*²¹⁸. Eliminando esse pressuposto, Foucault oferece uma fórmula que explica a existência da figura pastoral: “O pastorado é um poder que nasce de manhã e morre com a noite: um poder de ‘trânsito’ não somente por seu objeto, como também pela forma segundo a qual se delega e se restitui. O pastor não recebe o rebanho senão para restituí-lo”²¹⁹. À vista disso, o poder pastoral só é reconhecido enquanto houver sujeitos que o validem, i.e., o poder do pastor se constitui pela relevância que os sujeitos lhe atribuem. O diretor de consciência precisa obter um retorno favorável para manter seu status, seu ofício e sua autoridade – ele não tem um cargo instituído de forma natural. Como consequência, terá que responder caso cometa algum erro (*accountability*), e poderá até mesmo ser punido caso perca o rebanho²²⁰. A punição do mau pastor é um recurso bastante presente nas escrituras sagradas – especialmente no Antigo Testamento, no livro de Jeremias, em que o profeta declara, em nome de Deus, que:

²¹⁸ “Filho meu, daquele que fala a ti a palavra de Deus tu o recordarás, noite e dia, e o honrarás como senhor, pois de onde a autoridade é falada, aí o senhor está” (SILVA et al., 2008, p.17).

²¹⁹ FOUCAULT, 2020d, p.482-3.

²²⁰ “Onde está o rebanho que te foi confiado, teus magníficos carneiros? Que dirás quando ajustarem contas contigo os que, para tua desgraça, habituaste a uma familiaridade que te será fatal?” (Jr 13, 20-1).

Ai dos pastores que deixam perecer no abandono o rebanho de minha pastagem [...] Assim fala o SENHOR, o Deus de Israel, contra os pastores que apascentam meu povo: Vós deixastes o meu rebanho ao abandono e o dispersaste; não vos ocupastes dele. Mas eu vou ocupar-me de vós, punindo vosso comportamento perverso (Jr 23, 1-2).

Resumidamente, o diretor de consciência tem que ter sempre a predisposição de realizar um cálculo sobre a sua prática do *governo dos outros* para procurar estabelecer novas metas e corrigir erros prévios. De modo semelhante ao *cuidado de si*, essa técnica tem que estar sempre em dia com os acontecimentos que o rodeiam e com as diversas atividades, que deverão se tornar habituais, tais como: “[a] enumeração dos animais confiados e restituídos, cálculo dos vivos e dos mortos, cômputo dos erros, das imperícias, das negligências”²²¹. Partindo disso, vemos que a função última da figura pastoral em Foucault não tem como objetivo a salvação do rebanho, mas a administração/controle da comunidade (do rebanho) ao criar as condições necessárias para justificar o seu ofício e, por consequência, justificar as práticas de subjetivação que subordinaram os sujeitos a uma subjetividade que desenvolva a predisposição do indivíduo a obedecer ao diretor de consciência.

2.2.2. Os imperativos de verdade

Na subseção anterior percebemos que todos esses poderes existem simultaneamente na figura do pastor e são essenciais para que ele possa exercer a sua vocação: regular a conduta dos homens, isto é, a forma como cada um se dirige ou se comporta moralmente. Além disso, esses seis poderes, focados na figura do diretor de consciência cristão, funcionam como pressupostos para a realização do próprio ato de conduzir. A originalidade no cristianismo estaria exatamente na ação pastoral que permitiu a formulação da instituição da Igreja e que alavancou a autoridade desses intermediários de forma global, especializada e autônoma: “global (concernente, em princípio, a todos os membros da comunidade), especializada (porque tem objetivos e métodos próprios) e relativamente autônoma (mesmo se está ligada a outras instituições nas quais interfere ou sobre as quais se apoia)”²²².

Por conta dessa relação do pastor com a instituição, é necessário também que se expanda a concepção do *governo dos outros* cristão, para que seja trabalhado, não só os deveres do pastor com o rebanho, mas também as demandas da própria Igreja. A instituição irá se apropriar dos

²²¹ FOUCAULT, 2020d, p.483.

²²² Ibid., p.485.

poderes (trabalhados na seção 2.2.1.), com o intuito de normatizar a prática pastoral e, por consequência, ultrapassar os limites das habilidades atribuídas à tradição do ofício do pastor dos homens. Essa normatização será estabelecida no formato de imperativos de verdade, inseridos no cerne da própria prática pastoral, que terão como principal função a produção de saberes que influenciarão no processo de subjetivação do sujeito cristão. Isto é, os imperativos de saberes são os elementos cruciais para fazer a interseção entre os poderes do pastor e a prática da hermenêutica de si.

2.2.2.1. Imperativo de rigor doutrinal

A suposta função principal do diretor de consciência cristão é a salvação espiritual do seu rebanho²²³. Essa salvação só é possível através do conjunto de verdades estabelecidas pela moral cristã, reunindo textos bíblicos e não-bíblicos. Portanto, para cumprir a sua função, ele deverá ser o intermediário dessas verdades, conduzindo os seus seguidores a adotarem esses conhecimentos, como verdades absolutas. Todavia, o condutor de almas não poderá fazer tal intermediação/condução sem antes ser familiarizado com essas mesmas verdades²²⁴. Isso significa que ele tem que solidificar esses conhecimentos na sua consciência como se fossem inerentes a ele para depois os despejar nos que o rodeiam. Um grande exemplo dessa doutrina estaria na obra *Regra Pastoral*, de Gregório Magno, em que fica claro que “a Verdade se lamenta de não ser por eles conhecida e proclama não reconhecer o primado de quem não a conhece, visto que é certo que quem não conhece as coisas do Senhor, é por ele ignorado”²²⁵. A questão da verdade assume aqui duas diretrizes: i) os diretores de consciência não podem “iluminar” o seu rebanho com as graças da “verdade suprema” sem antes serem eles mesmo “iluminados”; ii) o rebanho precisa estar associado a essa verdade, pois é ela que a une com a figura pastoral. Neste imperativo, podemos fazer uma relação entre a *hermenêutica de si* e o *governo dos outros*, visto que o *rigor doutrinal* só pode ser alcançado caso o próprio condutor das almas realize uma constante auto subjetivação. Melhor dizendo, só é possível para o pastor unir o rebanho perante a divulgação da moral cristã se ele tiver o cuidado de controlar sua formação como sujeito, mantendo-a segundo os parâmetros estabelecidos pela própria doutrina cristã. Caso o diretor de consciência permita que a sua mentalidade seja corrompida pela

²²³ Mt 26, 31; Mc 14, 27.

²²⁴ “O que podemos afirmar é o que estávamos dizendo há pouco, a saber, que eles têm de ter a correta educação, qualquer que seja essa, se pretendem contar com o que os tornará, acima de tudo o mais, brandos entre si e com aqueles dos quais são protetores” (PLATÃO, *República*, III, 416b-c).

²²⁵ GREGÓRIO MAGNO, *Regra Pastoral*, I, cap. I, p.36.

ausência de conhecimentos, pela descrença ou pela crítica desses saberes, o único resultado possível é a corrupção por completo do seu rebanho, resultando em heresias e na dissolução da massa que ele mesmo coordena.

2.2.2.2. Imperativo de ensino

A direção psicagógica da moral cristã tem que ser consolidada na mentalidade do diretor de consciência e de suas ovelhas. Para esse propósito a figura pastoral deverá fazer o movimento de mão dupla ao realizar um *governo de si* e ao aplicar esse governo nos outros. Esse condicionamento mental, no poder pastoral, é realizado através da prática do ensino (*docere*). Esse imperativo aparece no meio pastoral como uma máxima necessária para a atividade pastoral. Todavia, o trabalho do diretor de consciência não será somente o de oferecer o conteúdo espiritual necessário para que o rebanho pratique a boa doutrina, uma vez que é no *ensino* dos outros que ele pratica a sua própria autodidática. É nele que a sua verdade é manifestada no seu formato mais puro: “a verdade se revela a ele no zelo e na caridade de sua palavra”²²⁶. O pastor é também um profeta enquanto aquele que oferece a verdade: uma caridade não só material, mas também espiritual. A verdade aparece aqui como a água que saciará as sedentas ovelhas, que precisam se satisfazer para subsistir: por esse motivo, a água não poderá estar turva, especialmente não por culpa do próprio pastor²²⁷. Dessa forma, o pastor que não cuida e/ou não bebe da verdadeira fonte, será somente uma ovelha desviante (um perigo para o rebanho), como declara Gregório Magno:

Sujar com os pés aquela mesma água significa corromper os estudos de uma santa meditação com má conduta de vida. São, pois, ovelhas que bebem água enturvada pelos pés dos pastores, os fiéis que não seguem as palavras que escutam, mas que imitam somente aquilo que veem, isto é, os exemplos de uma vida depravada. De fato, estes são sedentos de quanto lhes é dito com as palavras, mas depois são pervertidos pelas obras e, então, é como se bebessem Iodo porque as fontes foram poluídas (GREGÓRIO MAGNO, *Regra Pastoral*, I, cap. II, p.37-8).

A figura pastoral não pode então contaminar a “única” verdade, que une os dois lados numa dupla dependência. O *governo dos outros* é estabelecido por essa relação entre o pastor e as suas ovelhas, em que o bom pastoreio surge quando se consegue estabelecer um vínculo com a massa via o exemplo. O ensino primordial deverá surgir da própria figura pastoral no seu modo de existir, na sua conduta moral. É preciso que ele seja a própria expressão da verdade

²²⁶ FOUCAULT, 2020d, p.489.

²²⁷ Ez 34, 18-19.

cristã. O “paradoxo do pastor” surge novamente nessa questão, pois o diretor de consciência cristão tem que instruir o seu rebanho no total, mas também deverá aplicar esse imperativo sabendo que para cada indivíduo é necessário administrar uma didática específica²²⁸. Esse estilo peculiar de ensino pastoral aparece fortemente na obra citada por Foucault de Gregório Magno, *Regra Pastoral*, com cerca de 36 fórmulas de aplicar a catequese. Por fim, o *imperativo de ensino* é formado numa interseção entre o *imperativo doutrinal* (na sua forma), o *prestar contas* (no seu efeito) e o *guiar* (na sua causa).

2.2.2.3. Imperativo do conhecimento dos indivíduos

Este imperativo é provavelmente um dos mais significativos para a questão da verdade do sujeito para Foucault. Pelo próprio nome entendemos que ele ingressa também na problemática da análise específica de toda e qualquer ovelha, em que o diretor de consciência terá que conhecer o rebanho e cada ovelha em particular: ele tem que separar as ovelhas dos cabritos²²⁹. Contudo, esse conhecer vai além do que seria esperado num primeiro momento, pois a verdade no processo de subjetivação do sujeito não é necessariamente algo explícito para o próprio indivíduo sujeito a essa condução. A figura pastoral não terá somente de descobrir o que o seu seguidor está escondendo do resto do rebanho e do próprio diretor de consciência: ele terá que analisar os corações dos fiéis, descobrir as malícias ocultas e conter as faltas graves ao restringir as mais brandas²³⁰.

Dessa forma, o imperativo só se exerce na totalidade quando o condutor de almas vai mais além e procura saber o que o sujeito oculta de si mesmo. Para isso, a figura pastoral terá que assumir duas faces: a carinhosa e a violenta. Primeiramente, o diretor de consciência terá que ser um ponto seguro para todos que o buscam. O pastor das almas será o asilo dos necessitados e deverá abrir os seus braços em forma de acolhimento, comparada com o sentimento de acolhimento e segurança que um filho encontra no colo da mãe²³¹. Somente após desenvolver esse refúgio para os outros é que ele poderá colocar em prática o projeto para obter a verdade escondida da sua ovelha. Nesse momento, ele penetra a essência do indivíduo,

²²⁸ “[...] os espíritos dos auditores são como as cordas de uma cítara, diferentemente esticadas: não podemos tocá-las da mesma maneira; frequentemente são nocivos para alguns procedimentos que são proveitosos para outros: não se pode instruir os homens como as mulheres, os ricos como os pobres, os alegres como os tristes” (FOUCAULT, 2020d, p.490).

²²⁹ Mt 25, 32.

²³⁰ Cf. GREGÓRIO MAGNO, *Regra Pastoral*, II, cap. 10, p.94-101.

²³¹ *Ibid.*, Livro II, cap.5.

desprecauído pela falsa noção de segurança, e “fura a parede”²³² das proteções mentais do indivíduo para espiar por dentro da muralha do seu ser²³³. O diretor de consciência tem que criar um sentimento duplamente familiar (maternal e paternal), para depois se aproveitar dessa maleabilidade, criada por esse mesmo sentimento, a fim de observar os cantos mais escuros da mente do indivíduo. O pastor deverá se apossar das verdades dos sujeitos, sejam elas obtidas de forma voluntária ou involuntária, i.e., conscientemente e inconscientemente a figura pastoral deverá dominar o processo de subjetivação do sujeito – da forma como ele se conhece, é conhecido e se torna objeto de conhecimento²³⁴.

2.2.2.4. Imperativo da prudência

Por conta do número de fiéis (que muitas vezes supera a sua própria capacidade de controlá-los perfeitamente) e da dificuldade de corrigir os erros de suas ovelhas para colocá-las no bom caminho, a figura pastoral precisa de ser prudente com as suas ações enquanto autoridade moral. O ser humano é naturalmente falho e isso inclui, por suposto, o próprio pastor²³⁵. Conseqüentemente, por mais que o diretor de consciência tenha desenvolvido sua *governamentalidade* no seu rebanho, ele não poderá ignorar os acontecimentos internos e externos a essa massa, pois, devido à sua condição natural, a tendência é sempre a errar. Partindo desse preceito ontológico, presente em ambos o pastor e ovelha, o pastor precisa de desenvolver uma filosofia do meio termo. O sacrifício de si, necessário para o condutor de almas, não foi realizado pelo rebanho, i.e., a figura pastoral não pode esperar no seu rebanho o mesmo nível de renúncia e/ou abandono dos bens materiais e das necessidades da carne, que ele mesmo desenvolveu para estabelecer um ascetismo. Os seguidores não devem ser tratados como iguais diante da figura pastoral, por isso ele não poderá ser severo em suas demandas. Do mesmo modo, ele não poderá ser indulgente em relação aos pecados de suas ovelhas, pois é da responsabilidade do pastor o *Prestar contas*. A *prudência* do diretor de consciência estaria na busca pelo equilíbrio entre o perdão e a culpa, mantendo em xeque suas ações e suas palavras, ao mesmo tempo em que desenvolve uma extrema compaixão pelo outro.

²³² Ez 8, 8.

²³³ “Entra e observa as terríveis abominações que eles estão cometendo aqui” (Ez 8, 9).

²³⁴ Essa relação entre o conhecimento e seu papel salvífico é muito interessante na história do cristianismo, visto que, Santo Agostinho, apesar de combater os ideais gnósticos, usou dessa relação para estabelecer um modelo de confissão que se apropria dessa associação. Por esse motivo, Ricoeur (2013) aponta o movimento da anti-gnose agostiniana como uma possível quase-gnose (*quasi-gnose*), por conta da permanência dessa relação tão importante para os gnósticos.

²³⁵ Jr 10, 19.

No final deste capítulo, alcançamos então a fórmula para o *savoir-faire* do pastor: um ofício que lida simultaneamente com a formação do diretor de consciência e com o controle sobre o rebanho. Uma união eternamente instável, tomada por incertezas, fragilidades e paradoxos. A figura pastoral surge desse desconforto e nutre a sua relevância nesse mesmo desequilíbrio. A instabilidade da própria ocupação é uma dupla resposta para justificar a sua presença: i) pois sem ele, as injustiças, os desconfortos e as inconsistências aconteceriam com maior frequência; e ii) somente com a sua mediação, o sujeito poderá não só viver em paz consigo mesmo, nessa instabilidade, mas também com o outro. À vista disso, o pastor tem que ter plena consciência de si e manter uma relação dialética com o outro (tendo compaixão sobre a inferioridade do outro enquanto o culpabiliza pela sua pecaminosa condição). Essa verdadeira essência da figura do pastor está presente na obra de Gregório Magno, quando declara que o pastor:

Por conseguinte, é indispensável que tenha pensamentos puros, uma ação exemplar que convença, a discrição do silêncio, uma palavra útil, uma atenção plena de compaixão para com cada pessoa, uma contemplação que o desapegue da terra mais que todos, uma humildade que faça dele, para as pessoas de bem, um companheiro, um zelo energético pela justiça contra os vícios dos delinquentes, a vontade de nada sacrificar da vida interior pelas ocupações exteriores e de não deixar de prover às necessidades exteriores, com a desculpa de solicitude pela vida interior (GREGÓRIO MAGNO, *Regra Pastoral*, II, cap. I, p.61).

CAPÍTULO 3. O FUNDAMENTO DA GOVERNAMENTALIDADE CRISTÃ: DA OBEDIÊNCIA AO CONTROLE SOCIOCULTURAL

Como vimos no primeiro capítulo, a técnica da *governamentalidade* não é algo criado pelos cristãos, mas tem um antecedente histórico nos antigos em relação às *práticas de si* e no *governo dos outros*. Foucault optou por pesquisar essa técnica na antiguidade, em especial com os neoplatônicos e com os estoicos, antes de pesquisar no cristianismo. Essa genealogia foi necessária para estabelecer a prática nos cristãos como uma condução ética/moral, por meio da diferenciação entre as duas práticas – utilizando obras como o *Górgias* de Platão. Já no segundo capítulo, tratamos da técnica nos próprios cristãos verificando as suas particularidades, quando foi estabelecido que, apesar da técnica ter origem teórica nos antigos, persiste de forma diferente na cristandade. Esses dois momentos foram essenciais para que se pudesse fazer uma relação entre as duas técnicas e descobrir exatamente qual que seria a diferença mais característica presente na *governamentalidade* cristã.

Como o próprio título indica, o que parece ressaltar na prática cristã seria a questão do controle, estabelecida através de uma subjetivação baseada em uma extrema obediência, ou obediência cega. Viu-se que, num tal cenário, é necessário constituir uma massa de sujeitos dispostos a formar uma comunidade e a defender, apesar dessa mesma coletividade resultar na sua opressão ou, em termos kantianos, na sua *minoridade*. Por conta disso, o objetivo deste capítulo será estabelecer o fundamento da técnica cristã no controle do sujeito através da instituição da necessidade da criação de um sujeito obediente. Para fundamentar essa hipótese, analisaremos como o intuito original da *parresía* nos antigos perde seu valor nos cristãos, sendo apontada por Foucault como uma má *parresía* ou *antiparresía*, por conta da inserção do princípio da obediência. Ademais, examinaremos a formação ontológica da obediência nos cristãos, tendo por base Foucault e a sua análise sobre a obediência em Cassiano, por meio da investigação das três características presentes na obediência: humildade, paciência e submissão.

Por fim, faremos uma breve perspectiva sobre a análise de Foucault sobre o cristianismo, apresentado algumas críticas sobre as escolhas bibliográficas e o tipo de análise feito pelo filósofo. Partiremos dessa crítica, para demonstrarmos como essa investigação tem base no que foi feito em fases anteriores de Foucault, na investigação sobre o controle do sujeito, para constatar que esse controle se manifesta de forma heterogênea na *governamentalidade* cristã: como controle sociocultural, entrando a moral e a lei de Deus no rol das considerações como dispositivo.

3.1. A fundamentação da obediência no sujeito cristão: má *parresía*

Tanto a *governamentalidade* pagã, quanto a cristã têm a finalidade de formular um sujeito que se adeque a certos parâmetros. Anteriormente, vimos que a *parresía* passou por um processo de mutação entre a antiguidade e o medievo. Foucault aponta na obra *Górgias* de Platão²³⁶, como essa metamorfose foi crucial para a mudança do critério do processo de subjetivação: a antiguidade tinha como pressuposto moldar um sujeito que, através do desenvolvimento de certas práticas de si, pudesse alcançar uma maneira de viver na qual as questões mundanas e os vícios de caráter não o afetassem mais²³⁷. Dessa forma, o sujeito antigo alcançaria esse estado ao ter acesso a uma *estética de existência* que beirasse à perfeição. Contudo, no cristianismo a perfeição é impossível de ser alcançada, pois somos assombrados pelo pecado original que nos atormenta constantemente o pensamento e nos direciona as ações²³⁸.

Para lidar com essa questão o cristianismo estabeleceu uma característica inovadora nas suas práticas, passando a ser “uma religião da salvação na não-perfeição”²³⁹. Porém, esse ponto oferta duas problemáticas. Primeiramente, Foucault demonstra em *Governo dos vivos* que inicialmente existiria uma dupla resposta a essa questão, a penitência (vigente) e o monaquismo (não vigente), sendo que “a penitência é o que permite manter os efeitos da salvação na não-perfeição da existência”²⁴⁰. Contudo, o monaquismo parece fazer o completo contrário. No monaquismo existe a perspectiva de desenvolver uma vida de perfeição, ou antes, uma vida de aperfeiçoamento, isto é, desenvolver uma forma de vida que possa levar o ser humano a um estado de existência adequado. Um estilo de vida que possa levar o sujeito a viver da forma mais perfeita possível, para que possa alcançar a salvação. É no monaquismo que a filosofia, enquanto maneira de viver, ressurgue dentro do cristianismo na sua forma mais original. Por conta disso, podemos ver claramente uma distinção entre a penitência e o monaquismo, apesar de existirem algumas convergências entre ambos²⁴¹.

²³⁶ Cf. Seção 1.3.

²³⁷ “A prática da filosofia, antes de ser o exercício do comentador de livros, era a criação de um modo de ser. [...] Buscavam um modo de levar sua vida sem o peso de carregar dívidas alheias e disso se tornavam ‘mestres’, quando podiam” (PEREZ, 2007, p.9).

²³⁸ Cf. Seção 2.1.1.

²³⁹ FOUCAULT, 2014b, p.235.

²⁴⁰ Ibid., p.235.

²⁴¹ “Penitência e monaquismo: duas instituições, portanto, paralelas, vizinhas, que vão interferir muito. O monaquismo será, até certo ponto, uma vida de penitência. A própria prática da penitência, ao longo da sua história, tomará emprestados muitos elementos do monaquismo. Mas a meu ver ambos vêm se alojar nesse distanciamento instaurado na história do cristianismo, pela história do cristianismo, entre perfeição e salvação” (Ibid., p.236).

Contudo, no decorrer de *Governo dos vivos*, Foucault demonstra a crença de que o monaquismo foi perdendo seu lugar no meio cristão e nas suas instituições. A justificativa que Foucault oferece para o ocorrido estaria exatamente na perpetuação de uma “vida de perfeição” que estaria em desacordo com a concepção do ser humano e sua relação com Deus²⁴². Resumidamente, Foucault demonstra que a busca da perfeição, no cristianismo, seria considerada como o contrário da salvação. O único ser perfeito existente é Deus. Assim, tentar desenvolver um estilo de vida que tente alcançar a perfeição seria blasfêmia. O ideal de Deus é colocado em patamar muito superior, sendo pecaminoso da parte do mero humano alcançar, ou pensar atingir, tal estágio. Para essa corrente do cristianismo, tal estilo de vida seria a manifestação de um dos pecados capitais, o orgulho. A única maneira de combater a tentação de alcançar a perfeição é estipular uma forma de viver que contemple a aceitação dessa inferioridade. O que parece surgir é a própria questão do determinismo fatídico de uma natureza do ser humano, que formula uma contradição entre tentar salvar o indivíduo dos aspectos dessa natureza e, ao mesmo tempo, manter esse indivíduo na posição inferior no qual se encontra. Podemos fazer aqui uma relação clara entre essa prática e a questão da *minoridade* presente no texto de Kant de 1783²⁴³. O filósofo de Königsberg deixa claro que a *minoridade* do homem não pode ser relacionada como uma questão de natureza humana, pois a responsabilidade de tal estado é do próprio sujeito²⁴⁴. Além disso, Kant declara que, apesar de não ser ideal que a razão privada invada a pública, não se deverá impedir o sujeito de alcançar a *maioridade* – a capacidade “de se servir de seu próprio entendimento sem a tutela de outro”²⁴⁵. Ou seja, a primeira questão que surge no cristianismo vigente (que optou pela prática da penitência) é que a própria religião formula um cárcere em volta da suposta inferioridade/*minoridade* do ser humano, ao dar livre curso a uma situação em que o objetivo dos representantes da religião, os diretores de consciência, é manter os sujeitos nesse estágio.

A segunda questão que surge então seria: já que a presença desse estado é um requisito, qual seria exatamente a ação necessária em relação à formação do sujeito, da subjetivação, a ser realizada para que ele se mantenha na *minoridade*? A resposta parece surgir na maioria dos

²⁴² De acordo com Pinheiro-Jones (2018) a não vigência do monaquismo pode ser relacionada com a formação da igreja no século IV, que via os anacoretas do século passado como cristãos, que, ao tentarem buscar a perfeição, abandonavam não somente os vícios e desvios morais do mundo pagão, como também o próprio mundo cristão ao abandonarem as comunidades. Isso apresentava um risco à autoridade da Igreja, pois, além de se estruturarem de forma independente da Igreja, eles também não se submetiam às ordens episcopais. Porém, eles foram assimilados, posteriormente, em ordens cenobíticas que facilitou a subjugação às ordens da Igreja.

²⁴³ Cf. Introdução.

²⁴⁴ “É a si próprio que se deve atribuir essa *minoridade*, uma vez que ela não resulta da falta de entendimento, mas da falta de resolução e de coragem necessárias para utilizar seu entendimento sem a tutela de outro” (KANT, 2008, p.1).

²⁴⁵ KANT, 2008, p.1.

textos não bíblicos e na própria análise do Foucault, tanto nas aulas proferidas no *Collège de France*, quanto no quarto volume da *História da Sexualidade: a obediência*²⁴⁶. A primeira vez que essa questão surgiu na coletânea de obras foucaultianas aparenta ser na aula do dia 22 de fevereiro de 1978, em *Segurança, Território, População*. A palavra surge na análise do filósofo francês sobre a pastoral cristã, em que oferece uma pequena amostra do que seria feito posteriormente²⁴⁷. Contudo, a argumentação nessas primeiras aulas do ano de 1978 é deveras interessante em relação à questão da obediência cristã – especialmente quando se trata do trajeto trilhado para desenvolver a pastoral cristã. Nas aulas anteriores, como as 25 de janeiro e 1 de fevereiro, Foucault se debruça com riqueza de detalhes, no âmbito da análise do poder, sobre a questão do *súbdito*²⁴⁸. O conceito de *súbdito*, *sujet* em francês, surge na investigação voltada para a questão da soberania (*souveraineté*) que, em Foucault, faz parte do processo de investigação do dilema que perpassou uma grande parte das suas obras: o poder. Foucault divide essa pesquisa em dois sistemas: “o poder como repressão e o poder como soberania”²⁴⁹.

A partir disso, Foucault introduz a relação clássica entre o soberano e o *súbdito*, frequente nas relações intersubjetivas da Idade Média, para poder introduzir uma nova questão que irá se opor ao conceito de soberania: a dominação. As relações de soberania na Idade Média, no Ocidente, eram estabelecidas através de uma constituição jurídica fundamentada em um direito real, via a figura do Rei. Nessas relações, os *súbditos* – a contrapelo do *cidadão* moderno – se encontravam em uma obrigação legal de submeter à vontade de outrem, isto é, os sujeitos eram compelidos a se submeter a vontades externas por um pressuposto jurídico, por uma obrigação legal. Contudo, na aula *Em defesa da sociedade*, Foucault deixa claro que não é esse tipo de relação que pretende analisar. As relações de soberania foram essenciais para estabelecer uma pesquisa sobre o pensamento jurídico ocidental no medievo, mas ele propõe que se analise essas relações de outra forma. O filósofo francês pretende não mais avaliar as relações de

²⁴⁶ Nessa última obra a palavra obediência aparece cerca de 50 vezes, o que demonstra a relevância dessa característica na análise foucaultiana. Além disso, a mesma palavra aparece cerca de 100 vezes na obra *Do Governo dos vivos* e cerca de 40 vezes em *Malfazer, dizer verdadeiro*.

²⁴⁷ Na aula do primeiro semestre de 1980, *Do governo dos vivos*, no dia 19 de março e na obra *As confissões da carne*.

²⁴⁸ No Brasil a grafia comumente utilizada é “súbdito”, porém, aproveitando a grafia dupla do acordo ortográfico da Língua Portuguesa de 1990 (adotado oficialmente em 2009 e obrigatório a partir de 2016), usaremos daqui em diante *súbdito* mantendo o prefixo “sub” (de origem latina *sub*: por baixo), mantendo assim relação mais próxima com o termo em latim, *subditus* (referenciado em *Segurança, Território e População*) e ressaltando o elemento de inferioridade, submissão e obediência que o prefixo “sub” oferece. Dessa forma, a palavra *súbdito* faz referência “aquele que está dependente da vontade de outrem; vassalo (Do lat. *subditu-*, «id»)” (DICIONÁRIO, 2010, p.1492).

²⁴⁹ CASTRO, 2016, p.403.

soberania, mas sim as relações de dominação²⁵⁰. Ao contrário do que acontece na soberania, o *súbdito*, em um contexto de dominação, não se submete porque há uma obrigação legal, mas sim porque existe uma obrigação moral – isto é, há um compromisso que o sujeito estabelece consigo mesmo²⁵¹. Assim, a diferença entre essas relações é que a obediência é algo obrigatório (jurídico) nas relações de soberania, enquanto nas relações de dominação a obediência é algo que tem que ser aceito pelo próprio sujeito (condução ética/moral). Por conta disso, essas novas relações ingressam no horizonte teórico do autor, como Edgardo Castro explica em sua obra, *Vocabulário de Foucault*:

Não se ocupar das *relações de soberania*, mas das *relações de dominação*. Não entender essas últimas como um fato massivo, global, do domínio de um grupo sobre outro, mas em suas formas múltiplas, nas relações recíprocas entre sujeitos [...]. Trata-se de estudar o poder em suas extremidades, em suas formas capilares. [...] A ideia é situar-se desde o ponto de vista dos procedimentos de *sujeição (assujettissement)*. [...] Não é a gênese do soberano o que interessa, mas a constituição dos “sujeitos” (CASTRO, 2016, p.404, grifos do autor).

É nas relações de dominação que Foucault foca no ponto central do seu percurso intelectual, a subjetivação, especialmente na formulada pela pastoral cristã que desenvolve um sujeito obediente através da formação do sujeito-*súbdito*²⁵². Após essa análise, Foucault introduz a questão da pastoral cristã para elaborar como a subjetivação, enquanto concepção de um sujeito obediente (*súbdito*), aparece no formato cristão. No cristianismo a relação de dominação se demonstra na típica relação entre o diretor de consciência e o sujeito cristão, entre pastor e ovelha, no qual a obediência é um fator crucial. Para demonstrar como essa dominação

²⁵⁰ Michel Senellart (2006) aponta que a teoria cristã de governo, a partir de Agostinho e das suas postulações (especialmente sobre a direção de consciência e a formulação do pecado original), passou por uma dinâmica dialética, em que, por um lado, se postulava uma soberania e, por outro, uma dominação.

²⁵¹ É notório declarar que Foucault já antecipava, nas aulas de 1976 e 1978, que o novo tipo de *governamentalidade*, como condução ética, não era algo imposto legalmente no sujeito e sim algo que o próprio indivíduo teria que aceitar no processo da sua subjetivação. Ou seja, algo semelhante ao que acontece no processo de manutenção da *minoridade* em Kant, em que o sujeito somente permanece nesse estado por vontade própria, ou, antes, por falta de força de vontade. Claro que a própria aceitação dessa relação da elaboração do sujeito como *súbdito* dominado, qual uma criança ou um adolescente, submetido ao pátrio poder, ao *paterfamilias*, é algo que é perpetuado através de uma construção sociocultural, na qual o sujeito se vê encaminhado a aceitar essa dominação, ou melhor ainda, esse controle. Contudo, o sujeito sendo dotado de uma capacidade mental suficiente para desenvolver um senso crítico, não deixa de ter responsabilidade por acarretar esse controle.

²⁵² A questão da fundamentação do sujeito via sujeição, submissão e/ou obediência é algo que pode ser analisado via a própria etimologia das palavras sujeito e *súbdito*. Primeiramente, é notório que em francês ambas as palavras têm a mesma grafia *sujet*, como aliás no inglês (*subject*). Além disso, a palavra sujeito origina do latim *subiectus* que significa “Sujeito, submisso, subordinado” (REZENDE; BIANCHET, 2014, p.405), enquanto a palavra *súbdito* origina do latim *súbditus* “1. Posto debaixo. 2. Aproximado. 3. Suposto; ilegítimo, bastardo. Fig. Fingido. Suposto. 4. Subordinado; submetido; sujeito” (VALLE, 2004, p.793). Como podemos observar, tanto sujeito quanto *súbdito* parecem, além de se referenciar uma à outra, se remeter a um estado de obediência, de inferioridade, de uma *minoridade* do indivíduo, o que justifica a análise das relações de dominação, enquanto práticas que formulam sujeitos-*súbditos*.

ocorre, Foucault examinará no cristianismo primitivo o princípio da obediência na prática da *parresía* cristã.

Como visto na terceira seção do primeiro capítulo, a *parresía* cristã não é semelhante à *parresía* antiga (pagã), porém existem, no próprio cristianismo, versões distintas de *parresía*. Na aula de 28 de março de 1984, Foucault traça duas concepções de *parresía*: uma positiva e outra negativa. A primeira está presente nos primórdios do cristianismo e seria futuramente abandonada pela comunidade pastoral cristã. A *parresía* positiva não é mais, como na antiguidade, uma coragem da verdade, na qual o sujeito teria que enfrentar sozinho as adversidades do mundo, divulgando sua verdade e o que deverá ser feito. Essa *parresía* trata-se de uma relação íntima com Deus, em que o sujeito abre seu coração à divindade (aceitando seu amor e sua verdade), produzindo uma transparência da sua alma. Vemos aqui um vínculo de confiança, em uma relação que não é mais horizontal (entre os indivíduos), mas vertical (entre o sujeito e Deus). A *parresía* ocorre aqui na forma como o sujeito tem a coragem de expor sua alma e todos seus defeitos para Deus, formulando um contato com o divino, permitindo que se eleve até o Senhor. O que é procurado nesse movimento é o destemor de abrir o coração e a alma perante o amor divino ofertado, para que se possa alcançar Deus, para o conhecer/apreender²⁵³. Ou seja, deixa de ser, em certo sentido um dizer-verdadeiro, mas uma abertura religiosa da alma que leva o sujeito ao próprio divino via a crença²⁵⁴. Isto significa que o ser humano teria não só a responsabilidade, como também a possibilidade de se elevar a um estatuto além do homem. O sujeito poderia alcançar a salvação através da perfeição ao construir uma relação com Deus. Esse tipo de prática está presente na própria Bíblia, como ocorre no livro de Jó:

Reconcilia-te com ele e faze as pazes. Assim a felicidade te sobrevirá. Aceita de seus lábios a instrução e grava suas sentenças no coração. Se voltas ao Shaddai [Deus Todo-Poderoso], serás restabelecido, se afastas de tua tenda a perfídia. Atira, pois, ao pó os teus lingotes, ao cascalho dos rios o ouro de Ofir. O Shaddai te valerá esses lingotes, montões de prata ele será para ti. Pois, então, *teu deleite será* o Shaddai, e para Deus elevarás a tua face. Quando o suplicares, te ouvirá e só terás de cumprir teus votos. O que decidires vai-se confirmar e sobre teu caminho, vai brilhar a luz (Jó 22, 21-8, grifo nosso).

²⁵³ “Passa-se, vocês estão vendo, da verdade, da *parresía* como não dissimulação à ideia de uma relação em que a alma é elevada a Deus, levada à Sua altura, posta em contato com Ele, e em que ela pode encontrar nisso sua felicidade” (FOUCAULT, 2011a, p.287).

²⁵⁴ “[...] crença vem de *credere* = crer, ter fé e depositar confiança, em algo e em alguém, presente na experiência religiosa e também nos atos intelectuais, levando alguém a acreditar em alguma coisa como verdadeira e autorizando a definição da verdade como a convicção inextirpável dos sujeitos cognoscentes” (DOMINGUES, 2017, p.62-3).

Foucault (2011a), ao analisar essa passagem, declara que quando se traduz o texto hebraico do “teu deleite será”, segundo a versão dos Setenta²⁵⁵, se encontra o verbo *parresiázesthai*. Dessa forma, vemos uma *parresía* que não produz o verdadeiro prazer, felicidade, gozo de forma autônoma ou interna. O prazer/deleite é somente produzido por uma relação que, ao apreender Deus, permite que o sujeito possa alcançar sua satisfação, sua felicidade. Essa matriz de pensamento não prevaleceu na instituição da pastoral cristã, pois essa versão de ascese implica que o indivíduo é capaz de se elevar do estado mundano, isto é, ascender ao encontro de Deus, ao iluminar a própria alma. A *parresía* positiva perdeu seu espaço no cristianismo vigente quando, através da instauração do princípio da obediência, foram introduzidos dois fatores: a exclusividade da *parresía* em Deus e o elemento de decadência no ser humano – fundando o que Foucault nomeia de *parresía* negativa ou *antiparresía*.

A *parresía*, em uma série de textos e análises cristãs, surge como um dom exclusivo de Deus²⁵⁶. Essa exclusividade é acompanhada pelo entendimento de que o ser humano (assombrado pelo pecado original) não poderia nunca se elevar ao ponto de poder conhecer Deus – que representa a própria verdade, segundo os cristãos. Para justificar tal ponto, Foucault retorna à versão dos Setenta, para demonstrar a outra vertente da *parresía* nos *Provérbios* e nos *Salmos*. Nos *Provérbios*, Deus é demonstrado em um movimento *parresiástico*, ao transmitir sabedoria somente pela sua presença²⁵⁷. Já nos *Salmos*, a presença de Deus continua sendo um meio para a sabedoria. Contudo, o homem se encontra na necessidade de implorar por tal: “manifesta-te, Deus Vingador”²⁵⁸. É nesse “manifestar”, segundo a versão dos Setenta, que Foucault encontra novamente o verbo *parresiázesthai*²⁵⁹. Dessa forma, cria-se uma impotência intelectual no próprio indivíduo, que somente poderá alcançar a verdade confiando cegamente em Deus, desenvolvendo um determinismo baseado no próprio vínculo *parresiástico* que é formulado. Nessa matriz, a *parresía* possível aos indivíduos seria somente através da confiança que Ele nos escutará e que tudo o que nós requisitarmos será somente aquilo que Deus quer. Visto que, ao nos submetemos (como sujeito-*súbdito*) à sua vontade, ingressamos na verdade

²⁵⁵ Bíblia dos Setenta ou Septuaginta é a designação dada ao conjunto de textos do Velho Testamento (referentes às escrituras hebraicas) traduzidos para o grego a partir da segunda metade do século III a.C (Cf. OLIVEIRA, 2008).

²⁵⁶ “É o próprio ser de Deus em sua manifestação que é chamado de *parresía*” (FOUCAULT, 2011a, p.287).

²⁵⁷ “A Sabedoria, lá fora, vai clamando, erguendo a voz pelas ruas. Por sobre o tumulto, ela grita; junto às portas, na cidade, proclama” (Pr 1, 20-1).

²⁵⁸ Sl 94, 1.

²⁵⁹ “O termo de *parresía* é empregado aqui, portanto, para designar algo que é evidentemente estranho ao pensamento grego: a onipotência do Todo-Poderoso que se manifesta, que tem de se manifestar, se manifestar em Sua Bondade e em Sua sabedoria, que tem de se manifestar também em Sua cólera contra os injustos, os arrogantes e os soberbos” (FOUCAULT, 2011a, p.288).

divina e, por consequência, no caminho correto em que as nossas vontades serão as da própria divindade. Isto é, segundo Foucault:

[A] prece ou a vontade do homem nada mais é que a duplicação ou a remissão a Deus da Sua própria vontade. Princípio de obediência. É nessa circularidade, da crença em Deus e da certeza de ter a vida eterna, por um lado, e de um pedido que se endereça a Deus e nada mais é que a própria vontade de Deus, por outro, que se ancora a *parresía*. A *parresía* é a confiança em que Deus escutará os que são cristãos e que, como tais, tendo fé Nele, não Lhe pedem nada além do que é conforme à Sua vontade (FOUCAULT, 2011a, p.289).

O que vemos aqui é que apesar da questão da confiança em Deus ser essencial para ambas as *parresías* (positiva e negativa), o modo como essa confiança é obtida não é semelhante. Enquanto na positiva o indivíduo teria que traçar de forma independente um trajeto para obter essa confiança, que implicaria também uma proximidade com Deus, já na negativa, o sujeito, ao não ter mais contato com Ele, teria que confiar cegamente nessa figura seguindo as orientações de outrem, seus representantes. O sujeito, nessa *parresía* negativa, não se encontra mais então em uma relação de pura confiança com a divindade, mas em uma nova relação que será alicerçada no temor à divindade, desenvolvendo a necessidade de obedecer não somente às suas supostas vontades, mas também às vontades daqueles que O representam. Com essa nova *parresía* negativa, ou *antiparresía*, ao mesmo tempo que se encontra em uma posição de desconfiança de si mesmo, o sujeito não pode tampouco alcançar a verdade de Deus e, conseqüentemente, a própria salvação. Caso queira ser salvo terá que buscar um intermediário, que assumirá o papel de diretor de consciência, exigindo em troca a obediência do sujeito²⁶⁰.

De certa forma, a confiança permaneceu em ambos os momentos da *parresía*. Na positiva, o sujeito tinha plena confiança na sua própria capacidade de alcançar a salvação, enquanto na negativa o sujeito agora tinha a plena confiança de que ele certamente irá falhar por conta própria, devido ao pecado determinista presente em sua alma. Por conta disso, a *parresía* não é mais cuidado de si, mas sim negligência para si. A *parresía* positiva surge então no cristianismo como uma falta de respeito ao outro pela sua soberba ao pretender alcançar uma *estética de existência* de forma autônoma – impedindo a presença do intermediário, do diretor de consciência, ao eliminar o princípio da obediência. A *parresía* negativa passaria então a

²⁶⁰ “Ele não pode crer, não pode imaginar, não pode ter a arrogância de pensar, que é capaz de realizar, por si próprio, sua salvação e encontrar o caminho de abertura a Deus. Ele deve ser, para si mesmo, um objeto de desconfiança. Ele deve ser objeto de uma vigilância ativa, escrupulosa, desconfiada. Por si mesmo e em si mesmo, não pode encontrar outra coisa senão o mal, e será somente pela renúncia a si e a aplicação desse princípio geral de obediência que o homem poderá realizar sua salvação” (Ibid, p.293).

perder dois fatores importantes para o dizer-verdadeiro: a coragem e a verdade. O sujeito, ao se submeter à vontade de outro, perde a relação com sua própria verdade. Apesar de na confissão ser necessário expressar todo e qualquer pensamento, não é necessária uma coragem na sua fala, uma vez que todas as incertezas e adversidades na vida do sujeito serão respondidas com crenças inabaláveis do pastor cristão. Dessa forma, o indivíduo além de ter a segurança de falar em privado, com a certeza de que o que for dito não será compartilhado com outras pessoas, ele também terá à sua disposição uma variedade de respostas confortáveis que o manterão sob controle, não sendo mais fundamental lidar com sua própria verdade²⁶¹. Destarte, o sujeito não precisa mais ser nem corajoso na sua fala, nem estabelecer uma verdade de si, pois já existe um leque de “verdades” disponíveis que substituirão a própria essência da verdade no sujeito²⁶². Por essa razão:

A coragem da verdade é inalcançável para o sujeito anti-parresíastes, pois a coragem implica assumir os riscos que falar francamente fixa e o anti-parresíastes acovarda-se protegido por sua redoma de certezas inabaláveis e pela segurança da submissão ao discurso do outro. O sujeito anti-parresíastes cria peripécias para provar a si mesmo que a covardia de seu discurso é por auto preservação; a covardia não oferece riscos, é confortável, segura e previsível (ALMEIDA, 2023, p.91).

Assim, chegamos à conclusão de que a inversão de valores na *parresía* foi o que possibilitou a fundamentação da presença da própria figura pastoral (reforçando tanto os poderes do pastor, quanto os imperativos práticos), pois ela só poderia ser sustentada enquanto autoridade religiosa reforçada pelo princípio da obediência. Ou seja, o poder pastoral teria então a possibilidade de governar livremente os sujeitos por conta desse mesmo princípio, em que: “Agora, na obediência cristã, não existe fim. Qual a finalidade da obediência cristã? A própria obediência. Obedecemos simplesmente para sermos obedientes, para alcançarmos um estado de obediência”²⁶³. Esse estado é algo inovador na história dos processos de subjetivação e, portanto, deverá ser analisado.

²⁶¹ Cassiano, quando fala do caso do abade Nesteros (*Conferências*, XIV), aponta que a verdade não provém de si mesmo, mas sim de uma verdade examinada diariamente, criada por Deus que, por conta de conhecer melhor nossos fortes, nossas falhas e as condições gerais do ser humano, oferece uma verdade superior àquela de cunho pessoal.

²⁶² “Onde há obediência, não pode haver *parresía*” (FOUCAULT, 2011a, p.295).

²⁶³ FOUCAULT, 2007, p.177, tradução nossa. No original: “Now in Christian obedience, there is no end, for what does Christian obedience lead to? It leads quite simply to obedience. One obeys in order to be obedient, in order to arrive at a state of obedience”.

3.2. A direção das almas em João Cassiano e a formulação da obediência: humildade, paciência e submissão

A obediência é um elemento comum nas práticas pastorais, presentes em textos não-bíblicos, sempre atrelada à prática da *governamentalidade* cristã. Seja em *Le pastoral* de Gregório Magno, seja em *De paenitentia* de Tertuliano, seja em *Huit catéchèses baptismales*, de João Crisóstomo, a necessidade da obediência é demonstrada como crucial para as práticas pastorais. Apesar da grande quantidade de referências sobre o princípio da obediência, a que aparenta ter mais enfoque, ou lastro, no estudo feito por Foucault é João Cassiano, especialmente nas obras *Instituições cenobíticas*²⁶⁴ e em *Conferências*. A origem de João Cassiano, assim como de vários autores da época, é incerta. Nas diversas bibliografias é apontado que ele nasceu por volta de 360 na região de Dobrudscha, atual Romênia, a partir das quais sabemos que, apesar de ter sido batizado com o nome de João, foi identificado como *Cassianus* por historiadores na antiguidade, em uma possível alusão à posição geográfica de sua terra natal²⁶⁵. Stewart (1998) afirma que, apesar de Cassiano não ter passado para a história como o fundador do mosteiro ocidental (nem como figura essencial para a formação de monges), o teólogo foi essencial para o monaquismo, ressaltando, no entanto, que as suas propostas só seriam consideradas e aproveitadas cerca de um século depois de sua morte em obras importantes como a *Regra do Mestre* e a *Regra de São Bento*²⁶⁶. Dessa forma, Stewart e Foucault vêem Cassiano como um autor fundamental para entender o monaquismo, não somente enquanto corrente, mas nas formas como foi apropriado pela Igreja como inspiração para desenvolver uma maneira de viver cristã. Dessa forma, utilizaremos Cassiano como referência principal para analisarmos a *governamentalidade* cristã em Foucault, partindo de três características fundamentais na obra do teólogo: 1) a relação com a tradição antiga; 2) os fundamentos da direção no modelo monástico; e a 3) fundamentação da obediência.

²⁶⁴ Obra que apresenta as regras de vestuário (Inst. 1), tipos de dieta alimentar (Inst.2), formatos de orações/trabalhos a serem realizados (Inst. 3), o tipo de formação do sujeito que deseja ingressar no monastério (Inst.4) e os vícios a serem evitados (Inst. 5-12).

²⁶⁵ Na introdução (2015) à obra *Instituições cenobíticas* feita pelo monge beneditino Dom Justino de Almeida Bueno, da Abadia de Nossa Senhora de Monserrate, no Rio de Janeiro, segue a tradição mais corrente sobre a origem de Cassiano, partindo de Genádio e da sua obra *De viris Illustribus* ao dizer “*Cassianus natione scythia*”, fazendo referência à província romana de *Scythia minor* (Dobrudscha). Porém, é apontado que, através de alguns trechos das *Instituições* e das *Conferências*, é possível que Cassiano seja na verdade gaulês. Contudo, seguiremos com a versão mais vigente da sua origem, tomando como referência principal a obra de Columba Stewart, *Cassian the monk* (1998).

²⁶⁶ É interessante reportar que a influência de Cassiano sobre São Bento é deveras importante, ao ponto de ser diretamente reconhecido pelo autor na própria regra beneditina.

Na décima quarta conferência (*Conferências*, XIV, 12), Cassiano aponta que teve condições de estudar a literatura clássica (poemas, fábulas e relatos de combate), o que nos permite intuir que ele teve contato com a cultura antiga pagã. Porém, esse contato aparenta ir além da literatura, abrangendo também a filosofia antiga. Pinheiro-Jones (2018) consigna que João Cassiano pode ser considerado como um autor limítrofe entre a filosofia antiga e a medieval. Ao desenvolver sobre a filosofia de Cassiano e a concepção do monaquismo, Pinheiro-Jones salienta que a filosofia monástica do teólogo se apresenta enquanto um modo de vida, que se assemelha ao praticado no período helenístico, especialmente nos estoicos²⁶⁷. Para a autora, o monaquismo de Cassiano, desenvolve práticas espirituais que, em semelhança com os estoicos, postulam um *cuidado de si* através da constante vigilância e exames de consciência, além de regras e métodos, escritos de forma breve e resumida²⁶⁸, para ofertar aos monges ocidentais uma estrutura pedagógica capaz de reter esses ensinamentos e estipular normas de vida. Esse tipo de filosofia é fundamental para a conquista do autocontrole, em que o sujeito não seria mais influenciado pelos acontecimentos mundanos e seria capaz de adquirir a apatia (*apatheia*)²⁶⁹. Ao desenvolver sobre as práticas monásticas feitas em solidão, Cassiano prioriza a *anacorese*, prática de origem grega, que nos cristãos dará lugar à fórmula básica de “abdicar do mundo”, isto é, de se afastar das tentações mundanas mediante um conjunto de como práticas ascéticas, as quais passariam a ser feitas em comunidade, nos mosteiros (*in cenobiis*). Além disso, outra semelhança da filosofia de Cassiano com a tradição antiga é o tipo de qualificação do diretor de consciência. Na *governamentalidade* pagã, não é necessário que o diretor de consciência seja dotado de competência teórica, mas sim de um conhecimento prático, em que ela pode ser “uma experiência, ou uma sabedoria particular, ou uma espécie de sinal divino: o θεῖος ἀνὴρ²⁷⁰ [theios aner/homem divino] é aquele que é capaz de nos guiar,

²⁶⁷ É notório mencionar que a principal referência nos estoicos, utilizada pela historiadora, é Epicteto, em que ela compara a ação exegética do estoico com a os anacoretas cristãos, no ato de se retirar do mundo para depositar a sua atenção nas questões da interioridade (PINHEIRO-JONES, 2018). Essa referência é bastante interessante, uma vez que Epicteto foi um dos filósofos estoicos prediletos de Foucault, em que, segundo relatos, o filósofo francês chegou a passar seus últimos momentos de vida com a obra do autor do lado da cabeceira.

²⁶⁸ Cf. Seção 1.1.

²⁶⁹ “A assimilação da filosofia antiga ao monaquismo permitiria a preservação de noções helênicas, sobretudo estoicas, tais como a tranquilidade da alma, o domínio de si, a atenção consigo mesmo, a busca constante da eliminação das paixões e o controle dos pensamentos” (PINHEIRO-JONES, 2018, p.151).

²⁷⁰ Esse conceito pode ser encontrado no livro de J-P Vernant onde ele explicita essa denominação como: “Ce sont des hommes divins, des *théoiándres*, qui de leur vivant s’élèvent de la condition mortelle jusqu’au statut d’êtres impérissables. [...] ces personnages vont jouer, dans des périodes de crise, aux VII^e et VI^e siècles, un rôle comparable à celui de nomothètes, de législateurs comme Solon, pour purifier les communautés de leurs souillures, apaiser les séditions, arbitrer les conflits, promulguer des règlements institutionnels et religieux” (VERNANT, 1996, p.218). Além disso, Foucault utilizou desse termo na aula de 6 de janeiro de 1971, denominada de *Aulas sobre a vontade de saber*, onde diz: “Está certo que o filósofo não é mais o θεῖος ἀνὴρ de que falava Hesíodo e que de pleno direito dizia o que é preciso (o que é preciso = o verdadeiro e o justo como um todo); mas também não é o homem da ἀγών [ágon] retórica e política” (FOUCAULT, 2014a, p.34, [12]).

porque ele é θεῖος ἀνὴρ²⁷¹, destacando aqui que Foucault não faz referência a um homem divino por natureza, mas a um homem com uma maneira de viver “superior”. Deste modo, Cassiano recorria não à formulação de uma autoridade através da sua formação intelectual, mas pela experiência e pelas vivências que os anciões poderiam fornecer aos seus discípulos, ressaltando não a importância da eloquência no ato da direção, mas a relevância de praticar o que é divulgado pelos anciões²⁷².

Ao analisarmos a estrutura de direção das almas em Cassiano, podemos notar diversos elementos ressaltados por Foucault, como essenciais para a prática cristã. Como falamos na seção passada, o monaquismo tem o objetivo de desenvolver uma vida de aperfeiçoamento que possibilitaria a salvação, no qual Cassiano surge com um modelo próprio de instituições monásticas, influenciado pelo monaquismo oriental, para instalar no ocidente uma filosofia para desenvolver nos sujeitos “a vida simples dos santos”²⁷³. Também vimos que se trata de uma maneira de viver que postula práticas de existência que buscam desenvolver a perfeição no indivíduo disposto a ser contemplado pela verdade divina. Cassiano trata dessa filosofia como uma: “ciência prática, isto é, a ética, sem a qual a pureza da contemplação estaria fora de alcance, porque ela não virá através da doutrina dos mestres, mas só será concedida aos que se tornarem perfeitos pela eficácia de sua própria conduta, como uma espécie de recompensa por nossa fadiga e nosso empenho”²⁷⁴. Dessa forma, podemos ver que a *governamentalidade* em Cassiano se trata de uma ciência prática²⁷⁵ enquanto formação de uma conduta moral/ética que tem como principal função estabelecer no sujeito uma conduta ética, que possibilite o sujeito a ser moralmente capaz de lidar com as questões mundanas (através da leitura das Escrituras e do exercício das práticas espirituais). Essa concepção da *governamentalidade* cristã, como

²⁷¹ FOUCAULT, 2014b, p.242.

²⁷² Foucault também aponta essa semelhança com a direção dos antigos quando declara que: “desde Sócrates, sabe-se muito bem que para dirigir e para guiar alguém não se necessita de conhecimentos, no sentido teórico, especulativo, no sentido de aptidões propriamente ditas” (FOUCAULT, 2014b, p.244).

²⁷³ CASSIANO, *Instituições*, Prefácio, §3.

²⁷⁴ CASSIANO, *Conferências*, XIV, 9.

²⁷⁵ Ao usar do termo ciência prática, Cassiano faz referência à classificação das ciências propostas por Aristóteles. Porém, existem certas divergências em relação à estrutura de Aristóteles. Primeiramente, as ciências no filósofo grego são divididas em três: teóricas, práticas e produtivas. Cassiano não faz referência às ciências produtivas e quando trata das teóricas (fazendo referência ao termo em Aristóteles, *theoretika*), não usa delas como uma ciência que tem como função a concepção de uma teoria, mas como um exercício de contemplação da vida, visando analisar sobre a imutabilidade das coisas e do estabelecimento de uma *apatheia* (fazendo uma clara referência à filosofia estoica). Além disso, Cassiano também diverge de Aristóteles no sentido de que, quando discursa sobre a ciência prática, ele não utiliza da divisão aristotélica entre Ética e Política, fazendo somente referência à Ética. Ele o faz, excluindo a política das ciências práticas e da própria prática de direção cristã, ao sugerir que ele não manteve a proposta de Aristóteles, mas trata de buscar outros alinhamentos (PINHEIRO-JONES, 2018).

condução ética, é essencial não só para entender a concepção da filosofia de Cassiano, mas a própria formulação da *governamentalidade* cristã em Foucault²⁷⁶.

Apesar de Cassiano apresentar certa familiaridade com os estoicos, ele também introduziu inovações no formato da direção de consciência. Ao se apropriar do *cuidado de si* estoico, ele manteve os exercícios espirituais como a abstinência, a leitura, a meditação, entre outros, necessários para a formação do conhecimento de si (imprescindível para o estabelecimento de um *cuidado de si*). Porém, esse tipo de conhecimento não era necessariamente para a análise das fraquezas do sujeito, como nos estoicos, mas para a análise sobre a própria decadência presente no sujeito – em reconhecimento do pecado original que deturpa as ações do indivíduo²⁷⁷. Foucault aponta que essa transição dos exercícios espirituais foi possível pelas obras de Cassiano, que apontavam uma diferença entre o conhecimento de si entre as duas correntes, que buscavam traços internos distintos:

Pois bem, [traços] de minhas faltas, de minhas fraquezas, para os estoicos; traços de minha queda, para os cristãos, e também para eles traços da presença, não de Deus, mas do Outro, do Diabo. E essa decifração de si como tecido de movimentos, movimentos do pensamento e do coração que trazem a marca do mal, e que são talvez insinuados em nós pela presença vizinha ou mesmo interior do Diabo, é essencialmente nisso que consistiram os exercícios de conhecimento de si que a espiritualidade cristã desenvolverá em função, a partir e segundo o modelo da velha suspeita estoica em relação a si mesmo (FOUCAULT, 2010a, p.379).

A concepção do primado ontológico do pecado original é essencial para a mudança crítica do *cuidado de si* antigo, para a *hermenêutica de si*²⁷⁸, na qual Cassiano defende que o sujeito é incapaz de dominar, de forma autônoma, a si mesmo. A referida dominação poderia ser realizada de forma autônoma por seres divinos e por espíritos malignos sobre os indivíduos que estariam sujeitos a essa dominação²⁷⁹. Por consequência, Cassiano desenvolveu um estilo de filosofia que permitiu fortalecer um argumento de autoridade em volta do diretor de consciência, sustentando não somente as práticas de submissão à figura pastoral, mas também a necessidade perpétua da *governamentalidade*²⁸⁰. A necessidade de direção era uma base para todos os autores cristãos da época, além de ser referida várias vezes na própria *Bíblia*,

²⁷⁶ Cf. Seção 1.2.

²⁷⁷ Cf. Seção 2.1.1.

²⁷⁸ Cf. Seção 2.1.2.

²⁷⁹ CASSIANO, *Conferências*, VIII, 14.

²⁸⁰ Pinheiro-Jones (2018) afirma que foi João Cassiano e não Agostinho quem foi capaz de vincular o argumento de autoridade com a tradição cristã, ao colocar a autoridade como ponto central da prática da conduta cristã. Essa concepção se assemelha, até certo ponto, com a indicação de Foucault sobre o criador da concepção do pecado original vigente, trocando Agostinho (reconhecido de forma geral pelos teólogos) por Tertuliano (Cf. Seção 2.1.1).

especialmente nos *Provérbios*²⁸¹. Contudo essa direção só pode ser alcançada após o sujeito passar por três momentos essenciais. O primeiro estágio seria o processo de inferiorização do sujeito. No quarto livro das *Instituições*, aquele que desejaria ingressar no mosteiro deveria passar cerca de dez dias na frente do mosteiro sendo “intencionalmente repellido e desprezado por todos, como se quisesse entrar no mosteiro por necessidade e não por motivo religioso. Cobrem-no, inclusive, com inumeráveis injúrias e repreensões”²⁸². Somente após esses dez dias de pura humilhação e menosprezo ele poderia ingressar no mosteiro – isto é, o sujeito tem que se provar enquanto inferior, desenvolvendo uma praxe mental que o mantém na *minoridade*. Contudo, o ingresso no mosteiro não ocorre de forma integral. No segundo estágio, o sujeito deverá passar geralmente um ano habitando somente na entrada do mosteiro, na mesma localização onde se acomodavam os forasteiros e os hóspedes²⁸³. Por fim, ao ingressar no mosteiro o indivíduo se submeterá à vontade de um monge ancião que terá que o instruir, governar e dirigir²⁸⁴. Ao analisarmos os três estágios vê-se que esse processo não passa de um teste (*experimentum*) de persistência. Primeiramente, é posta à prova a paciência (*patientia*) do indivíduo. Ao submeter-se às diversas injúrias, prova-se o alcance da capacidade de aceitação da autoridade e dos desejos, ou seja, prova-se a sua submissão (*subjectio*) e, simultaneamente, a humildade (*humilitas*) que permite se rebaixar à autoridade.

Em relação às práticas do *governo dos outros*, também vemos presente a concretização dos poderes do diretor de consciência, apontados por Foucault no anexo II, de *As confissões da carne*²⁸⁵. Na estrutura da direção de consciência em Cassiano, podemos indicar: a capacidade de *reunir* os indivíduos no monastério; a definição e a relevância de *guiar* aquele que deseja ser iluminado (através da limitação do livre arbítrio)²⁸⁶; a importância de *nutrir* o outro “ganhando com as suas próprias mãos o alimento cotidiano tanto para si mesmo quanto para os hóspedes”²⁸⁷; o cuidado perante a conduta do outro, que permite *velar* pela condição espiritual

²⁸¹ Pr 1, 1-7.

²⁸² CASSIANO, *Instituições*, 4, 3.

²⁸³ Na verdade, esse segundo estágio parece ser uma exigência somente de Cassiano: “Ela não corresponde à prática dos mosteiros pacomianos e não será assumida por Bento em sua *Regra*” (FOUCAULT, 2014b, p.255, n.52).

²⁸⁴ Partindo da implementação do primado ontológico do pecado original nas práticas cristãs, é necessário denotar que essa direção não é somente necessária nos discípulos, mas também nos próprios diretores de consciência, seguindo dessa forma o imperativo de ensino (Cf. Seção 2.2.2.2.). Sobre essa questão, Cassiano deixa claro que: “Saber governar bem os outros ou deixar-se governar, dizem eles, é próprio do sábio. Afirmam ser este o dom mais sublime e graça do Espírito Santo, pois ninguém pode estabelecer preceitos salutares para os seus subordinados senão aquele que primeiramente tiver sido instruído em todas as disciplinas das virtudes” (CASSIANO, *Instituições*, 2, 3).

²⁸⁵ Cf. Seção 2.2.1.

²⁸⁶ CASSIANO, *Conferências*, XIII, 18.

²⁸⁷ CASSIANO, *Instituições*, 2, 3.

do indivíduo²⁸⁸; o princípio da salvação que pressupõe, nomeadamente, expelir do nosso entorno tudo que possa contaminar o caminho à perfeição²⁸⁹; e a atenção necessária para que o diretor de consciência possa *prestar contas* de forma a não comprometer nem o monastério, nem os indivíduos da comunidade, como acontece no caso de Nestorius²⁹⁰. Além disso, os imperativos práticos²⁹¹ também estão presentes ao longo da obra de Cassiano, mais especificamente o imperativo de *ensino* (que deverá ser praticado pelo controle da conduta dos sujeitos) e o da *prudência* (na sabedoria para lidar com os sentimentos pessoais do diretor de consciência, que não pode exagerar na reação em casos que o irrite)²⁹².

Por fim, temos a terceira característica (e talvez a mais importante): a fundamentação da obediência. O estudo feito por Foucault em relação à obediência em Cassiano já estava presente na primeira vez que o filósofo se referiu à *governamentalidade* cristã, em *Segurança, Território, População*, dois anos depois no curso *Do governo dos vivos* e, por fim, em *As confissões da carne*²⁹³. Nessa análise a obediência se apresenta como o elemento essencial para a *governamentalidade* cristã, tanto em Cassiano quanto em Foucault. No governo de si, a obediência é o elemento que fará que a *exomologese* perca seu lugar para a *exagoreusis*. Em Cassiano, a *exomologese* ainda era a prática corrente, na qual o batismo “seria capaz de restaurar a liberdade perdida no momento da queda e, com isso, devolvia-se ao homem a capacidade de se governar e, com isso, governar aos demais”²⁹⁴. Porém, com a introdução da obrigação de um “dizer verdadeiro” nas práticas monásticas por Cassiano, Foucault aponta o teólogo como o principal responsável por essa mudança.

Já no governo dos outros, o princípio da obediência está presente principalmente no processo pedagógico, na luta contra as vontades pessoais²⁹⁵. A fórmula que Cassiano encontra para combater essas vontades é na elaboração de um regime em que o diretor de consciência terá que dar constantemente ordens ao sujeito em processo de subjetivação. Ordens contrárias às vontades do discípulo, visando-o mudar por completo até se adequar ao projeto mental da

²⁸⁸ CASSIANO, *Conferências*, XXIII, 17.

²⁸⁹ CASSIANO, *Conferências*, I, 20.

²⁹⁰ Cf. CASSIEN, 1999.

²⁹¹ Cf. Seção 2.2.2.

²⁹² CASSIANO, *Conferências*, XVI, 27.

²⁹³ Ao longo dessa obra, as *Instituições cenobíticas* de Cassiano foram referenciadas 21 vezes: em particular na quarta seção do primeiro capítulo, “A arte das artes”, na terceira seção do segundo capítulo, “Virgindade e conhecimento de si” e no Anexo II. A localização dessas citações é interessante de ser relatada, pois demonstra exatamente como Cassiano foi uma base importante no estudo das práticas pastorais, tanto no *governo dos outros* (no primeiro capítulo) quanto no *cuidado de si* (no capítulo II e no Anexo II). Além disso, é necessário relatar que a obra *Conferências* foi, também, bastante referenciada.

²⁹⁴ PINHEIRO-JONES, 2018, p.165.

²⁹⁵ “A solicitude e o objeto principal de sua doutrina pela qual o jovem será capaz de se elevar aos mais altos cumes da perfeição é, antes de tudo, ensinar-lhe a vencer suas vontades” (CASSIANO, *Instituições*, 4, 8).

figura pastoral. É nesse momento chave que Foucault vê novamente a presença do princípio da obediência, em especial na sentença de Cassiano ao afirmar que: “ensinam-lhes a não ocultar, por falsa vergonha, quaisquer pensamentos que lhes corra o coração, mas a manifestá-los ao seu ancião assim que aparecerem e, também, a não confiarem em seu próprio discernimento apoiados no que estes pensamentos sugerem [...]”²⁹⁶. A partir dessa concepção Foucault chega no ponto que seria o objetivo do curso de 1980, em analisar a direção cristã como uma dupla obediência: obedecer em tudo e ser obrigado a dizer tudo sobre si. Segundo o filósofo:

Dizer de tudo de si mesmo, não ocultar nada, não querer nada para si mesmo, obedecer em tudo; a junção desses dois princípios está, a meu ver, no próprio cerne, não apenas da instituição monástica cristã, mas de toda uma série de práticas, de dispositivos que vão enformar o que constitui a subjetividade cristã e, por conseguinte, a subjetividade ocidental. Obedecer e dizer, obedecer exaustivamente e exaustivamente dizer o que somos, estar sob a vontade do outro e fazer percorrer pelo discurso todos os segredos da sua alma, fazer que os segredos da sua alma venham à luz e que, nessa ascensão à luz dos segredos da alma, a obediência ao outro seja total, exaustiva e perfeita; temos aí um dispositivo que é absolutamente fundamental, uma relação bastante específica entre o sujeito, o outro, a vontade, a enunciação (FOUCAULT, 2014b, p.241-2).

A obediência não se torna mais em um instrumento temporário para adquirir uma *estética de existência*, como acontecia na direção nos antigos, a saber, a vida bela, como inflexão da vida boa aristotélica da ética das virtudes. Como a obediência acompanha o processo de direção e ela não tem um fim, a obediência não passa a ser limitada, mas sim ilimitada na subjetivação do sujeito cristão. Por conta disso, Foucault chega à conclusão de que a obediência não é algo passageiro, em que o sujeito poderia deixar de ser obediente, mas que é “um estado no qual você deve se encontrar até o fim da vida e ante qualquer um”²⁹⁷. Vemos então um processo de condução mental que desenvolve um argumento de autoridade da forma mais pura possível, na ausência de valores, ordem e qualidades. Trata-se de uma autoridade que é avaliada fora da racionalidade e do pensamento crítico e que é sustentada somente por uma coisa, a obediência. O sujeito cristão não deverá pensar na ordem, ou avaliar o diretor de consciência: todos os comandos provenientes do condutor das almas deverão ter somente uma resposta, obedecer. Assim, diferente das direções antecedentes, vemos na direção cristã surgir uma conotação nova, em que toda ordem, por mais irracional, injusta ou até imoral que seja, será cumprida pelo simples fato de ser uma ordem. É nesse tipo de relação que será formulado a principal característica que perpassa toda a direção cristã. Essa característica será a obediência

²⁹⁶ CASSIANO, *Instituições*, 4, 9.

²⁹⁷ FOUCAULT, 2014b, p.244.

enquanto estado perpétuo na condução das almas. Foucault assim expõe, ao questionar a sua utilidade:

Mas útil em quê? O que deve produzir essa obediência? Por que é necessário e por que basta que sejam dadas ordens, por mais absurdas que se possa imaginá-las, e que elas sejam cumpridas e obedecidas para que haja uma utilidade na relação de direção? O que a obediência produz? Não é difícil: a obediência produz a obediência. Quer dizer que, se devemos obedecer – e está aí a grande diferença –, não é por um objetivo posto no exterior, não é, como no caso da direção antiga, para recobrar a saúde ou para atingir um estado de felicidade ou para superar uma dor ou uma tristeza. Você obedece para poder ser obediente, para produzir um estado de obediência, um estado de obediência tão permanente e definitivo que subsiste mesmo quando não há ninguém precisamente a quem obedecer e mesmo antes que alguém tenha formulado uma ordem. Devemos estar em estado de obediência (FOUCAULT, 2014b, p.245).

É interessante notar que a relação de obediência, enquanto estado, ocorre de tal forma que parece até substituir a própria direção. A obediência não é mais uma forma de reagir a uma norma e não é mais a resposta ao diretor de consciência. É simplesmente uma maneira de ser, uma maneira de viver em que a obediência existe previamente a qualquer ordem/comando, de forma que esse estado mental do sujeito obediente existe independentemente da própria relação com o outro. Ou seja, antes mesmo do processo de direção começar, o próprio sujeito já estaria em um estado de obediência, sendo que a direção somente faria que a obediência perpetuasse. Como essa característica é o elemento essencial na direção cristã, é preciso avaliar não só como ela é obtida, mas como a caracterizar. Para tal, Foucault parte do próprio Cassiano para dividir a obediência em três características – elas foram citadas anteriormente e serão retomadas neste momento para que possam ser analisadas detalhadamente. As três características que Cassiano utiliza para pormenorizar a obediência são: a humildade, a paciência e a submissão²⁹⁸.

3.2.1. Humildade (*humilitas*)

A humildade (*humilitas*), de um modo geral, é interpretada como a qualidade de agir de forma simplista. O sujeito humilde seria aquele que, independentemente da sua posição, das suas posses ou de certas qualidades (como o intelecto), reconhece seus próprios defeitos e limitações e se comporta com uma simplicidade. O indivíduo humilde agiria então, em uma ausência de orgulho, demonstrando respeito e dignidade aos restantes de forma imparcial. Essa

²⁹⁸ Foucault discutiu sobre as três características da obediência utilizando duas ordens diferentes. Em *Do governo dos vivos* (1980) utilizou a ordem: submissão, paciência e humildade. Já em *Malfazer, dizer verdadeiro* (1981) a ordem foi: humildade, paciência e submissão. Decidiu se utilizar a ordem da aula de 1981 pois aparenta ser uma atualização do que foi feito no ano anterior.

humildade, de uma forma positiva, pode fazer que tenhamos um pensamento crítico sobre nossas próprias aptidões e resultar na aceitação das nossas limitações, ou até mesmo, na percepção do que deve ser melhorado em nós mesmos. Contudo, esse tipo de humildade não aparenta ser aquela concebida pelos cristãos, particularmente em Cassiano. Nas *Instituições* o teólogo declara que os sinais que identificam a humildade são: a mortificação da própria vontade, não ocultar nada ao seu ancião, não usar do seu próprio discernimento, praticar constantemente a obediência e a paciência, não se afligir e responder às injúrias de outros, não desacatar as regras comuns, se contentar com um estilo de vida indigno e acreditar ser inferior a todos²⁹⁹. Já nas *Conferências* a humildade aparece em um formato de prova perante o outro:

E a primeira prova dessa humildade consiste em submeter ao exame dos antigos todos os nossos pensamentos e ações, de tal maneira que nada confiemos ao nosso próprio julgamento, mas, em todas as coisas, acatemos suas decisões e conheçamos, pelo que nos transmitem, o que se deve considerar bom ou mau. (CASSIANO, *Conferências*, II, 10).

Em ambas as obras de Cassiano, vemos que a humildade é uma relação consigo mesmo, em que devemos nos colocar na posição mais baixa possível perante os outros, em que devemos nos inferiorizar o máximo possível. Dessa inferioridade segue a *minoridade*, isto é, por conta da nossa precariedade mental, devemos somente depender do outro, do diretor de consciência, obedecendo a toda e a qualquer coisa, servindo-o enquanto *súbdito*. O sujeito deverá perder a sua noção de si ao ponto de que se despreze o suficiente para que toda e qualquer vontade perca qualquer relevância. Vemos então uma desvalorização total do sujeito, chegando na lamentável conclusão de que: “Minha vontade não tem o direito de querer nada, pois eu não valho nada, porque eu não sou nada, porque sou pecador. [...] Sou mais baixo do que tudo e não posso nem mesmo querer o que quer que seja”³⁰⁰. A única humildade possível é aquela que o sujeito se assume como pecador³⁰¹ e renuncia à menor das suas vontades, resultando na aceitação da vontade do outro como máxima³⁰².

Como podemos ver, a palavra não tem o mesmo significado que oferecemos no início. Por conta disso, é interessante que se volte à etimologia para buscar uma resposta para essa

²⁹⁹ Cf. CASSIANO, *Instituições*, 4, 39.

³⁰⁰ FOUCAULT, 2014b, p.248.

³⁰¹ É notório declarar que essa noção de humildade cristã em relação ao pecado é algo que, segundo Foucault formulará o “paradoxo da humildade verídica do cristão”. Resumidamente, o paradoxo está exatamente na dualidade do reconhecimento do pecado, em que o sujeito é menos pecador quanto mais reconhece o pecado em si. Essa questão é trabalhada no final da aula de 5 de março e, posteriormente aprofundada, na aula de 26 de março (ao trabalhar a *discretio* na direção cristã), na obra *Do governo dos vivos*.

³⁰² “[...] ao renunciar a toda vontade própria (e conseqüentemente à vontade de escapar ao castigo), conduz a aceitar a vontade do outro como princípio de toda ação [...]” (FOUCAULT, 2020d, p.167).

diferença. Dentro das diversas palavras em latim que eram utilizadas para definir o solo, foi de *humus* que surgiu o adjetivo *humilis*, que tem o sentido de tudo que se aproxima do solo, ou seja, de baixa estatura. Esse adjetivo deu origem a dois termos humildade (*humilitas*) e humilhar (*humiliare*). No artigo de Naidea Nunes e Agostinho Vieira, *Con(s)ciência linguística* (2012), os autores também fazem essa relação entre os conceitos de humildade e humilhar no intuito de mostrar como a etimologia de certas palavras pode apresentar uma ironia verbal ao fazer a comparação da origem do significado em relação ao seu valor atual. A ironia a que se refere o artigo, que inicia inclusive com uma citação de *As palavras e as coisas*, se apresenta na diferenciação entre o significado evidente e o real. Conforme os autores:

A palavra humilde (provavelmente forma regressiva de humilhar, o mesmo que humilhar, do latim humiliare ‘abaixar, abater’) e humildade (do lat. humilitas -atis ‘pouca elevação, pequena estatura’), “qualidade de humilde; virtude caracterizada pela consciência das próprias limitações, modéstia, simplicidade” (daí também “sentimento de fraqueza, de inferioridade, submissão, pobreza, penúria; em sentido figurado, condição baixa, abatimento, sentimentos humildes, modéstia”) [...] (NUNES; VIEIRA, 2012, p.145).

Atualmente, as duas palavras têm significados diferentes, sendo que a humildade é vista positivamente enquanto humilhar é algo negativo. Contudo, o termo usado pelos cristãos não necessariamente faz essa distinção. Como vimos anteriormente, a humildade cristã não é aquela em que se reconhece as “próprias limitações”, mas é, sim, uma característica que acarreta um sentimento de “inferioridade, submissão”, como colocar-se tão baixo quanto possível³⁰³, ou seja, seguindo a origem da palavra, em *humilis* como “pouca elevação, pequena estatura”. O que vemos aqui neste processo é que o sentido de humildade, no cristianismo, sofreu de um processo linguístico em que o sujeito humilde é aquele que se rebaixa, que se humilha ao ponto de não ter mais valor em si. Essa humilhação, entretanto, não é algo provisório. Como a humildade é uma característica da obediência, que é um estado perpétuo, trata-se de algo que se aplica igualmente às suas características.

Em Cassiano, essa humildade surge no contexto da penitência (*exomológesis*), no qual o indivíduo teria que fazer, em público, manifestações dramáticas e violentas, procurando acentuar o nível de humilhação. Para exacerbar a condição da humildade, Cassiano utiliza, nas *Conferências*, do caso de Pinúfio. Pinúfio, tendo uma posição prestigiada em um grande mosteiro em Panefisi (Egito), decidiu abdicar de todas suas regalias, temendo que elas o

³⁰³ “[...] consiste em sempre se considerar o último em meio a todos os outros. Ser o último quer dizer considerar que todos os outros, sejam quais forem, podem nos dar ordens e que, nessas condições, temos de obedecer a essas ordens” (FOUCAULT, 2018, p.118-9).

privassem de ser salvo. Porém, em vez de fugir para o deserto, praticando o típico hábito da solidão no monaquismo, decide assumir sua vergonha e passar novamente pelo processo monástico, em outro monastério, para que pudesse assumir as mais humilhantes tarefas da instituição. Segundo Cassiano: “Lá o deixaram vários dias, conforme a tradição dos monges locais, a cobrir-se de lágrimas, a prosternar-se aos pés de todos e a suportar os diuturnos desdêns que então lhe impunham para testar seu desejo”³⁰⁴. Após esse processo, ele foi aceito como um cenobita de baixo escalão, passando cerca de três anos fazendo tarefas que eram vistas pelos outros como humilhantes. Posteriormente, foi reconhecido, como o antigo abade e presbítero, por um conhecido, que resultou em grandes honrarias pelos seus irmãos do atual mosteiro e no seu retorno ao seu antigo. Porém, não se sentindo digno e temendo ofender seus irmãos, partiu novamente para outro mosteiro para ser novamente aceito como principiante³⁰⁵. Na figura de Pinúfio, podemos ver claramente o espírito da humildade, na eterna procura de uma penitência, que o subjugassem a uma vontade externa à sua. Para ele, a própria concepção de estar em uma posição de autoridade (elevando a sua estatura) era vista como ofensa, como algo pejorativo – em suma, algo que influenciava diretamente na sua vontade de repercutir a sua inferioridade perante o outro. Essa determinação pela execução de uma humildade é, de certa forma, paradoxal porque o sujeito procura se elevar, se rebaixando, se humilhando, resultando na dificuldade em diferenciar a humildade da humilhação.

Em conclusão, a humildade cristã é uma característica que resume o estabelecimento de uma relação de si mesmo no ato de humilhação, que tem como objetivo a renúncia da própria vontade, deixando o sujeito mais suscetível à obediência. Ela é simultaneamente o primeiro e último estágio da obediência, pois a humilhação deve perdurar no sujeito-*súbdito*. Como o indivíduo é rebaixado, ele fica sujeito a obedecer a toda e qualquer ordem. Donde a conclusão de Foucault, segundo a qual: “Ser humilde é, basicamente e acima de tudo, saber que qualquer vontade própria é uma vontade inferior. Então se existe um fim para a obediência seria o próprio estado de obediência, definido pela permanente e completa renúncia da própria vontade”³⁰⁶. Resumindo, vemos que a humildade não é mais a capacidade de reconhecer as próprias limitações, nos moldes de um “conhece-te a ti mesmo” socrático, mas um reconhecimento negativo formulado por atos de humilhação.

³⁰⁴ CASSIANO, *Conferências*, XX, 1.

³⁰⁵ CASSIANO, *Conferências*, XX, 1.

³⁰⁶ FOUCAULT, 2007, p.177-8, tradução nossa. No original: “Being humble is basically, and above all, knowing that any will of one’s own is a bad will. So if there is an end to obedience, it is a state of obedience defined by the definitive and complete renunciation of one’s own will”.

3.2.2. Paciência (*patientia*)

A origem da palavra *patientia* pode ser estudada segundo duas versões: tendo origem na palavra *pax* (paz) ou *patior* (sofrer)³⁰⁷. A primeira sugere que a paciência seria uma característica que permitiria o sujeito obter paz de espírito, levando alguém a somente esperar pela oportunidade correta para agir, enquanto a segunda sugere uma capacidade “de suportar males, incômodos e dificuldades com tranquilidade”³⁰⁸, isto é, uma aptidão em suportar o sofrimento. Sendo esta última a mais coerente com o uso do termo em Cassiano e Foucault, usaremos daqui em diante a segunda opção, seguindo a sugestão de Bueno (1974)³⁰⁹. Além disso, o lexicógrafo também associa duas expressões bíblicas conectadas a essa característica: a paciência beneditina e a paciência de Jó³¹⁰. A primeira faz referência à paciência presente na *Regra de São Bento*, na qual o sujeito deveria realizar os seus labores de forma tranquila e suportar, com paciência, as fraquezas dos outros, sejam as de carácter, sejam as do corpo. Por outro lado, na Bíblia, um dos exemplos de paciência mais emblemáticos é o caso de Jó, um episódio bem peculiar e até hoje muito citado, conservando sua atualidade. Nele, vemos um homem abastado que possuía “sete mil ovelhas, três mil camelos, quinhentas juntas de bois, quinhentas jumentas e numerosa criadagem [vassalos/servos]”³¹¹ e que costumava pedir perdão a Deus pelos pecados dos seus filhos frequentemente. Contudo, em uma aposta com o Diabo, Deus decidiu testar a fé de Jó fazendo com que lhe roubassem os bois, as jumentas e os camelos, além de queimar vivas suas ovelhas (Jó 1, 14-7), matar todos os seus servos, seus setes filhos e três filhas (Jó 1, 18-9). A resposta de Jó foi imediata, levantou-se, rasgou suas vestes, raspou a cabeça e adorou a Deus, dizendo: “Nu saí do ventre de minha mãe, nu para lá hei de voltar. O senhor deu, o senhor tirou. Bendito seja o nome do senhor”³¹². No decorrer da trama, Jó sofre ainda com uma enfermidade na pele e, após esses testes, Deus dobrou suas riquezas prévias, além de ofertar mais sete filhos e três filhas (Jó 42, 12-7).

Nesta famosa passagem bíblica, podemos ver os limites que a paciência no cristianismo deve ultrapassar. Um caso em que um sujeito sofre diversas injustiças e que, de toda a forma,

³⁰⁷ “**patiōr,-ēris, pati, passus sum.** Sofrer, suportar, ser vítima. Permitir, consentir, admitir. Perseverar. Estar na voz passiva” (REZENDE; BIANCHET, 2014, p.271). Além disso, vemos no grego o termo *páthos* (πάθος) como sofrimento ou afeto.

³⁰⁸ DICIONÁRIO, 2010, p.1169.

³⁰⁹ Em alguns momentos da obra de Foucault, os termos paciência e humildade parecem estar conectados ao ponto de parecem intrínsecos, ocorrendo também com Cassiano. O filósofo francês aponta, em *As confissões da carne*, uma diferenciação um pouco turbulenta e por essa razão recomendamos que se siga a da aula de 1980: “a *patientia* é uma atitude para com o mundo exterior; a *humilitas* é a relação consigo” (FOUCAULT, 2014b, p.248).

³¹⁰ BUENO, 1974.

³¹¹ Jó 1, 3.

³¹² Jó 1, 21.

deverá se manter em um estado perpétuo de submissão e serventia perante o seu Deus. Entretanto, essa paciência não tem a esperança de que a injustiça seja desfeita, ou até mesmo que o culpado seja responsabilizado pela sua injustiça. Pelo contrário, seria arrogância do próprio indivíduo arrasado protestar contra as atrocidades cometidas. Esse requisito de uma extrema paciência é o que Foucault vai identificar como “prova do absurdo”, ao analisar os diversos testes relatados por Cassiano nas *Instituições* e nas *Conferências*³¹³. Foucault (2020d), aponta essa prova tanto no caso do abade João, que recebeu a ordem de seu ancião de regar, por quase um ano, uma vara seca que se encontrava no deserto³¹⁴, quanto no caso de Pafnúcio que, ao ser injustamente acusado de furto, tomou para si a culpa e ao longo de duas semanas suplicou pelo perdão dos seus irmãos, esperando pacientemente que o verdadeiro culpado assumisse o erro³¹⁵.

Vemos então que a paciência se apresenta como uma noção difícil composta por dois movimentos. Por um ângulo, a paciência é a capacidade de suportar, de tolerar, as injustiças, em uma pura e firme resistência. Contudo, a paciência cristã também é simultaneamente o contrário, sucumbir perante o outro. O sujeito terá que desenvolver uma passividade extrema, uma não-resistência às ordens. O sujeito cristão tem que ser fiel não a si mesmo, mas à própria ordem do outro e não poderia ceder por nada³¹⁶. A vontade do outro deverá ser cumprida independentemente das suas implicações, de forma imediata e sem manifestar qualquer contradição, ou seja, “ele não resiste: tem-se aí o princípio da abolição de toda e qualquer vontade autônoma”³¹⁷. O interessante dessa característica é que, apesar de ela pertencer à forma como a moral cristã estabelece as relações entre o pastor e as ovelhas, esse tipo de paciência não é estabelecido por premissas morais ou até mesmo justas, como vimos nos casos acima citados. Resumindo, a paciência seria, ao mesmo tempo, a estrita inflexibilidade e a contundente maleabilidade – a persistência na ordem e a passividade em relação à autoridade do outro³¹⁸. Por fim, vemos que a paciência (*patientia*) faz parte de um projeto de formular um sujeito obediente que perde gradualmente a própria vontade, ao ponto de abolir toda e qualquer

³¹³ A paciência de Cassiano aparenta uma direta influência do seu discipulado junto a João Crisóstomo, que no seu tratado sobre a virgindade, apontou a paciência como um ato de fortificação da alma, necessário para não se abalar com as questões mundanas – a paciência ocorre na forma de uma obrigação que deve ser encaminhada pela direção do pastor das almas.

³¹⁴ CASSIANO, *Instituições*, 4, 24.

³¹⁵ CASSIANO, *Conferências*, XVIII, 15.

³¹⁶ “A *patientia* que se deve alcançar é, ao contrário, a imediatidade com a qual um reage à ordem dos outros e também a possibilidade de aceitar, no que podem ter de mais vivo e mais pungente, o sofrimento, a provação que nos vem dos outros ou do mundo” (FOUCAULT, 2014b, p.248-9).

³¹⁷ FOUCAULT, 2018, p.119.

³¹⁸ “Querer não querer, querer não se opor nem resistir, querer que a vontade própria não seja obstáculo à vontade do outro: é a *patientia*” (FOUCAULT, 2020d, p.166).

autonomia no pensamento, perdendo seu sentido vigente de paciência, que acaba por transformar em passividade.

3.2.3. Submissão (*subditio*)

O sujeito submisso é aquele que se dispõe a obedecer, encontrando-se em uma relação de subordinação. Contudo, a submissão no cristianismo demonstra ter algumas particularidades explícitas enquanto característica da obediência. Essa particularidade do termo na direção cristã fica mais clara ao se analisar a própria palavra “submissão” e, mais especificamente, o termo latino escolhido por Foucault, *subditio*, que tende a ser ignorado nos dicionários de latim clássico. Apesar de o filósofo francês partir de Cassiano para pesquisar as características da obediência, o termo escolhido, em latim, não foi utilizado pelo próprio teólogo³¹⁹. Em 1978, Foucault havia previamente optado pelo termo *subditus* (termo utilizado por Cassiano) para se referir ao sujeito que se submete às ordens de outrem, em uma relação de obediência³²⁰. Por isso podemos ver que a *subditio* faz sentido enquanto submissão, no qual o *subditus* (*súbdito*) é aquele que pratica a *subditio* (submissão). Além disso, *subjectio* é um termo muito associado ao sujeito e à subjetivação, e por esta razão o filósofo viu-se na necessidade de escolher um termo próprio para que não se repetisse os mesmos termos em latim³²¹.

Contudo, o que podemos ver com essa questão linguística é que a submissão é um termo extremamente conectado com noções como: *súbdito*, sujeito, servidão, subordinação, entre outros. Isto é, como vimos anteriormente, termos que empregam do prefixo “sub”, demonstrando a questão de se colocar em uma posição inferior perante o outro (semelhante à humilhação). Porém, essa submissão surge no cristianismo em um formato que é específico do poder pastoral e que, para Foucault, não aparenta estar presente nos formatos antecessores. A submissão cristã se manifesta como um elemento essencial para a dependência integral em volta da figura do diretor de consciência, que só é consagrada através da formulação do sujeito submisso (*subditus*). A particularidade dessa submissão no cristianismo é que, ao contrário do

³¹⁹ Quando se analisa a obra de Cassiano, especialmente em *Instituições*, o termo *subditio* não é encontrado. Por exemplo, no quarto livro de *Instituições*, Cassiano utiliza de *subditus*, para apontar o estado do sujeito dirigido, enquanto submisso ao diretor de consciência (CASSIANO, *Instituições*, 4, 1). Logo após, Cassiano aponta essa atitude do sujeito submetido, enquanto *subjectio* (submissão) (Cf. CASSIANO, *Instituições*, 4, 2).

³²⁰ “Além disso, a pessoa que obedece, a pessoa que se sujeita à ordem, é nomeada de *subditus*, literalmente aquele que é dedicado, entregue a alguém, e que está totalmente à sua disposição e sujeito à sua vontade” (FOUCAULT, 2007, p.177, tradução nossa).

³²¹ Apesar da escolha feita por Foucault, o termo *subjectio* é o comumente referido como tradução para submissão: “Ação de colocar debaixo de. [...] Submissão, subjugo, domínio” (REZENDE, BIANCHET, 2014, p.405). Além disso, temos termos como *subjectissime* e *subjectiuus* que fazem referência a uma subjetivação submissa, via a humildade.

que acontece no meio político, não é uma submissão a uma lei, a um princípio jurídico, e nem mesmo a uma ordem baseada na razão. Foucault descreve essa relação como uma simples submissão de um indivíduo a outro indivíduo. Essa relação em que há um indivíduo que dirige e um que é dirigido, isto é, o diretor de consciência e o sujeito *súbdito*, ou o noviço, não é somente uma condição, mas a base de toda a obediência cristã.

Foucault (2020d) ao analisar a submissão e a formação do sujeito-*súbdito*, retomando Cassiano, se refere ao exemplo do abade Patermúcio, presente nas *Instituições cenobíticas* (4, 27)³²². Tendo a pretensão de renunciar ao mundo e à condição decadente do seu ser, Patermúcio passou pelo duro período de espera na frente do monastério, em que não apenas sua mente foi testada (através de injúrias e exclamações), mas também o corpo (podendo ter havido episódios de agressão física, como forma de penitência). Porém, Patermúcio não se encontrava sozinho em sua jornada. O noviço estava junto do seu filho de oito anos, o que tornou o caso para Cassiano mais interessante, pois não era costume ter infantes no monastério. Após passar por esse primeiro estágio, ambos foram admitidos dentro do monastério, onde não só lhes foram atribuídas tarefas diferentes, como acomodações (“celas”) separadas. A intenção do ancião do mosteiro não era somente fazer que Patermúcio renunciasse a seus bens e à sua vida passada (para desenvolver a condição de humildade), mas também renunciasse ao próprio fato de ser pai³²³.

No entanto, não satisfeito com a categoria da renúncia de Patermúcio, o ancião do mosteiro quis exercitar a característica da paciência no discípulo, deixando a criança vivendo em um estágio degradante³²⁴, na intenção de angustiar diariamente seu pai. Com frequência, a criança era submetida na frente do pai a espancamentos (sem motivos, pois era inocente) ao ponto que Patermúcio, quando olhasse para o filho, visse somente uma face ensanguentada e coberta de lágrimas³²⁵. Todavia, Patermúcio estava tão cometido pelo amor a Deus e pelo consequente estado de obediência, que não se comoveu, nem mesmo fraquejou perante o

³²² O exemplo de Patermúcio se encontra em um dos livros mais importantes dentro das *Instituições* de Cassiano, pois nele não só vemos, com detalhe, os passos da inserção do noviço no monastério, com capítulos específicos sobre a obediência, a paciência, a humildade e a submissão – traços necessários para desenvolver a perfeição (detalhada no último capítulo do quarto livro).

³²³ CASSIANO, *Instituições*, 4, 27, 1.

³²⁴ “[...] o menino era intencionalmente negligenciado, vestido com trapos em vez de roupas, de tal modo coberto de sujeiras e manchado [...]” (Ibid. 4, 27, 2).

³²⁵ A questão das lágrimas derramadas pela criança pode apresentar um aspecto curioso, se não cruel, dessa história. O choro da criança, ao longo do capítulo, é ridicularizado e muitas vezes mal-visto pelos anciões do monastério. Esse desagrado em relação à resposta da criança aos maus tratos pode ter gerado o pseudônimo do abade Patermúcio, que aparenta ser a junção de duas palavras latinas: *pater* (pai, paterno) e *mucidus* – originado de *mucus*, muco nasal, significa “Bolorento, estragado. Rançoso” (REZENDE; BIANCHET, 2014, p.236), fazendo referência ao choro. Dessa forma, a tradução do pseudônimo poderia ser: o pai do menino choroso, estragado ou até mesmo de mau odor.

ocorrido, provando-se um sujeito com *humilitas* e *patientia*, um bom cristão. Patermúcio não mais considerava a criança como sua, pois “juntamente consigo, [a] oferecera a Cristo nem se preocupava com as injustiças presentes; antes se regozijava, por reconhecer que nunca eram suportadas sem proveito”³²⁶. Por fim, o ancião do mosteiro, não satisfeito e impaciente com a prova imposta a Patermúcio (querendo provar ao extremo sua renúncia e obediência), vendo a criança chorar, em outra ocasião, o ordenou a jogar a criança no rio para que se afogasse – coisa que ele fez alegremente.

Esse exemplo demonstra, de forma assombrosa, a condição necessária para a obediência: a submissão (*subditio*). Patermúcio é um sujeito-*súbdito*, na maneira como não existe qualquer ordem, por pior que seja, que possa ser desconsiderada. Ele está sob a total mercê do ancião, em que, por mais humilhações, injúrias e até provas absurdas que sofra, o indivíduo somente terá uma resposta: obedecer. Os traços pessoais, vontades individuais, críticas ou pensamentos próprios do sujeito, passam a ser reprimidos em prol do ofício do diretor de consciência³²⁷. Os acontecimentos do mundo passam a ser considerados somente como ordens e toda a estrutura de pensamento deverá ser concebida, enquanto resposta a essas ordens. Resumindo, temos um sujeito que vive somente pela vontade do outro e é incapaz de reagir, tornando-se indefeso em relação às decisões do diretor de consciência³²⁸.

3.3. Da direção de consciência ao controle sociocultural: Nietzsche, Kant e Foucault

A análise do cristianismo de Foucault apresenta duas particularidades que influenciam os fenômenos e as questões debatidas no capítulo anterior e no atual. Quando o filósofo se direciona a estudar as práticas cristãs, é apontado que ele não está estudando o cristianismo como um todo, mas a era do cristianismo primitivo, isto é, a fase do cristianismo que ocorre por cerca de três séculos (do século I aos meados do século IV). Porém, ao longo da sua obra, existem certos teólogos e filósofos importantes que ou não são referenciados, ou são analisados muito brevemente. Isto é, Foucault não trabalha o cristianismo segundo uma orientação

³²⁶ CASSIANO, *Instituições*, 27, 3.

³²⁷ “Portanto, irei de uma renúncia à minha vontade a outra renúncia à minha vontade; ou melhor, haverá um processo global de renúncia à minha vontade que me fará passar do mundo de Satã ao de Deus, de um reino ao outro, de uma lei à outra” (FOUCAULT, 2018, p.143).

³²⁸ Não se trata aqui de um dismantelar da personalidade do sujeito. Devemos destacar que não é possível analisar o sujeito cristão como um indivíduo desprovido de personalidade e de vontades próprias na totalidade. Como vimos anteriormente, em comparação com a manutenção da *minoridade* em Kant, esse processo não se trata de uma anulação completa do sujeito, pois a responsabilidade por esse estado é do próprio sujeito, que parte de uma escolha/desejo pessoal para priorizar as vontades de um outro (Cf. Seção 3.1. n.251). A responsabilização do sujeito é essencial, pois permite que surja a possibilidade de uma resistência perante a direção de consciência cristã, viabilizando as contracondutas.

estritamente histórica, no qual é feito uma análise completa sobre as diferentes tradições cristãs. Além disso, a escolha dos autores e das obras trabalhados por Foucault, especialmente Cassiano, contribuem para uma compreensão da *governamentalidade* e da obediência cristãs como extremamente negativas, assinalado na seção supra. Conquanto defensável em outros contextos, não nos parece pertinente examinar este tópico aqui e passarmos, em ato contínuo, a criticar a análise foucaultiana, nem mesmo a revogar os elementos trabalhados até o momento. Contudo, essa questão não deixa de trazer algumas problemáticas que devem ser ressaltadas.

Em relação à pesquisa da *governamentalidade* cristã, como um cristianismo que pretende dismantlar a vontade autônoma do sujeito³²⁹, Foucault acaba desconsiderando vertentes do cristianismo que não têm a intenção de produzir o mesmo tipo de sujeito que aquele trabalhado até o momento. Em um contraponto, temos a tradição lucana, incluindo os apóstolos Lucas e Orígenes, que formula um cristianismo não baseado na obediência, mas fundamentado na liberdade da crença, no qual a vontade do sujeito é um elemento chave para a salvação e deverá ser conservada ao longo desse processo. Além disso, temos também a doutrina do monge Pelágio da Bretanha, que ao negar o pecado original (negando o primado ontológico visto como essencial para promover a *governamentalidade* cristã), defendia que as pessoas não precisam da Graça Divina para serem salvas, uma vez que a responsabilidade da salvação está no próprio sujeito através das suas ações³³⁰. Apesar de não terem vigorado no meio católico, tanto a tradição lucana, quanto a de Pelágio, foram responsáveis por uma outra tradição que seguiria com fidelidade radical os Evangelhos, sobrepondo a questão do poder de um guia espiritual, em que o *karisma* importa mais que o *poder*³³¹. Tradição essa que posteriormente provocou um cisma no cristianismo no século XVI: a Reforma Protestante, a partir das reflexões propostas por Martinho Lutero que foram essenciais para essa mudança da perspectiva presente na doutrina da obediência. Segundo Karl Marx:

Sem dúvida, Lutero venceu a servidão por *devoção* porque pôs no seu lugar a servidão por *convicção*. Quebrou a fé na autoridade porque restaurou a autoridade da fé. transformou os padres em leigos, transformando os leigos em padres. Libertou o homem da religiosidade exterior, fazendo da religiosidade o homem interior. Libertou o corpo dos grilhões, prendendo com grilhões o coração (MARX, 2010, p.152).

³²⁹ A ponto de se perder como ponto de referência moral, social, cultural, política, entre outros, ficando na mercê da vontade do diretor de consciência.

³³⁰ A doutrina foi duramente reprimida pela Igreja, sendo apontada como heresia do pelagianismo, visto que ela pontuava a desnecessidade de um diretor de consciência e, por consequência, da própria instituição da Igreja.

³³¹ Cf. BOFF, 2022.

Em relação à obediência, Anthony Manicki critica arduamente a concepção negativa de Foucault, que na análise genealógica da subjetivação cristã é o ponto central do argumento que estabelece a relação sujeito-*súbdito*. Para o comentador foucaultiano, existe uma faceta positiva da obediência. Partindo da obra *Pedagogo*, de Clemente de Alexandria, Manicki (2012), aponta que o conhecimento de si formulado pelo teólogo não prescreve uma *hermenêutica de si*, no qual o sujeito era obrigado a se examinar e verbalizar os seus pensamentos. Esse conhecimento de si seria capaz de produzir efeitos na subjetividade, através da vontade do sujeito na busca pela perfeição, pelo Divino, em que não se trataria mais de uma subjetivação via uma obediência absoluta, pois o próprio processo de subjetivação dependeria, em grande medida, da vontade do sujeito em obedecer à vontade Divina e não da eliminação total da vontade do indivíduo. Além disso, Manicki demonstra um certo desconforto com a análise da cristandade feita por Foucault, no qual, conforme suas palavras: “O que surpreende é o fato de Foucault, inúmeras vezes, se precaver contra leituras negativistas dos fenômenos sociais, políticos ou culturais. Foucault parece aqui privilegiar um tal enfoque na interpretação que ele dá das técnicas cristãs de si”³³². Contudo, por mais que a investigação das práticas cristãs possa causar estranheza, em um primeiro momento, aos leitores de Foucault de diferentes linhagens, acreditamos que essa análise, por mais diferenciada que seja das restantes, segue um trajeto já fundamentado pelo filósofo francês nas diferentes fases de sua carreira: especificamente, na sua pesquisa sobre Nietzsche e a genealogia, sobre a crítica kantiana e bem como em seu próprio trabalho sobre a questão do controle, ao considerar a tecnologia e seus aparatos como dispositivos do saber-poder (por exemplo como ocorre em *Vigiar e Punir* com o dispositivo da prisão, ou do encarceramento), sugerindo uma ordem diferente daquela proposta em 1967 no colóquio de Royaumont³³³.

A pesquisa realizada por Foucault tem alguns pontos convergentes com a filosofia nietzschiana, seja no uso da genealogia, seja na crítica severa ao cristianismo e ao processo de subjetivação cristã³³⁴. No que diz respeito à genealogia, Foucault não faz uma história do

³³² MANICKI, 2012, p.61.

³³³ Cf. FOUCAULT, 2000a. Além disso, é necessário destacar que, apesar de fazermos aqui uma alusão à ordem trabalhada por Foucault, é necessário destacar que existem pontos discordantes entre os filósofos que não serão analisados. Em relação à crítica foucaultiana da perspectiva iluminista de Kant e seu trabalho na antropologia recomenda-se a leitura de: DOMINGUES, Ivan. *Foucault, a arqueologia e As palavras e as coisas – 50 anos depois*. 2. ed. rev. e ampl. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2023; YAZBEK, André Constantino. A leitura "nietzschiana" de Kant por Foucault em sua tese complementar sobre a Antropologia Pragmática kantiana. *Studia Kantiana*, v.20, n.3, p.75-83, 2022. Em relação às dissimilaridades entre Nietzsche e Foucault recomenda-se: BOUVERESSE, Jacques. *Nietzsche contre Foucault: Sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*. Marseille: Agone, 2016.

³³⁴ Em relação à genealogia podemos ver a influência de Nietzsche na obra *Nietzsche, a genealogia e a história* (2019), no qual Foucault aponta a maneira como o método de Nietzsche é essencial para a análise filosófica. Já na

cristianismo, mas uma genealogia, não sustentando a origem da moralidade cristã, nem das suas práticas e primados ontológicos. Dessa forma, quando analisa Tertuliano, como fundador do pecado original, e Cassiano, como instituidor da obediência nas práticas cristãs, ele não coloca essas emergências como elementos de uma gênese histórica, mas como “efeitos de substituição, reposição e descolamento, conquistas disfarçadas, inversões sistemáticas”³³⁵. Foucault não propõe analisar a origem desses fenômenos, mas submetê-los a uma nova interpretação³³⁶, que possa ampliar a história do sujeito, da moral e do controle.

Partindo dessa concepção, podemos ver também como a análise do cristianismo feita por Nietzsche foi crucial para Foucault. A avaliação das condutas morais e da subjetivação cristã como responsáveis por criar um sujeito sem vontade e submetido ao diretor de consciência, tem certa semelhança com a moral dos escravos trabalhada por Nietzsche na *Genealogia da moral*. Nietzsche (2009) aponta a moral dos escravos, como uma moral fraca, em que os sujeitos não são donos de si mesmos (das suas ações, das suas vontades, dos seus desejos) – uma moral que apaga a verdade e a liberdade do indivíduo em prol de imperativos e ordens morais que supostamente seriam benéficas aos sujeitos. Podemos observar aqui uma semelhança entre a moral dos escravos e a obediência negativa, em relação à produção de sujeitos sem vontade própria, ausentes de si mesmo, com o filósofo colocando em primeiro plano um processo baseado nas práticas ascéticas cristãs, que produzem uma mortificação do sujeito não só no corpo, mas também existencialmente³³⁷. Vale dizer, um tipo de subjetivação que não diferencia um sujeito de um *súbdito*, numa abordagem que nos permite visualizar quão a percepção nietzschiana sobre a questão do sujeito, com suas etimologias e considerações intempestivas, influenciou Foucault, quando referencia a fórmula ideal do sujeito cristão em Inácio de Loyola.

análise do cristianismo e da subjetivação cristã, recomenda-se a leitura da *Genealogia da moral* (2009), em que apesar de ser uma investigação menos criteriosa e histórica do que a realizada por Foucault, a investigação de Nietzsche apresenta alguns elementos em comum: a questão da reavaliação de conceitos como humildade e obediência e um estudo da subjetivação cristã que tem como objetivo desenvolver um sujeito sob controle.

³³⁵ FOUCAULT, 2019, p.70.

³³⁶ Um ponto interessante a ser ressaltado é que esse modelo de interpretação não é incomum no cristianismo. Podemos tomar como exemplo a morte de Jesus Cristo, especialmente as últimas palavras do Messias, em que dependendo do contexto e da análise, a interpretação pode seguir diferentes caminhos dependendo do evangelho escolhido. No *Evangelho segundo Marcos*, vemos Jesus Cristo suplicando a seu pai e perguntando por que este o abandonou: “Eloi, Eloi, lamá sabactáni?” (Mc 15, 33-4). Já no *Evangelho segundo Lucas*, vemos um Cristo mais confiante, afirmando: “Pai, em tuas mãos entrego o meu espírito” (Lc 23, 46, grifo do autor). Por outro lado, vemos no *Evangelho segundo João*, um relato mais metafórico, em que ao pedir por algo que lhe saciasse a sede, bebeu um cântaro de vinagre e declarou: “Tudo está consumado” (Jo 19, 30).

³³⁷ Essa mortificação de si é extremamente criticada por Nietzsche, que acreditava que o sujeito deveria ser senhor de si, privilegiando a sua própria vontade, a vontade de potência (NIETZSCHE, 1999).

Teólogo responsável pela criação da Companhia de Jesus (instituição de grande importância para a Reforma Católica) em 1534, Inácio de Loyola foi uma das maiores figuras do catolicismo, tendo sido canonizado em 1622. Foi responsável por produzir uma vasta obra, em que um dos princípios da sua doutrina era a fundamentação da obediência³³⁸. Porém, é nas *Constituições da Companhia de Jesus* que o teólogo apontou o estado de obediência na sua maior essência. Vejamos:

[...] persuadindo-nos de ser tudo justo, e negando com cega obediência toda a nossa opinião e juízo contrário em todas as coisas que o superior ordena, onde não se pode determinar (como é conhecido) que há qualquer espécie de pecado, contando que cada um, dos que vivem na obediência, se deixe conduzir e governar pela Providência divina através do Divino, como um cadáver [perinde ac cadaver], que se deixa conduzir e ser tratado de qualquer forma [...]. Dessa forma, o obediente, para tudo em que o Divino quiser usá-lo para ajudar todo o corpo da religião, deve ser usado com alegria, sabendo sem dúvida que está mais em conformidade com a Vontade Divina, do que ele poderia estar seguindo a própria vontade e o julgamento individual (San Ignacio de Loyola, *Constituciones, Sexta parte principal*, 1, [547], tradução nossa)³³⁹.

Nesse trecho podemos ver que o sujeito obediente é relacionado à famosa fórmula de Loyola, *perinde ac cadaver* (como um cadáver)³⁴⁰. Analisemos, então, a fórmula apresentada: um cadáver, na sua essência, é um corpo orgânico que se apresenta em fase de decomposição, após a morte de um indivíduo. Trata-se de um organismo imóvel, que não poderá reagir ou responder a qualquer força ou ação que lhe seja aplicada, isto é, um corpo que em nenhum momento se insurgirá em face de qualquer ação que o provoque ou o ultraje. À vista disso, o tipo de sujeito pretendido por Loyola é aquele que se encontra deposto de características associadas ao viver – como pensamentos pessoais, vontades, entre outras³⁴¹. Foucault (2018)

³³⁸ Na famosa *Carta à obediência* de 26 de março de 1553, também conhecida como *Carta aos jesuítas portugueses*, Loyola elabora sobre o tipo de obediência necessário para ser um bom jesuíta, em que: “na pureza e perfeição da obediência, com a verdadeira resignação das nossas vontades e abnegação dos nossos juízos, muito desejo, Irmãos caríssimos, se assinalem os que nesta Companhia servem a Deus Nosso Senhor e nisto se conheçam os verdadeiros filhos dela, nunca olhando para a pessoa a quem obedecem, mas nela a Cristo nosso Redentor, por quem se obedece” (Loyola, *Cartas*, 38, p.202-3).

³³⁹ No original: “[...] persuadiéndonos ser todo justo, y negando con obediencia ciega todo nuestro parecer y juicio contrario en todas cosas que el superior ordena, donde no se pueda determinar (como es dicho) que haya alguna especie de peccado, haciendo cuenta que cada uno de los que viven en obediencia se debe dexar llevar y regir de la divina Providencia por medio del Superior, como si fuese un cuerpo muerto, que se dexa llevar adondequiera y tratar comoquiera [...]. Porque así el obediente para qualquier cosa en que le quiera el Superior emplear en ayuda de todo el cuerpo de la Religión, debe alegremente emplearse, teniendo por cierto que se conforma en aquello con la divina Voluntad, más que en otra cosa de las que él podría hacer siguiendo su propria voluntad y juicio diferente”.

³⁴⁰ Jean Lacouture na sua obra *Jesuits a multibiography* (1995) oferece, no terceiro capítulo, um extenso estudo sobre a concepção dessa fórmula, relacionando com a doutrina inaciana da obediência.

³⁴¹ É interessante apontar que a obediência na Companhia de Jesus, tal como formulada por Inácio de Loyola, acompanha a liberdade interior – o que é contraditório, sendo uma o avesso da outra. Porém, nessa tradição a obediência e a liberdade interior não são opostos, mas dois elementos que se complementam. Pacheco e Massimi

afirmou que o processo de mortificação do corpo já estava presente nas práticas monásticas, sendo aproveitado posteriormente por outras correntes. Porém, o tipo de mortificação que temos com a fundamentação da obediência cega³⁴² vai além do corpo, sendo uma “mortificação de si mesmo”³⁴³, na qual o sujeito está ausente de si, isto é, ontologicamente morto³⁴⁴. Um indivíduo que, em face às dificuldades e às questões do mundo externo, não consegue mais responder de forma autônoma. O esvaziamento do ser, através do abandono das vontades, é realizada ao ponto de somente admitir a presença de um outro – o diretor de consciência. Vemos então, o resultado da direção cristã, em que:

Por fim, é decretada a morte ontológica do sujeito cristão, que abandonará todas as instâncias do seu ser (desejos, vontades, julgamentos) para dar espaço e oportunidade para o pastor das almas (diretor de consciência) o governar e o utilizar da forma como preferir. A *governamentalidade* cristã é estabelecida de tal forma que o diretor de consciência terá à sua disposição um sujeito completamente controlado, autodestruído e ausente de vontade, que poderá até nem mais ser considerado como um sujeito, mas somente como um corpo, como um cadáver, que fará de tudo, menos existir, pensar, julgar e viver por si mesmo (AFONSO, 2024, p.144).

Retomando, podemos ver em Nietzsche e em Foucault análises um tanto negativas do cristianismo, a exemplo da doutrina da obediência, capaz de formar sujeitos incapazes de pensar por si mesmos. Porém, também vemos certa semelhança com o esclarecimento kantiano analisado na aula *O governo de si e dos outros*. Como vimos anteriormente, ao analisar a *Aufklärung* de Kant, Foucault reflete sobre a necessidade da racionalidade crítica para a saída da *minoridade*, pela qual todo e qualquer sujeito é responsável. Além disso, foi destacado como a característica da obediência é necessária, na razão privada, para que se possa exercer alguns ofícios, entre os quais Kant (2008) dá o exemplo do ofício pastoral. Porém, ao longo do texto *Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento*, Kant também assevera que essa obediência

(2009) entendem que essa relação ocorre na experiência da liberdade, composta por três momentos: conhecimento de si, obediência e consolação.

³⁴² “Mais do que qualquer outra matéria, a religião, quando não examinada pelo crivo da crítica, tem o poder de cegar os homens, seja submetendo-os docilmente ao diretor de consciência, seja inoculando em seu espírito os excessos do fanatismo” (ADVERSE, 2010, p.138, n.22).

³⁴³ FOUCAULT, 2018, p.120.

³⁴⁴ Quando se fala aqui sobre a morte ontológica do sujeito, nos referimos segundo um parâmetro existencial, isto é, em relação à reflexão sobre o ser e os diversos fenômenos relacionados a ele. Além disso, destacamos que essa mortificação de si é um ponto importante que está correlacionado com a história do suicídio do cristianismo. No cristianismo primitivo, a prática da morte voluntária era frequente, seja como forma de escapar da tortura (na época da perseguição aos cristãos no Império Romano), seja como meio de testemunho à fidelidade a Deus. Inclusive Orígenes, da tradição lucana que Foucault ignora, defendia que, de certa forma Jesus Cristo se matou. Lembrando que o suicídio só se tornou pecado, no cristianismo, a partir do Concílio de Arles, do ano de 472. Para mais sobre o suicídio no cristianismo conferir: REIS, Alexandre H. *História do suicídio*: livro 1: variações antigas e o domínio do cristianismo. Belo Horizonte: Páginas Editora, 2020; MINOIS, Georges. *História do suicídio*: a sociedade ocidental diante da morte voluntária. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

deverá ser estabelecida somente na razão privada, pois na pública o sujeito deverá ter “uma liberdade ilimitada de servir-se de sua própria razão e de falar em seu próprio nome”³⁴⁵. Dessa forma, quando a obediência no cristianismo extrapola os limites da razão privada, ela não somente infringe na luta contra a *minoridade* do sujeito, mas formula toda uma estrutura sociocultural que postula que o sujeito ideal seria o sujeito em estado de *minoridade*³⁴⁶. Claro que, em Kant, o sujeito que abandona a sua própria razão/vontade e se submete à autoridade de um outro, eliminando o caráter crítico individual, é responsável por esse estado de *minoridade*³⁴⁷. Porém, isso não elimina o fato de que os pressupostos da direção cristã também não obedecem à máxima de Kant³⁴⁸: “raciocinaí o quanto quiserdes, e sobre o que quiserdes, mas obedeei!”³⁴⁹. O cristianismo da doutrina da obediência abomina uma das máximas kantianas, presente na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (2006), necessárias para conduzir à sabedoria, que seria o raciocínio individual, isto é, o pensar por si mesmo³⁵⁰. Deste modo, apesar da proposta de Foucault ser distinta da kantiana, existem convergências que permitem o colocar na trajetória dos pós-kantianos que, ao mesmo tempo em que refletem sobre a crítica kantiana, procuram ir além do que foi feito pelo filósofo de Königsberg, como Foucault deixa claro na recém obra publicada *post-mortem*:

A partir do século XIX, a filosofia não pode dizer o que é sem, ao mesmo tempo, dizer o que é para ela a obra de Kant e o sentido da crítica; mas, por outro lado, ser pós-kantiano é empenhar-se em identificar as condições que a crítica impôs à filosofia, é tentar escapar ao que era meramente programático na obra kantiana para reencontrar uma possibilidade de filosofia que não seja somente reflexão sobre a possibilidade; ser pós-kantiano implica, pois, ao mesmo tempo, ir para lá de Kant (FOUCAULT, 2024, p.117).

³⁴⁵ KANT, 2008, p.5.

³⁴⁶ “Por natureza, o homem não está destinado a fazer parte de um rebanho como um animal doméstico [...]” (KANT, 1988, p.19 apud DOMINGUES, 2023, p.360).

³⁴⁷ “Situei o alvo principal do Esclarecimento, a saída do homem da minoridade da qual ele próprio é culpado, principalmente no domínio da religião: pois, em relação às ciências e às artes, nossos soberanos não se interessaram em desempenhar o papel de tutores de seus súditos. Além disso, essa minoridade à qual me referi, além de ser a mais nociva, é também a mais desonrosa” (KANT, 2008, p.8).

³⁴⁸ Por outro lado, devemos lembrar que esse argumento não prevalece ao longo do cristianismo como um todo. Podemos tomar como exemplo o caso de São Tomás de Aquino que desenvolveu uma teoria capaz de unir a razão (*ratio*) com a fé (*fides*), em que apesar de serem distintas podem coexistir em harmonia (Cf. TOMÁS de Aquino, Santo. *Suma contra os gentios*. Tradução de Odilão Mora. Porto Alegre: EST; Caxias do Sul, RS: Universidade Caxias do Sul, 1990).

³⁴⁹ KANT, 2008, p.3.

³⁵⁰ Em relação à Antropologia de Kant, é necessário lembrar que essa temática foi muito importante para Foucault, sendo o alvo de pesquisa da sua tese complementar que mais tarde será publicada na obra *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant* (2011b). Para mais informações sobre a relação de Foucault com a antropologia kantiana, conferir: DOMINGUES, Ivan. A Episteme Moderna: Contrapontos: Notas complementares sobre As palavras e as coisas e a Questão Antropológica. In: DOMINGUES, Ivan. *Foucault, a arqueologia e As palavras e as coisas* – 50 anos depois. 2 ed. rev. ampl. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2023, p.349-411.

Tendo brevemente destacado alguns pontos de convergência entre Nietzsche e Kant nas pesquisas foucaultianas, é preciso demonstrar como a pesquisa sobre as práticas cristãs, presente na última fase de Foucault, conhecida como “ética” ou “da subjetivação”, segue um trajeto demarcado pelas pesquisas passadas do filósofo francês. Primeiramente, a análise sobre o sujeito e os processos de subjetivação sempre tiveram no horizonte de pesquisa, marcando presença nas três fases de Foucault: arqueológica, genealógica/política e ética/subjetivação³⁵¹. Podemos ver alguns traços da fase arqueológica na pesquisa sobre o cristianismo de Foucault, na própria análise dos discursos. Na formulação do discurso cristão como regime de verdade, é necessário que o sujeito cristão não somente confesse as entranhas do seu ser, mas também se conforme com a “única” verdade, a da Igreja, no qual: “identifica esse objeto da experiência de fé, que é Deus, para além de toda multiplicidade, que é condenada como má”³⁵². Partindo desses processos, analisados no cristianismo por Foucault, ao articular, em suas duas vertentes, a análise do discurso (que resultam no fenômeno da confissão e na obrigação de falar) e, em outra, o processo de subjetivação (na formação de um sujeito obediente, *súbdito*, ausente de vontades próprias e submetido ao diretor de consciência), nos permitimos a considerar a função das práticas cristãs não mais no seu intento salvífico, mas em algo aprofundado por Foucault na sua fase genealógica: o controle.

A investigação foucaultiana sobre as formas de controle na sociedade tem como ponto de partida a aula inaugural de dois de dezembro de 1970, *A ordem do discurso*, que estabelece o ponto de virada da fase arqueológica para a genealógica e, posteriormente, a ética. Na primeira parte da aula, o filósofo procura esclarecer as práticas discursivas em relação com os poderes, que, ao determinar a formulação dos saberes produzidos, certificam uma produção contínua de uma história que desvalida outros tipos de interpretações, em que “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar”³⁵³. Dessa forma, Foucault parte para analisar como o discurso, na sua relação com o poder, é essencial para formular um “controle discursivo”, que permite não só estabelecer tipos de dispositivos, disciplinas e/ou normas (cruciais para a manutenção dos regimes discursivos de poder), como também possibilita a instauração de um tipo de subjetivação que visa classificar e, por consequência, controlar os sujeitos, abarcando diretrizes tais como: a forma como “deve submeter-se o sujeito, que estatuto deve ter, que posição deve ocupar para poder ser sujeito legítimo de conhecimento, sob que

³⁵¹ Cf. Seção 1.2., n.87.

³⁵² ROCHA, 2022, p.113.

³⁵³ FOUCAULT, 2009, p.10.

condições algo pode converter-se em objeto de conhecimento, como é problematizado, a que delimitações está submetido”³⁵⁴. E o resultado é um regime da subjetividade não nos moldes de uma soberania, mas de uma dominação, ou de submissão, tendo como principal propósito fabricar e controlar o processo de subjetivação. Essa análise de um controle, enquanto regime de dominação, apresenta-se de certa forma na investigação feita por Foucault nas práticas cristãs³⁵⁵.

Ao analisarmos o governo de si no cristianismo de Foucault como *exagoreusis*, formulando uma *hermenêutica* de si mediada pelo diretor de consciência a partir do postulado da obediência, podemos perceber um controle nos atos de fala e no conteúdo associado às práticas de si. Quando Chevallier (2011) analisa o cristianismo em Foucault, ele aponta que essa prática é traçada enquanto um regime da verdade, isto é, como um regime que impele os sujeitos a manifestar a sua verdade. Esse regime de verdade, apesar de ter seu ápice na confissão, permeia toda a *governamentalidade* cristã consagrando o *imperativo do conhecimento dos indivíduos*, no qual o diretor de consciência terá que sistematicamente obrigar os sujeitos (o seu rebanho) a produzir uma verdade sobre si. Se trata de uma verdade que não será autônoma ou particular, porque, além de ser produzida via uma obrigação, ela também será intermediada pelo diretor de consciência, que terá que *guiar* o sujeito ao seu próprio ideal de verdade. Dessa forma, o sujeito terá a sua verdade tomada, perdendo o controle sobre o seu processo de subjetivação e objetivação. Essa perda de controle sobre a verdade de si é facilitada pela concepção de um discurso teológico que determina não somente a “única” verdade possível, como a única postura possível do sujeito em relação a essa verdade: obedecer³⁵⁶. Esse tipo de discurso dificulta a postulação de novos tipos de interpretações e, por consequência, de novas formas de existência dentro desse sistema. O sujeito, ao ingressar nesse regime doutrinário, abdica da capacidade de pensar sobre a verdade do mundo de forma autônoma, somente através dos dogmas, regras e enunciados postulados pela doutrina cristã, sobrando-lhe somente a capacidade de reproduzir e defender essa “verdade” como se não houvesse outras possibilidades. À vista disso, é produzido um controle do discurso e da sua produção a partir de:

³⁵⁴ CASTRO, 2016, p.408.

³⁵⁵ Por outro lado, é necessário indicar que a análise de Foucault sobre o cristianismo é feita de forma heterogênea o que permite que, em alguns casos, a investigação sobre o sujeito cristão presente não só pontos negativos, mas também pontos positivos, uma vez que, pode existir uma dimensão libertadora nesse fenômeno se considerarmos que o sujeito tem um engajamento livre na maneira como ele adquire ou reconhece certas práticas.

³⁵⁶ O processo de controle sobre o sujeito não é total. Os indivíduos sempre têm uma margem de liberdade, em que podem optar por resistir ao fenômeno da direção. Porém, neste caso, o processo de controle sobre o sujeito é facilitado pelo próprio sujeito que opta por não resistir, aceitando essa subjugação.

Um “magistério” que fundamenta sua verdade, identificando-a como verdade original fundante, a partir da “sedução da continuidade histórica”, que, por sua vez, lança mão do recurso harmonizador, no sentido de imobilizar toda discursividade nas teias da “sedução da harmonia estética”. Esse ciclo de controle opera na direção de legitimar o processo de desistoricização do discurso teológico, que age na intenção de impossibilitar novas mediações culturais, a partir da ascensão-potencialização-evocação de uma mediação (metafísica), tornando-a norma normatizante (ROCHA, 2022, p.122).

Por outro lado, no governo dos outros o controle está igualmente presente na direção cristã no controle das condutas e no controle do processo de subjetivação. Quando investigamos os poderes do diretor de consciência, além de vermos um processo de subjetivação em que o sujeito ideal é aquele que se deixe *guiar*, deixando de manifestar uma vontade própria, mas somente seguir (como uma ovelha) o caminho do seu pastor, vimos também a capacidade de controle do pastor: ao conseguir *reunir* e *velar* seu rebanho segundo o seu próprio interesse. Observamos também que os poderes possuem uma ordem específica que não coloca o poder de *salvar* como o principal, ou até o mais importante, visto que não aparece como o primeiro poder, nem como o último. Como se trata de um texto *post-mortem*, Foucault não chegou a detalhar a razão da ordem. Contudo, acreditamos que a razão por que *Prestar contas* aparece em último tem uma forte relação com a função de controle da *governamentalidade* cristã. O poder de *Prestar contas* surge, na sua essência, como um controle administrativo do rebanho, no qual o diretor de consciência deverá ter uma noção clara sobre o estado de doutrinação das suas ovelhas, ou seja, sobre a efetividade do seu controle sobre a mentalidade dos indivíduos. Ao *Prestar contas*, ele está investigando quantas ovelhas estão subordinadas sobre seu governo, quais ele perdeu, por conta da imprudência de uma ovelha ou por sua própria culpa, e qual o estado do seu domínio. Esse poder é mais essencial do que a salvação das suas ovelhas, pois a condição do seu domínio é essencial não somente para controlar e aumentar o seu domínio na comunidade, mas também para justificar a razão do controle sobre os sujeitos. O ofício e o poder do pastor parecem se justificar no próprio exercer do controle, explicando a fugacidade relatada por Foucault³⁵⁷.

Na prática dos *imperativos de verdade* a questão ressurge de forma semelhante à dos poderes. Na ordem, presente do Anexo II de *As confissões da carne*, vimos que os *imperativos do conhecimento dos indivíduos e da prudência* se encontram com o mesmo destaque que o poder de *Prestar contas*. No primeiro, temos mais uma vez ressaltada a importância da obrigação da confissão e de expor a verdade sobre si quando a “extorsão das verdades

³⁵⁷ Cf. FOUCAULT, 2020d, p.482-3.

voluntariamente ou involuntariamente escondidas faz parte das relações do pastor com seus paroquianos”³⁵⁸. Dessa forma, é ressaltado o controle sobre os indivíduos na obrigação em expelir a verdade de si, se submetendo enquanto objeto de conhecimento do pastor. No segundo *imperativo* vemos uma relação com o poder de *Prestar contas*, em que o diretor de consciência precisa de estabelecer um cuidado com as suas práticas para manter a sua dominação sobre o rebanho, tendo a consciência de que cada ato falho pode resultar em um prejuízo no seu poder sobre os indivíduos.

Interligando os dois tipos de controle na *governamentalidade* cristã, no governo de si e no governo dos outros, vemos que no final do processo de subjetivação, via a implementação do princípio da obediência, temos um sujeito ideal no cristianismo com a predisposição a ser controlado: o sujeito como um cadáver (*perinde ac cadaver*). Ao estudarmos a analogia, vimos que o sujeito ontologicamente morto é um modelo de sujeito exemplar para exercer o controle, uma vez que ele será um sujeito que, como um cadáver, poderá ser submetido a qualquer coisa, ordem ou vontade. Certamente, é mais fácil controlar um sujeito sem vontades próprias e desprovido de pensamento crítico, pois para ele qualquer verdade e ordem do diretor de consciência são vistas como absolutas. O processo de mortificação do sujeito é essencial para que os indivíduos deixem de ser vistos como pessoas, mas como instrumentos disponíveis para serem utilizados para os propósitos do diretor de consciência³⁵⁹.

Após apontarmos o propósito de controle dos sujeitos nas práticas cristãs, podemos ver que o controle nos cristãos não se manifesta de forma semelhante àquele visto no período genealógico, nas análises do poder estatal. Na fase genealógica o controle é constantemente investigado partindo de um espectro político. Todavia, através do estudo da *governamentalidade* cristã, vemos um processo de subjetivação via o controle das condutas, não necessariamente como um controle político, mas como um controle social e cultural.

Apesar de alguns comentadores apontarem a ausência do termo controle social em Foucault, podemos indicar aqui pelo menos duas vezes em que o termo é referenciado no conjunto de suas obras. Na primeira, em *A vontade de saber*, o termo é usado para referenciar o controle feito pelas novas tecnologias do sexo, que manipulam as práticas sociais para desenvolver um processo de normalização³⁶⁰. Já na segunda vez, vemos, na primeira seção do

³⁵⁸ FOUCAULT, 2020d, p.490.

³⁵⁹ A direção deverá desenvolver um tipo de sujeito que permanece no caminho na presença do seu pastor, assim como na ausência. Uma direção que permite que os próprios indivíduos, vítimas da submissão a um outro, possam também replicar e expandir o poder pastoral, exercendo pressão sobre as outras ovelhas e sobre os que ainda não estão sob o domínio do diretor de consciência – um fenômeno no qual a vítima repercute a sua condição submissa, de *minoridade*, ficando no limiar entre vítima e cúmplice.

³⁶⁰ FOUCAULT, 2020a, p.129.

terceiro capítulo da obra *As confissões da carne*, ao falar da divulgação dos ideais ascéticos do monaquismo nas novas práticas de direção dos indivíduos, difundidos pela Igreja – necessárias para que a referida instituição tenha funções aprimoradas de “organização, de gestão, de controle e de regulamentação da sociedade”³⁶¹. Em Foucault, esse tipo de controle social é baseado não na manipulação das informações via o controle de cifras, como acontece na sociedade de controle de Deleuze³⁶², mas através de práticas de poder que produzem formas de comportamento, saberes e, por consequência, modelos de sujeito³⁶³. Esse tipo de controle social fica evidente na *governamentalidade* cristã, quando, no estabelecimento de uma obrigação no dizer (confissão) e em obedecer ao diretor de consciência, vemos que essa filosofia, enquanto maneira de viver ou cuidado da vida, é “correlato da sua manipulação”³⁶⁴. Por conta desses fatores, o controle social nas práticas de si se manifesta na forma como elas produzem não só valores e saberes unívocos, mas também na própria produção de um tipo de sujeito que é adestrado ao ponto de abandonar a sua vontade própria. Portanto, a subjetivação cristã é indissociável de um controle social, pois:

É muito sintomático que em Foucault os sujeitos sejam sempre figuras da sujeição. É porque os sujeitos se acham atados a poderes, a controles sociais polimorfos. É a problematização das práticas de poder como técnicas de produção da subjetividade que permite descortinar esse assujeitamento. São as práticas sociais de produção de poder e verdade que, articuladas num jogo de objetivação x subjetivação, permitem compreender esta “morte do homem”. É porque os poderes se exercem em modos de objetivação e subjetivação, porque marcam os corpos e produzem a subjetividade (PRADO FILHO, 1995, p.35).

Por outro lado, o controle não se situa apenas no espectro social. A nosso ver, a direção cristã também desenvolve um controle cultural nos indivíduos. Por cultura apontamos o significado presente no dicionário, considerada como:

[...] **7** conjunto dos conhecimentos adquiridos que contribuem para a formação do indivíduo enquanto ser social; saber; **8** conjunto de costumes, de instituições e de obras que constituem a herança de uma comunidade ou grupo de comunidades; **9** sistema complexo de códigos e padrões partilhados por uma sociedade ou um grupo social e que se manifesta nas normas, crenças, valores, criações e instituições que fazem parte da vida individual e coletiva dessa sociedade ou grupo” (DICIONÁRIO, 2010, p.452, grifo nosso).

³⁶¹ FOUCAULT, 2020d, p.314.

³⁶² Cf. DELEUZE, 1992.

³⁶³ Cf. ALVAREZ, 2004.

³⁶⁴ CANDIOTTO, 2010, p.171.

Partindo dessa definição, indicamos que as análises feitas por Foucault, sobre as práticas cristãs, têm como liame mostrar essa produção de “normas, crenças, valores, criações e instituições”, que são essenciais para estabelecer uma nova cultura de si³⁶⁵, que se diferencia na forma como o sujeito passa a se identificar culturalmente, enquanto indivíduo particular e pertencente a um determinado grupo. O’Brien (1992) apontou que Foucault, na sua análise genealógica sobre os processos sociais, oferece um modelo de história da cultura que permite se distanciar das versões mais correntes e se preocupar com a formação da cultura, ao romper com os discursos difundidos sobre temas como o sexo, a prisão, a alma e os próprios indivíduos. Dessa forma, ao analisar as práticas culturais no ocidente, renunciando a concepções determinantes do discurso histórico, Foucault preocupava-se com a singularidade dos eventos, retomando práticas que seriam inerentes aos próprios processos sociais, culturais, políticos, econômicos e históricos³⁶⁶. Esse controle cultural influencia, por esse motivo, a maneira como o sujeito existe e vivencia as experiências culturais à sua volta, em que o controle está presente no fato de que ele não sabe diferenciar uma experiência própria (individual/particular) de uma produzida externa a si. Para Foucault, essa questão está presente na *governamentalidade* cristã, em especial na *hermenêutica de si*, que, ao ser amplamente difundida na cultura ocidental, “integrou-se pouco a pouco aos modelos de experiência, aos tipos de atitude que eram propostas aos indivíduos; a tal ponto que frequentemente é difícil isolá-la e separá-la daquilo que cremos ser a experiência espontânea que fazemos de nós mesmos”³⁶⁷.

Concluindo, vimos que o controle é social, assim como cultural. Isso nos permite estabelecer, conforme evidenciamos ao longo do capítulo, que a forma específica de subjetivação, presente no cristianismo de Foucault, nos induz a um novo tipo de controle, capaz de mudar existencialmente, socialmente e culturalmente os indivíduos. Tal situação que não escolhemos, mas herdamos, quer queiramos ou não, termina por criar um tipo de sujeito mortificado (ou até mesmo ontologicamente morto, algo como um não-ser), que não é capaz de seguir a sua própria vontade, somente a de um outro. Desde logo, como vimos, é estabelecido uma relação singular “que liga um discípulo a um mestre, o situa sob seu controle contínuo, obriga-o a seguir a menor de suas ordens e a confiar-lhe sua alma, sem reticência alguma”³⁶⁸. Esse tipo de controle, determinado pela formação de condutas éticas, baseadas no princípio da

³⁶⁵ O conceito de “cultura de si” está presente na aula 3 de fevereiro de 1982, em *A hermenêutica do sujeito*, como uma prática de si associada a um domínio teórico que estipula um modo de saber prático, dirigindo o processo de subjetivação na forma como o sujeito se reconhece no exercício dessas práticas.

³⁶⁶ Cf. VEYNE, 1998.

³⁶⁷ FOUCAULT, 2022, p.28.

³⁶⁸ FOUCAULT, 2020d, p.156.

obediência, consegue influenciar o sujeito em todos os momentos da sua vida, abarcando as diferentes particularidades e esferas que a constituem e termina por prevalecer e dar vazão ao sujeito-*súbdito* ou assujeitado, conforme uma vertente importante de sua etimologia (*sub-jectum* = colocado sob o mando ou a vontade de alguém). Por esses motivos, apontamos aqui uma nova conceituação do controle em Foucault na *governamentalidade* cristã, que possa abarcar essas diferentes características e práticas formadores do sujeito: um controle sociocultural, ao fim e ao cabo, tendo como vetor a moral cristã, fundada no Deus-amor do evangelho³⁶⁹ e na obediência à lei de Deus do deuteronomio.

³⁶⁹ Como ocorre no Sermão da Montanha e na noção de amor (*charitas*) de Santo Agostinho.

CONCLUSÃO

Partindo do que foi exposto na Introdução, podemos apontar não só o objeto de estudo (a *governamentalidade* cristã), mas também o método que permeia nosso trabalho (a ontologia do presente). Esse passo inicial foi essencial para, no primeiro capítulo, apresentarmos brevemente a *governamentalidade* na antiguidade. Porém, o que quisemos fazer não foi uma defesa da técnica nos antigos enquanto uma referência exemplar, ou como algo ao qual retroceder. O que fizemos foi apresentar a técnica na antiguidade como uma *techné tou biou* que, apesar de ser uma referência para os cristãos, contém alguns elementos que foram modificados, devido ao peso do elemento salvífico e ao enorme apelo da ideia de “outro mundo”, paralelamente à “terra prometida” de Moisés e do judaísmo. Podemos partir do exemplo da prática do exame de consciência, que no cristianismo primitivo foi consolidada na confissão enquanto obrigação de falar sobre tudo (no qual o sujeito é obrigado a renunciar à sua verdade e expor sua alma, pois ela é contaminada pelo pecado original) e, nos antigos, entre os gregos, especificamente, em que “trata-se de relato da vida pessoal (*bíos*) para provar a relação existente entre o *lógos* que se usa e o modo como se vive”³⁷⁰. Dessa forma, não tivemos a pretensão de fazer uma análise vertical entre as duas técnicas, mas demonstrar como no horizonte da técnica, ao se aplicar não às coisas e ao corpo, mas ao si ou à alma, os cristãos, tendo como base os antigos, retomaram esses princípios e os modificaram.

O interesse deste presente trabalho foi, portanto, investigar a *governamentalidade* cristã em Foucault, apontando a principal inovação na técnica, o princípio da obediência, como o fundamento que repercute ao longo de toda a prática: no governo de si, com a hermenêutica de si, a *exagoreusis* e a má *parresía*; e no governo dos outros, nos poderes e imperativos pastorais, na forma como a subjetivação produz um sujeito-*súbdito*. A obediência já estava presente na *governamentalidade* pagã, porém ela existia somente como instrumento temporário para dirigir o indivíduo a um estado de autonomia sobre sua maneira de viver (na sua conduta, nos seus pensamentos e na sua subjetivação). Nos cristãos, a obediência surge não como instrumento temporário, mas como um estado de existência que deverá se perpetuar ao longo da vida do sujeito, estabelecendo novas condutas éticas e formas de cultura, com a finalidade de desenvolver um sujeito comunitário (social), cujo pressuposto é a obrigação de se submeter à vontade de um outro.

³⁷⁰ CANDIOTTO, 2007, p.39.

A partir dessa nova constituição do sujeito (o *súbdito*), através da fundamentação da obediência, o presente trabalho analisou a técnica da *governamentalidade* cristã com o enfoque no espectro ético/moral, por meio da concepção apresentada na segunda seção do primeiro capítulo. Dessa forma, desenvolvemos um estudo em volta da formulação de condutas morais e de uma ética enquanto modos de comportamento e de viver baseados: por um lado, na forma como o diretor de consciência deverá ter uma atenção especial sobre os atos e desejos dos indivíduos (*substância ética*); por outro, no modo como o sujeito se apropria dessas regras impostas pela direção, se inserindo dentro de uma tradição (cristianismo) e de um grupo específico (rebanho), desenvolvendo as práticas associadas à direção como forma de compromisso com o determinado grupo (*modos de sujeição*). Partindo disso, serão estabelecidas práticas de renúncia de si e de perpétua obediência à vontade de um outro, como maneira de se adequar às regras morais do determinado grupo, se estabelecendo como sujeito moral (*as formas de elaboração do trabalho ético*) e formulando uma subjetivação com o objetivo da realização do indivíduo, paradoxalmente visada e compreendida como renúncia a si. Ou seja, rigorosamente, destituição de si, dele, indivíduo desgarrado, que não é nada sem o grupo ou o rebanho, em um processo no qual o controle sobre seus desejos, atos e pensamentos teria como função a realização do indivíduo “fiel” e convertido – ao estabelecer um domínio de si e ao seguir a via da salvação (*teleologia do sujeito*)³⁷¹.

À vista disso, partimos de uma análise que privilegia a análise foucaultiana, que não focou na instituição do sacerdócio, no contexto da Igreja primitiva das catacumbas e da Igreja instituída medieval, com o papado em Roma, os cismas entre católicos e ortodoxos (entre Roma e Bizâncio), bem como o contexto das heresias e do grande terramoto da reforma protestante. No qual o estudo das condutas morais tem como base a análise feita sobre as práticas, de modo a escapar de uma formulação de uma ética que seja puramente teórica e, por consequência, distinta do que ocorre de fato – apresentando a experiência moral no cristianismo com base na vontade e no mando de outrem, ao invés de uma experiência de liberdade e obediência à consciência individual. Esse ponto é crucial, pois na investigação sobre a *governamentalidade* cristã e suas práticas vimos que existe um elemento que não somente influencia a conduta moral e os comportamentos dos sujeitos, como também se apresenta como o princípio ético que regula toda a condução moral do sujeito cristão: a obediência a outrem. A determinação de obedecer no ato de fala e em todas as ações, se apresenta como o grande fundamento ético, que é capaz de suspender e, até mesmo, sobrepor algumas das supostas grandes morais no cristianismo.

³⁷¹ Cf. Seção 1.2.

Pudemos ver esse fenômeno, em especial no caso analisado no capítulo anterior, em que Pafnúcio, apesar de exercer a passividade necessária para a obediência, deixa de exercer uma regra fundamental no cristianismo: falar a verdade³⁷². Ao não rebater a indevida acusação de furto, além de omitir a verdade sobre sua inocência, permitiu, simultaneamente, ser injustamente punido, enquanto o verdadeiro culpado foi inocentado do crime cometido. Ao colocar a obediência como fundamento moral primordial, ele produz uma mentira (na ausência da verdade) que, por consequência, resultou numa injustiça – ação muito criticada na Bíblia, em especial nos *Provérbios*³⁷³. Do mesmo modo, a preponderância da obediência sobre os principais fundamentos morais do cristianismo ocorre no caso de Patermúcio. Ali, vemos não somente como algo tolerável o abuso da integridade física e psicológica de uma criança, como também contemplamos o desmerecimento de um dos principais mandamentos presentes em *Êxodo* e no *Sermão da Montanha*, “não matarás”. A ordem do ancião a Patermúcio para matar seu filho, jogando-o no rio para que se afogasse, é interpretada aqui como tentativa de homicídio, ou, mais especificamente, infanticídio, senão “filicídio”. À vista disso, podemos afirmar que esse estilo de direção desenvolve uma *governamentalidade* em que nenhuma moral parece prevalecer perante o grande fundamento da obediência, a supor que a verdadeira pressupõe a liberdade e a livre escolha do sujeito, e que, efetivamente, não vem ao caso. Partindo disso, por estar em jogo desenvolver um sujeito-*súbdito* sem vontades e sem capacidade de raciocinar de forma autônoma, o sujeito se insere no registro moral a partir de somente uma regra: obediência. Esse seria o fundamento ético que perpassaria pelo conjunto das práticas de si e do governo dos outros, que permite desenvolver um tipo de sujeito que estaria moralmente submetido ao diretor de consciência e, por consequência, sob seu controle.

Devemos denotar, que não estamos de forma alguma refutando a necessidade da existência de controle: ele não é estritamente condenável como um todo. Em certo nível, Foucault concorda com Kant sobre a necessidade de um controle das condutas para a coexistência social. Precisamos de regras que regulem nossas relações sociais e que permitam colocar sob controle nossa relação com nós mesmos e com os outros. O controle que tem como função permitir que o sujeito viva da forma mais liberta possível, de forma a não infringir o espaço do outro, é aceitável e muitas vezes necessário. Todavia, esse não é o tipo de controle formulado pela direção cristã em Foucault. A liberdade não se apresenta como algo a ser obtido nessa prática, uma vez que, o sujeito deverá se submeter/subjugar em todos os momentos à direção – num processo de eliminação das próprias vontades do sujeito e do pensamento

³⁷² Cf. Lv 19, 11; Jo 8, 44; Pr 12, 22; Ef 4, 25-32;

³⁷³ Cf. Pr 12, 17.

autônomo, que resulta na sua mortificação, para dar lugar a uma nova vida, de acordo com a boa nova. Esse cerceamento da liberdade do sujeito é um fenômeno que afeta intensamente o processo de subjetivação e, em função disso, o próprio regimento moral, visto que, nesse tipo de direção:

A constituição do indivíduo que realizam, quer o tornando objeto dócil e útil, quer o tornando sujeito de uma identidade que lhe é atribuída como própria, não permite o exercício da liberdade, uma vez que em seu domínio não há espaço para a relação consigo que possibilita a escolha pessoal e autodeterminação (FONSECA, 1994, p.114).

Partindo dessa questão sobre a formulação de um controle que inferioriza as massas, relegadas a rebanho ou a manada, através do estabelecimento de uma conduta moral heterônima (seguir a lei de Deus), fundamentada pelo princípio da obediência, podemos apontar duas conclusões. Primeiramente, apesar do enfoque atribuído à questão ética/moral, foi consignado anteriormente que este trabalho não se propôs a discutir a essência política do tema, mas, sim, complementar os estudos em curso, ao explicitar e desenvolver certos elos do aparato argumentativo, em um esforço de clarificação conceitual, acerca da *governamentalidade* cristã em Foucault. Em razão disso, nosso estudo pode servir de conexão com os comentadores foucaultianos que evidenciaram a questão política, em especial na forma como o pressuposto de obediência e o controle sociocultural são fundamentos que foram integrados na racionalidade política moderna e contemporânea, na *governamentalidade* de Estado – como evidenciado na trajetória apresentada em *Segurança, Território, População*.

Em segundo lugar, ao apresentarmos a subjetivação cristã como a formação de um sujeito obediente (*súbdito*), analisando com detalhes a estrutura das práticas de si e das práticas de governo dos outros (no segundo capítulo), possibilitamos fazer algo visto como essencial para Foucault: sabermos quem somos e se podemos ser algo diferente. O interessante sobre o método de Foucault é que, ao analisarmos a subjetivação, através do estudo do discurso e das práticas, nós podemos ver as razões pelas quais pensamos e agimos, no intuito de esclarecer, no plano doutrinal e exegético, como esses elementos foram integrados na nossa cultura e sociedade. Essa percepção é extremamente importante, porque ela formula um processo de autorreconhecimento que nos permite superar os limites colocados por uma tradição, ou seja: a análise do processo de subjetivação é uma subjetivação em si. Dessa forma, a ontologia do presente funciona como “caixa de ferramentas”³⁷⁴ que nos permite pensar em outras formas de

³⁷⁴ Cf. FOUCAULT, 2015b.

subjetivação, que supere os limites da *Aufklärung* kantiana e o medo de uma revolução³⁷⁵, que em Foucault não surge mais como um simples projeto político, “mas como um estilo, um modo de existência, com sua estética, seu ascetismo, as formas particulares de relação consigo e com os outros”³⁷⁶.

Por essa razão, seguimos a mesma opinião de Medina (2011) que aponta o trabalho de Foucault como essencial para resistir a ideologias que controlam e submetem os sujeitos, através de processos de subjetivação que colocam os indivíduos sobre a vontade de outrem. Na opinião do comentador de Foucault, a principal função da análise foucaultiana é despertar um sentimento de revolta e angústia no leitor que, ao se tornar ciente da subordinação e do controle que lhe foram socialmente e culturalmente impostos, derive desse sentimento de revolta e tenha a força de vontade e a coragem para propor novas formas de subjetivação que tenham como fundamento a autonomia de si, a liberdade – fenômeno que ele nomeia de pluralismo de guerrilha (*guerrilla pluralism*)³⁷⁷. Dessa forma, podemos nos basear na análise da *governamentalidade* cristã e sua crítica sobre a formação de um sujeito obediente (sob controle do diretor de consciência), para podermos pensar formas de existência que superem essas dominações que nos colocam em um estado de *minoridade*. Não sejamos mais humilhados, passivos, submissos, obedientes e indevidamente controlados. Sejam mais que isso: *Sapere Aude!*

³⁷⁵ Cf. Introdução, n. 11.

³⁷⁶ FOUCAULT, 2014c, p.235.

³⁷⁷ Cf. MEDINA, 2011.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografia Primária:

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 7. ed. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984)*. 1. ed. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011a.

FOUCAULT, Michel. *A Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. Tradução de Marcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Edições Loyola, 2011b.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*. 3. ed. Tradução de Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010a.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. 18. ed. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Aulas sobre a vontade de saber: curso no Collège de France (1970-1971); seguido de O saber de Édipo*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014a.

FOUCAULT, Michel. *Dizer a verdade sobre si*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

FOUCAULT, Michel. *Do Governo dos Vivos: curso no Collège de France (1979-1980)*. 1.ed. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014b.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: A vontade de saber*. 10. ed. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2020a. (Coleção Biblioteca de Filosofia).

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 2: O uso dos prazeres*. 8. ed. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Revisão Técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2020b. (Coleção Biblioteca de Filosofia).

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 3: O cuidado de si*. 7. ed. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Revisão Técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2020c. (Coleção Biblioteca de Filosofia).

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 4: As confissões da carne*. 2. ed. Tradução de Heliana de Barros Conde Rodrigues e Vera Portocarrero. São Paulo: Paz e Terra, 2020d. (Biblioteca de Filosofia).

FOUCAULT, Michel. *Malfazer, dizer verdadeiro: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981*. 1. ed. Edição estabelecida por Fabienne Brion e Bernard E. Harcourt. Tradução de Ivone Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 10. ed. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2019, p.55-86.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, Freud, Marx. In: FOUCAULT, Michel. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. 1. ed. Organização e seleção de textos por Manoel Barros da Motta. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000a, p.40-55. (Coleção ditos & escritos; 2).

FOUCAULT, Michel. *O discurso filosófico*. 1. ed. Tradução de Victor Gonçalves. Portugal, Coimbra: Editora 70, 2024.

FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983)*. 1. ed. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010b.

FOUCAULT, Michel. *Omnes et Singulatim: uma Crítica da Razão Política*. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos, volume IV: Estratégia, poder-saber*. 3. ed. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015a, p.348-378. (Coleção ditos & escritos; 4).

FOUCAULT, Michel. O que são as luzes? In: FOUCAULT, Michel. *Arqueologia das ciências e histórias dos sistemas de pensamento*. 1. ed. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000b, p.335-351. (Coleção ditos & escritos; 2).

FOUCAULT, Michel. O que são as luzes? In: FOUCAULT, Michel. *Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina*. 1. ed. Organização e seleção de textos por Manoel Barros da Motta. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016, p.259-268. (Coleção ditos & escritos; 7).

FOUCAULT, Michel. *Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. 2. ed. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010c.

FOUCAULT, Michel. Os intelectuais e o poder. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos, volume IV: Estratégia, poder-saber*. 3. ed. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015b, p.218-235. (Coleção ditos & escritos; 4).

FOUCAULT, Michel. O uso dos prazeres e as técnicas de si. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos, volume V: ética, sexualidade, política*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017, p.187-211. (Coleção ditos & escritos; 5).

FOUCAULT, Michel. *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977-1978*. Tradução de Graham Burchell. New York: Picador, 2007.

FOUCAULT, Michel. Sobre a Genealogia da Ética: um Resumo do Trabalho em Curso. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos, volume IX: Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. 1.ed. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014c, p.214-237. (Coleção ditos & escritos; 9).

FOUCAULT, Michel. What is Enlightenment ? (« Qu'est-ce que les Lumières? »). In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*, vol. IV. Paris: Gallimard, 1994, p.562-577.

Bibliografia Secundária:

ADVERSE, Helton. O que é “ontologia do presente”? *Nuntius antiquus*, Belo Horizonte, v.6, p.129-152, 2010. Disponível em: https://periodicos.ufmg.br/index.php/nuntius_antiquus/article/view/17252. Acesso em: 16 de maio. 2023.

AFONSO, Bruno Dinis. Foucault e a morte ontológica do sujeito cristão. In: ENCONTRO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA UFMG, 7, 2024, Belo Horizonte. *Caderno de resumo* [recurso eletrônico]. Edição de Ana Lúcia Feliciano, Teresa Seabra Antunes, Eduardo Lucas Alves Rodrigues. Belo Horizonte: FAFICH/UFMG, p.141-5, 2024. Disponível em: <https://www.even3.com.br/vii-encontro-de-pos-graduacao-em-filosofia-da-ufmg/>. Acesso em: 30 de ago. 2024.

AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. *Confissões*. Tradução de Lorenzo Mammì. 1. ed. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2017.

ALBRECHT, Michael. Einleitung. In: MENDELSSOHN, Moses. *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*. Einleitung, Anmerkungen und Register herausgegeben von Michael Albrecht. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2005, p.VII-XLII.

ALMEIDA, Beatriz Souza. ÍON E A PARRESÍA DO PRESENTE: PISTAS PARA A INVESTIGAÇÃO DA PARRESÍA DE ATENAS AO BRASIL. *Prometheus-Journal of Philosophy*, São Cristóvão, v.15, n.41, p.82-97, 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/prometeus/article/view/18929>. Acesso em: 06 de set. 2024.

ALVAREZ, Marcos César. Controle social: notas em torno de uma noção polêmica. *São Paulo em perspectiva*, São Paulo, v.18, n.1, p.168-176, 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/spp/a/9LR98KWMVgWznFVxrKkh3Dz/>. Acesso em: 24 de set. 2024.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. 4. ed. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

BÍBLIA SAGRADA-TEB: notas integrais, tradução ecumênica. 3. ed. Tradução de A.J.M de Abreu ... [et al.]. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder: ensaios de eclesiologia militante*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2022.

BRION, Fabienne; HARCOURT, Bernard E.. Situação de curso. In: FOUCAULT, Michel. *Malfazer, dizer verdadeiro: função da confissão em juízo: curso em Louvain*, 1981. 1. ed.

Edição estabelecida por Fabienne Brion e Bernard E. Harcourt. Tradução de Ivone Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p.233-290.

BUENO, Francisco da Silveira. *Grande dicionário etimológico-prosódico da língua portuguesa*: vocábulos, expressões da língua geral e científica-sinônimos; contribuições do tupi-guarani (9 v.). São Paulo: Ed. Brasília, 1974.

BUENO, Justino de Almeida. Introdução. In: CASSIANO, João. *Instituições Cenobíticas*. Tradução do latim pelo Mosteiro da Santa Cruz. Juiz de Fora: Edições Subiaco, 2021, p.9-27.

CANDIOTTO, Cesar. A prática da direção de consciência em Foucault: da vida filosófica à vida monástica cristã. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de. *Foucault e o Cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p.93-110.

CANDIOTTO, Cesar. Ética e política em Michel Foucault. *Trans/Form/Ação*, Marília, v.33, n.2, p.157-176, 2010. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/1037>. Acesso em: 24 de set. 2024.

CANDIOTTO, Cesar. Filosofia e coragem da verdade em Michel Foucault. In: PEREZ, Daniel Omar [Org.]. *Filósofos e terapeutas*: em torno da questão da cura. São Paulo: Escuta, 2007, p.33-54.

CANDIOTTO, Cesar. *Foucault e a crítica da verdade*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora; Curitiba: Champagnat, 2013.

CANDIOTTO, Cesar. Foucault: uma história crítica da verdade. *Transformação*, Marília v.29, n.2, p.65-78, 2006. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/914>. Acesso em: 29 de ago. 2023.

CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de. *Foucault e o Cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

CANDIOTTO, Cesar. Subjetividade e verdade no último Foucault. *Trans/Form/Ação*, Marília, v.31, n.1, p.87-103, 2008. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/970/874>. Acesso em: 02 de ago. 2023.

CARDOSO, Irene. Foucault e a noção de acontecimento. In: CARDOSO, Irene. *Para uma crítica do presente*. São Paulo: Editora 34, 2001, p.233-247.

CASSIANO, João. *Conferências 1 a 7*. Tradução de Aída Batista do Val. Juiz de Fora: Edições Subiaco, 2011.

CASSIANO, João. *Conferências 8 a 15*. Tradução de Aída Batista do Val. Juiz de Fora: Edições Subiaco, 2006.

CASSIANO, João. *Conferências 16 a 24*. Tradução de Leonardo Fróes. Juiz de Fora: Edições Subiaco, 2008.

CASSIANO, João. *Instituições Cenobíticas*. Tradução do latim pelo Mosteiro da Santa Cruz. Juiz de Fora: Edições Subiaco, 2021.

CASSIEN, Jean. *Traité de l'Incarnation contre Nestorius*. Introdução, tradução do latim e anotações de Marie-Anne Vannier. Paris: Les Éditions du Cerf, 1999.

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Foucault*. 1.ed. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault: Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. 2. ed. Tradução de Ingrid Müller Xavier. Revisão técnica de Alfredo Veiga-Neto e Walter Omar Kohan. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

CHEVALLIER, Philippe. *Michel Foucault et le christianisme*. Lyon: ENS éditions, 2011.

DAVIDSON, Arnold I. Prefácio. In: HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. 1. ed. Tradução de Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014, p.7-14.

DE ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. A pastoral do silêncio: Michel Foucault e a dialética revelar e silenciar no discurso cristão. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de. *Foucault e o Cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p.129-146.

DELEUZE, Gilles. *Conversações, 1972-1990*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992.

DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. 3 ed. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

DICIONÁRIO da Língua Portuguesa. Porto: Porto Editora, 2010.

DOMINGUES, Ivan. A Episteme Moderna: Contrapontos: Notas complementares sobre As palavras e as Coisas e a Questão Antropológica. In: DOMINGUES, Ivan. *Foucault, a arqueologia e As palavras e as coisas - 50 anos depois*. 2. ed. rev. e ampl. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2023, p.349-411.

DOMINGUES, Ivan. *O continente e a ilha: duas vias da filosofia contemporânea*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

EPICTETO. *Disertaciones*: por Arriano. Tradução, introdução e notas de Paloma Ortiz García. Madrid: Gredos, 1993.

EPICURO. Carta a Meneceu – Sobre a vida humana. In: EPICURO. *Cartas, Máximas e Sentenças*. Introdução, tradução do grego e notas de Gabriela Baião. Lisboa: Edições Sílabo, 2009, p.109-117.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. 2.ed. Tradução de Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

FONSECA, Marcio Alves da. *O problema da constituição do sujeito em Michel Foucault*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1994. Disponível em: <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/11812>. Acesso em: 04 de out. 2024.

FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e análise do eu*. 10. ed. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre, RS: L&PM, 2017.

GESUELI, Fábio Gonzaga. *Um cristianismo por Michel Foucault: pastorado cristão e a vida monástica a partir de uma leitura das práticas de governo*. Dissertação (Mestrado em Ciências da religião) – Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2020. Disponível em: https://repositorio.sis.puc-campinas.edu.br/xmlui/handle/123456789/17234?locale-attribute=pt_BR. Acesso em: 26 de fev. 2024.

GREGÓRIO MAGNO, Papa. *Regra pastoral*. Tradução de Sandra Pascoalato. São Paulo: Paulus, 2010.

GROS, Frédéric. Advertência. In: FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 4: as confissões da carne*. 2. ed. Tradução de Heliana de Barros Conde Rodrigues e Vera Portocarrero. São Paulo: Paz e Terra, 2020, p.7-20.

GROS, Frédéric. O cuidado de si em Michel Foucault. In: RAGO, Margareth; VEIGANETO, Alfredo. *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006, p.127-138.

GROS, Frédéric. Situação de curso. In: FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*. 3. ed. Tradução de Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p.455-493.

HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. 1. ed. Tradução de Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 10. ed. Tradução revisada e apresentação de Marcia Sá Cavalcante. Posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

KANT, Emmanuel. Réponse à la question: qu'est-ce que les Lumières? In: KANT, Emmanuel. *La philosophie de l'histoire*. Tradução de Stéphane Piobetta. Paris: Éditions Aubier-Montaigne, 1947. Disponível em: [https://philo-labo.fr/fichiers/Kant%20-%20Qu'est-ce%20que%20les%20Lumi%C3%A8res%20\(trad%20Piobetta\).pdf](https://philo-labo.fr/fichiers/Kant%20-%20Qu'est-ce%20que%20les%20Lumi%C3%A8res%20(trad%20Piobetta).pdf). Acesso em: 29 de set. 2024.

KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: que é Esclarecimento?* Tradução de Luiz Paulo Rouanet. Brasília: Casa das Musas, 2008. Disponível em: <https://www.netmundi.org/filosofia/wp-content/uploads/2017/05/Resposta-a-pergunta-o-que-e-esclarecimento.pdf>. Acesso em: 28 de set. 2024.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento? Tradução de Vinícius de Figueiredo. In: MARÇAL, Jairo. (org.). *Antologia de textos filosóficos*. Curitiba: Secretaria de Estado da Educação do Paraná, 2009, p.406-15.

LACOUTURE, Jean. *Jesuits: a multibiography*. Tradução de Jeremy Leggatt. Washington: Counterpoint, 1995.

LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2007.

LÉVINAS, Emmanuel. Judaism and Kenosis. In: LÉVINAS, Emmanuel. *In the time of the Nations*. Tradução de Michael B. Smith. Indiana: Indiana University Press, 1994, p.114-132.

LOIOLA, Santo Inácio de. *Cartas*. Tradução de António José Coelho, S.J. Braga: Editora A. O., 2006.

LOPES, Bárbara Macagnan. Os pecados capitais no Tratado de Confissão auricular na Península Ibérica do século XV. *Revista Aedos*, Porto Alegre, v.2, n.2, p.347-353, 2009. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/aedos/article/view/9858>. Acesso em: 06 de mar. 2024.

LOYOLA, San Ignacio de. Constituciones. In: LOYOLA, San Ignacio de. *Obras completas de San Ignacio de Loyola: edicion manual*. Transcrição, introduções e notas de Ignacio Iparraguirre, S. I. del Instituto de la Compañia de Jesús (Roma). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, p.387-596.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução de MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MANICKI, Anthony. Técnicas de si e subjetivação no cristianismo primitivo: uma leitura do curso Do governo dos vivos. Tradução de Pedro de Souza. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de. *Foucault e o Cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p.57-72.

MARCO AURÉLIO, Imperador de Roma. *Meditações*. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 1964. (Clássicos Cultrix).

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. 2. ed. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010.

MCGUSHIN, Edward F. *Foucault's askésis: an introduction to the philosophical life*. Evanston: Northwestern University Press, 2007.

MEDINA, José. Toward a Foucaultian epistemology of resistance: Counter-memory, epistemic friction, and guerrilla pluralism. *Foucault studies*, Philadelphia, v.12, p.9-35, 2011. Disponível em: <https://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/3335>. Acesso em: 12 de jul. 2023.

MENDELSSOHN, Moses. Sobre a pergunta: o que quer dizer ilustrar? Apresentação e tradução de Maria Lúcia Cacciola. *Discurso*, São Paulo, n.19, p.59-66, 1992. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37949>. Acesso em: 11 de out. 2024.

MINOIS, Georges. *As origens do mal: uma história do pecado original*. 1. ed. Tradução de Nícia Adan Bonatti. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

MINOIS, Georges. *História do suicídio: a sociedade ocidental diante da morte voluntária*. 1. ed. Tradução de Fernando Santos. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

MONTEIRO, Rafael Siqueira. Cristianismo e a Renúncia de si no Último Foucault. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, Brasília, v.8, n.3, p.265-284, 2020. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/fmc/article/view/31766>. Acesso em: 21 de fev. 2024.

NIETZSCHE, Friedrich. *A genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. O Anticristo. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Nietzsche: obras escolhidas*. Tradução de Renato Zwick e Marcelo Backes. Porto Alegre, RS: L&PM, 2017, p.239-327.

NIETZSCHE, Friedrich. Para além do bem e do mal. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. Seleção de textos de Gérard Lebrun. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. Posfácio de Antônio Candido. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p.301-336. (Coleção pensadores).

NUNES, Naidea; VIEIRA, Agostinho. Con (s) ciência Linguística: a etimologia e a ironia do significado das palavras. *Pensardiverso: revista de estudos lusófonos*, Funchal, n.3, p.131-149, 2012. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10400.13/1722>. Acesso em: 20 de jun. 2023.

O'BRIEN, Patrícia. A história da cultura de Michel Foucault. In: HUNT, Lynn. *A nova história cultural*. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p.33-62.

OLIVEIRA, Luciene de Lima. A Septuaginta– Uma Herança Alexandrina Até Os Nossos Dias. *Principia*, Rio de Janeiro, v.16, p.115-122, 2008. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/principia/article/view/11219>. Acesso em: 06 de set. 2024.

OLIVEIRA, Sonia Regina Martins de Oliveira. *Governamentalidade e constituição do sujeito em Foucault*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2009. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=140976. Acesso em: 25 de fev. 2024.

PACHECO, Paulo Roberto de Andrada; MASSIMI, Marina. A experiência de “obediência” nas Indipetae. *Memorandum*, Belo Horizonte, v.17, p.22-44, 2009. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/6663>. Acesso em: 07 de nov. 2024.

PEREZ, Daniel Omar. Introdução: os filósofos, os terapeutas e a cura. In: PEREZ, Daniel Omar [Org.]. *Filósofos e terapeutas: em torno da questão da cura*. São Paulo: Escuta, 2007, p.7-19.

- PINHEIRO-JONES, Rossana. ENTRE FILOSOFIA ANTIGA E MONAQUISMO MEDIEVAL: UM LUGAR PARA JOÃO CASSIANO (C. 360-430). *Síntese: Revista de Filosofia*, v.45, n.141, p.145-167, 2018.
- PIVA, Paulo Jonas de Lima. *Ateísmo e Revolta: os manuscritos do Padre Jean Meslier*. São Paulo: Alameda, 2006.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates; Críton*. 2. Ed. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 2002.
- PLATÃO. *A república (ou Da justiça)*. 2. ed. Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2014.
- PLATÃO. *As leis, ou da legislação e epinomis*. 2 ed. Tradução de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2010.
- PLATÃO. *Górgias*. 1. ed. Tradução, ensaio introdutório e notas de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- PLATÃO. Político (ou da realeza). In: PLATÃO. *Diálogos IV: Permênides (ou das formas); Político (ou da realeza); Filebo (ou do prazer); Lísis (ou da amizade)*. 2. ed. Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2015, p.87-178.
- PRADO FILHO, Kleber. Controle social x subjetividade na genealogia do poder de Michel Foucault. *Plural*, v.2, p.18-36, 1995. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2176-8099.pcs0.1995.68041>. Acesso em: 24 de set. 2024.
- PRADO FILHO, Kleber. *Michel Foucault: uma história da governamentalidade*. Rio de Janeiro: Insular e Achiamé, 2006.
- REIS, Alexandre H. *História do suicídio: livro 1: variações antigas e o domínio do cristianismo*. Belo Horizonte: Páginas Editora, 2020.
- REZENDE, Antônio Martinez de; BIANCHET, Sandra B. Dicionário do latim essencial. 2. ed. São Paulo: Autêntica Editora, 2014. E-book. Disponível em: <https://app.minhabiblioteca.com.br/reader/books/9788582173190/>. Acesso em: 03 de set. 2025.
- RICOEUR, Paul. Le “péché originel”: étude de signification. In: RICOEUR, Paul. *Le conflit des interpretations: essais d’hermeneutique*. Paris: Seuil, 2013, p.381-405.
- ROCHA, Alessandro. Da ordem do discurso ao discurso da ordem: uma leitura foucaultiana dos mecanismos de controle do discurso teológico. In: OLIVA, Alfredo dos Santos; CARDOSO JÚNIOR, Hélio Rabello; ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares; ROSSI, Luiz Alexandre Solano (Org.). *Michel Foucault e o poder pastoral*. São Paulo: Editora Recriar, 2022, p.111-123.
- SANTORO, Fernando. *Arqueologia dos prazeres*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

SEHELLART, Michel. *As artes de governar: do "regimen" medieval ao conceito de governo*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2006.

SHAKESPEARE, William. Hamlet, Prince of Denmark. In: SHAKESPEARE, William. *The complete works of William Shakespeare*. Edited with a glossary by W. J. Craig, M. A. London: Oxford University Press, 1954, p.870-907.

SILVA, Severino Celestino da; SILVA, Sérgio Pereira da; POSSEBON, Fabricio. *Didaqué: ensinamento dos doze apóstolos*. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2008. 101 p. (Coleção Pluralismo).

SOUZA, Pedro de. Apresentação. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de. *Foucault e o Cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p.11-14.

SOUZA, Washington Luis. *Da condução das almas ao governo da população: analítica do processo de constituição da noção de governamentalidade na obra de Michel Foucault*. 2012. 191 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012b. Disponível em: <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/11613>. Acesso: 25 de set. 2023.

STEWART, Columba. *Cassian the Monk*. New York: Oxford University Press, 1998.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. Respondendo à pergunta: quem é a ilustração? *Discurso*, São Paulo, n.14, p.101-112, 1983. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37905>. Acesso em: 11 de out. 2024.

VALLE, Gabriel. *Dicionário latim-português*. São Paulo: Thomson/IOB, 2004.

VERNANT, Jean-Pierre. *L'individu, la mort, l'amour: soi-meme et l'autre en Grece ancienne*. Paris: Gallimard, 1996.

VEYNE, Paul. Foucault revoluciona a história. In: VEYNE, Paul. *Como se escreve a história*. 4. ed. Tradução de Alda Baltazar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, p.237-285.

WANZELER, Murilo Cunha. *O cuidado de si em Michel Foucault*. 127 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2011. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/tede/5579>. Acesso em: 08 de fev. 2024.

ZÖLLNER, Johann Friedrich. Ist es ratsam, das Ehebüdnis nicht ferner durch die Religion zu sanciren? *Berlinische Monatsschrift*, Berlim, v.2, n.1783, p.508-517, 1783.