

**PONTÍFICA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE
CAMPINAS
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
APLICADAS**

FÁBIO GONZAGA GESUELI

**Um cristianismo por Michel Foucault: pastorado
cristão e vida monástica a partir de uma leitura
das práticas de governo**

**CAMPINAS
2020**

FÁBIO GONZAGA GESUELI

**Um cristianismo por Michel Foucault: pastorado
cristão e vida monástica a partir de uma leitura
das práticas de governo**

Dissertação apresentada como exigência para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Orientador: Prof. Dr. Douglas Ferreira Barros

**PUC-CAMPINAS
2020**

Ficha catalográfica elaborada por Vanessa da Silveira CRB 8/8423
Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI - PUC-Campinas

260
G393c

Gesueli, Fábio Gonzaga

Um cristianismo por Michel Foucault: pastorado cristão e vida monástica a partir de uma leitura das práticas de governo / Fábio Gonzaga Gesueli. - Campinas: PUC-Campinas, 2020.

131 f.

Orientador: Douglas Ferreira Barros.

Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2020.

Inclui bibliografia.

1. Cristianismo. 2. Religião primitiva. 3. Foucault, Michel, 1926-1984. I. Barros, Douglas Ferreira. II. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

CDD - 22. ed. 260

FÁBIO GONZAGA GESUELI

**UM CRISTIANISMO POR MICHEL FOUCAULT: PASTORADO
CRISTÃO E VIDA MONÁSTICA A PARTIR DE UMA LEITURA DAS
PRÁTICAS DE GOVERNO**

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião da PUC-Campinas, e aprovada pela Banca Examinadora.

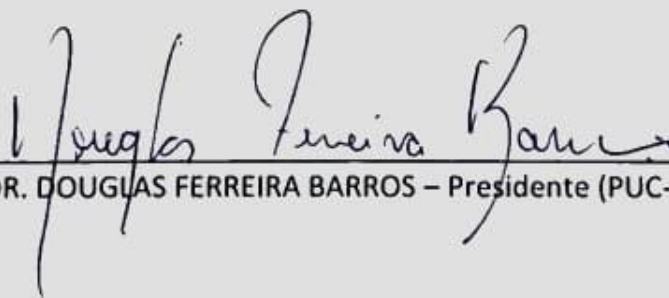
APROVADA: 20 de fevereiro de 2020.



DR CÉSAR CANDIOTTO (PUC-PR)



DR GLAUCO BARSALINI (PUC-CAMPINAS)



DR. DOUGLAS FERREIRA BARROS – Presidente (PUC-CAMPINAS)

AGRADECIMENTOS

Acredito que não há nada na vida que seja construído sozinho. Desta forma, agradeço:

Aos meus pais, Margarete Gonzaga e Marcelo Gesueli. É impossível quantificar a confiança e apoio que vocês depositam em minhas escolhas. Obrigado por tudo, hoje e sempre.

A meu padrasto, Alessandro Barcelos, minhas avós, Alzira e Mabilina, a minha tia, Maria Gorette e meu tio, José Ricardo. Sem vocês, uma família, realizar este trabalho não teria sido possível.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Douglas Ferreira Barros, pela paciência, dedicação, por todo o apoio e confiança depositados em mim durante todo o período do mestrado e da confecção do texto da dissertação. Sem seus ensinamentos para desenvolver algo como uma *sapiência na existência*, o movimento de resistir às paixões tristes teria sido muito mais complicado.

Ao Prof. Dr. Glauco Barsalini, por toda a atenção, orientação e abertura desde a época da graduação. Seu apoio foi fundamental para meu processo de desenvolvimento na pesquisa e também nas adversidades da vida. Para mim, é uma honra poder aprender com você.

Ao Prof. Dr. Breno Martins Campos, que também acompanha minha jornada desde a graduação e constantemente forneceu apoio para solucionar os problemas que apareciam durante a pesquisa. Acompanhar suas aulas é um privilégio.

Ao Prof. Dr. César Candiotto, docente e pesquisador da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, que forneceu riquíssimos apontamentos na banca de qualificação e esteve presente no momento de defesa da dissertação. Seus textos e apontamentos foram fundamentais para o início, desenvolvimento e conclusão de minha pesquisa.

Ao Prof. Dr. Renato Kirchner pela exímia conduta como coordenador do PPG em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Obrigado por todo o apoio e oportunidades oferecidas para um saudável desenvolvimento profissional de minha atividade na academia.

À Marlei Costa, secretária do PPG em Ciências da Religião, por toda disponibilidade e atenção deferida durante o processo do mestrado. Também agradeço todos os funcionários da Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Só encontramos um ambiente adequado para trabalhar devido ao ótimo trabalho realizado cotidianamente por inúmeros funcionários, das mais diversas funções.

Aos colegas do grupo de pesquisa *Ética, política e religião: questões de fundamentação*. Nosso trabalho, além de sério e contando com muita dedicação, é um ambiente acolhedor e que dá prazer no cotidiano da pesquisa. A cada sexta-feira de reunião, uma nova centelha de esperança é produzida.

Aos meus amigos de toda a vida, Allef Cardoso, Daniel Moreti, Danilo Freitas, Fernando Henrique, Gabriel Saboya e Kauê Coral. Vocês são meus irmãos. Obrigado por acompanharem o processo do mestrado comigo.

Aos colegas e amigos que fiz durante o processo do mestrado, Ackson Pires, Henrique Spina, Jéssica Lobo, Lucas Carvalho, Mariana Pfister, Natalia Mororó e Patrícia Almeida. O processo de florescer só foi bonito por vocês estarem juntos na caminhada.

À Maria Ângela Pinheiro, pelo apoio e pela atenciosa correção e revisão do texto deste trabalho.

À Lívia Galante, pelo carinho e cuidado.

À Bella, minha eterna companheira. Dividir a vida com você é um eterno aprendizado. Que continuemos aprendendo um com o outro sempre.

À Pontifícia Universidade Católica de Campinas pela possibilidade de execução deste trabalho.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Nível Superior – Brasil (CAPES) Código de Financiamento 001.

Não, Foucault não era um pensador estruturalista. Também não foi fruto de um certo pensamento de 1968; não era mais relativista do que historicista, nem do gênero de farejar ideologia por toda a parte. Coisa rara nesse século, ele foi, por confissão própria, um cético; um cético que acreditava unicamente na verdade dos inúmeros fatos históricos que enchem todas as páginas dos seus livros, e nunca na verdade das ideias gerais [...] Quanto ao cético, é um ser duplo. Na medida em que pensa, em que se mantém fora do aquário e olha para os peixes que nele andam às voltas. Mas como é preciso viver, dá por si dentro do aquário, também ele peixe, para decidir que candidato receberá o seu voto nas próximas eleições (sem por isso atribuir valor de verdade à sua decisão). O cético é ao mesmo tempo um observador, fora do aquário de que se distancia, e um dos peixinhos vermelhos. Desdobramento que nada tem de trágico. Na circunstância, o observador que é o herói deste livro chamava-se Michel Foucault, essa personagem magra, elegante e incisiva que nada nem ninguém fazia recuar e cuja esgrima intelectual manejava a escrita como se fosse um sabre. É por isso que eu poderia ter intitulado o livro que vai ler O Samurai e o peixinho vermelho¹

[...] Se de fato há nas sociedades ocidentais modernas uma relação entre religião e política, essa relação talvez não passe essencialmente pelo jogo entre Igreja e Estado, mas sim entre o pastorado e governo. Em outras palavras, o problema fundamental, pelo menos na Europa moderna, sem dúvida, não é o papa e o imperador, seria antes esse personagem misto ou esses dois personagens que recebem em nossa língua, em outra também aliás, um só e mesmo nome: ministro. É o ministro, na própria equivocidade do termo, que talvez seja o verdadeiro problema, ali onde se situa realmente a relação da religião com a política, do governo com o pastorado²

¹Trechos da introdução de um dos livros de Paul Veyne (2008, p. 9-10) sobre Michel Foucault.

²Trecho da fala de Foucault na aula de 01 de março de 1978 em *Segurança, território, população* (2008, p. 253-254).

RESUMO

O objetivo de nossa dissertação é estudar o movimento que Michel Foucault inicia a partir de 1978, no curso *Segurança, território, população*, e em 1980, no curso *Do governo dos vivos*, realizando uma operação genealógica que o leva até os escritos do cristianismo primitivo. O pensador se debruça sobre as práticas estabelecidas no modelo de pastorado cristão e no modelo de vida monástica de caráter cenobítico. Podemos dizer que tal movimento de análise dos textos cristãos dos primeiros séculos de nossa era são motivados pelas seguintes questões: como efetuar, e se possível com máxima eficiência, um governo das condutas dos homens? Como os homens, no Ocidente, foram levados a governarem a si mesmos, mas, também, a serem governados pelos outros? O objetivo de Foucault nesses cursos será analisar as formas de *governo* estabelecidas pelas formulações do pensamento do cristão primitivo, observando as práticas de *condução de condutas* aplicadas sobre os homens. É sobre essa problemática que nossa dissertação repousa, a saber, as formas de governo dos homens no modelo do pastorado cristão e da vida monástica. Para isso, trilharemos o seguinte caminho: em 1978, em *Segurança, território, população*, Foucault nos apresenta uma análise das *artes de governar* desenvolvidas a partir do século XVI. Ao apresentar tais tecnologias de governo, o filósofo introduz em sua análise o conceito de *governamentalidade*, operacionalizando uma reflexão em relação as práticas de *governo* e as formas de condução dos homens. Já em 1980, em *Do governo dos vivos*, Foucault mantém suas análises no escopo da *governamentalidade*, mas agora com uma novidade em relação ao curso de 1978, a saber, o *governo* dos homens pela verdade. Segundo Foucault, o homem ocidental foi levado a produzir uma verdade de si mesmo. Tal verdade e tal dinâmica de produção dessa verdade é elucidada pela ideia de *regimes de verdade*. Tais regimes são responsáveis pela subjetivação de um sujeito que se configura como *sujeito confessante*, a partir de práticas que objetivam a produção de um discurso da verdade sobre si mesmo.

Palavras-chave: Foucault, governo, governamentalidade, pastorado cristão, vida monástica

ABSTRACT

The objective of our work is to study the movement initiated in 1978 by Michel Foucault in the course *Security, territory, population*, and in 1980 in the course *The government of the livings*, realizing a genealogical operation that brings him to the early Christianity writings. The thinker focus on the established practices in the pastoral power model and the cenobitic monasticism. We can say that such analytical movement of the Christian writings from the first centuries of our era are motivated by the following questions: how to effectively put if possible, with maximum efficiency, a government of conducts of men? How western men were taken into a government of themselves but also to be governed by others? The object of Foucault in these courses will be that of analyzing the *government* forms established by the formulations of the early Christian thinking, looking at practices of *conduct of conducts* applied to men. Our dissertation lies on this problematic of the forms of this government of men in the Christian pastoral and monastic model. For such we follow this way: in 1978, in the course *Security, territory, population*, Foucault present us the *arts of government* developed since the XVI century. In presenting such new technologies of *government* Foucault introduces in his analysis the concept of *governmentality*, operacionalizing a reflection in relation to the practices of *government* and the ways to conduct men. In 1980, on *The government of the livings*, Foucault maintains his analysis in the scope of *governamentalit*y, but now with a novelty in relation to the course from 1978, the government of men by the truth. According to Foucault the western man was taken to tailor a truth about himself. This truth and such dynamic of truth production are elucidated by the ideas of *regimes of truth*. Such regimes are responsible for the subjectivation of a subject that becomes a *confessional subject* in the practices that aims the production of a discourse about the truth of oneself.

Keywords: Foucault, christian pastorate, monastic life, government, governmentality

SUMÁRIO

1.	INTRODUÇÃO.....	3
2.	UM MAPEAMENTO TEÓRICO: <i>GENEALOGIA, GOVERNO, GOVERNAMENTALIDADE E REGIMES DE VERDADE</i>.....	16
2.1.	A operação genealógica.....	22
2.2.	Sobre o(s) <i>governo(s)</i>	27
2.3.	Desbloqueios das artes de governar	34
2.4.	A <i>governamentalidade</i>	37
2.5.	Os <i>regimes de verdade</i>	42
3.	O PASTORADO CRISTÃO	52
3.1.	Pastorados: hebraico e helênico	54
3.2.	O pastorado cristão: uma nova relação entre pastores e ovelhas.....	58
3.2.1.	Singularidades técnicas do modelo de pastorado cristão	60
3.2.2.	A questão da salvação na relação pastor-ovelha	61
3.2.3.	A questão da lei, ou obediência, na relação pastor-ovelha	64
3.2.4.	A questão da verdade na relação pastor-ovelha.....	69
3.3.	As contracondutas: possibilidades de resistências e atitude crítica	73
4.	A VIDA MONÁSTICA	80
4.1.	Do ingresso ao monastério.....	85
4.2.	A obediência na direção de consciência cristã	89
4.3.	O exame de consciência requerido pela vida monástica	97
4.4.	O reconhecimento das faltas: discursivização de si mesmo	104
5.	CONSIDERAÇÕES FINAIS	110
6.	BIBLIOGRAFIA	119

1. INTRODUÇÃO

O objetivo dessa dissertação é estudar a abordagem que Michel Foucault nos apresenta em relação ao cristianismo primitivo e o problema do governo dos homens. Alguns cursos proferidos por Foucault no Collège de France como *Segurança, território, população*³ (2008) e *Do governo dos vivos* (2014c), abordam em sua operação genealógica temáticas presentes no cristianismo primitivo e na espiritualidade cristã dos séculos I-II aos séculos IV-V d.C.⁴. Em relação ao último curso citado, ele se encaixa naquilo que podemos denominar como um estudo do *dizer verdadeiro* e do *governo pela verdade*. Já no que diz respeito ao primeiro, suas análises são centradas na apresentação do conceito de *governamentalidade*⁵ e na problemática do *governo*.

Nosso interesse em tais cursos – e também em entrevistas e palestras realizadas por Foucault – é de compreender como o filósofo estabelece uma conexão entre o sujeito moderno e as práticas espirituais realizadas durante o período histórico

³ Na aula de 01 de fevereiro de 1978 em *Segurança, território, população*, Foucault faz a seguinte afirmação em relação ao nome do curso, “No fundo, se eu quisesse ter dado ao curso que iniciei este ano um título mais exato, certamente não teria escolhido “segurança, território, população”. O que eu queria fazer agora, se quisesse mesmo, seria uma coisa que eu chamaria de *história da governamentalidade*.” (FOUCAULT, 2008, p. 143, grifo nosso). De fato, o termo *governamentalidade* é deveras importante a partir do momento em que Foucault cunha-o. Acreditamos que é possível dizer que a “virada ética” do trabalho foucaultiano se dá apenas pelo surgimento da temática da *governamentalidade* em conjunto com seu projeto de uma história da sexualidade.

⁴ Os últimos anos da produção intelectual de Michel Foucault são usualmente denominados de “fase das problematizações” ou “fase ética”. Foucault não retomará em sua análise genealógica apenas o contexto do cristianismo primitivo, mas também todo o contexto que denomina como *socrático-platônico* e *helênico*. Salma Tanus Muchail e Márcio Alves da Fonseca (2019) sintetizam muito bem a localização histórica da genealogia operada por Foucault nos anos 80. Segundo os autores, “Pode-se reconhecer, nestes estudos, duas circunscrições históricas: uma, bem ampla e, dentro dela, uma demarcação mais precisa. A demarcação ampla compreende dois grandes momentos históricos sobre os quais se debruçam as investigações: primeiro, o período da filosofia pagã antiga (dos séculos V-IV a.C. aos séculos I-II d.C.); e, segundo, o período da espiritualidade cristã (dos séculos I-II aos séculos IV-V d.C.) [...] Assim, no quadro geral da antiguidade pagã, demarcam-se dois períodos históricos definidos por dois contextos filosóficos: a filosofia socrático-platônica, no período da democracia ateniense dos séculos V e IV a.C., as filosofias helenístico-romanas, no período do Império Romano dos séculos I e II d.C. E no quadro da espiritualidade cristã: o período do cristianismo primitivo (dos três primeiros séculos d.C.); o período das comunidades ou instituições monásticas (dos séculos IV e V)”. Porém, o objetivo de nossa dissertação concentra-se no contexto do cristianismo e suas práticas. Isso não quer dizer que toda e qualquer referência às análises do contexto pagão serão ignoradas, mas sim que serão usadas na medida em que façam coro ao problema do governo dos homens por um modelo cristão.

⁵ Segundo Cesar Candiotta (2008), o termo *governamentalidade* é o melhor neologismo para referência ao termo original usado por Foucault: *gouvernementalité*. Segundo Veiga-Neto *apud* Candiotta (2008, p. 90) o emprego que Foucault dá ao termo *gouvernementalité* designa “qualidade segundo a qual o Estado foi se tornando governamental”.

já demarcado anteriormente. Estabelecendo um eixo entre *sujeito, poder e verdade*, Foucault nos insere em um projeto – aquele de uma *ontologia do presente* - que propõe uma análise crítica das relações de governo na modernidade, nos mostrando que o sujeito foi indexado a um movimento de obrigação em relação a produção de uma verdade sobre si mesmo. A preocupação de Foucault que gostaríamos de abordar nesta pesquisa é a questão do *governo dos homens pela verdade*.

Segundo Michel Senellart (2008), Foucault desloca a questão do *poder* para o conceito de *governo*, quase “eclipsando” com a noção de poder⁶. Não se trata de uma mera substituição de conceitos. O que Foucault realiza com o conceito de *governo* é um refinamento substancial para sua crítica ao poder na modernidade. Nesse problema do *governo*, o que emerge como substancial são as condutas dos sujeitos. Pois, se o poder não é algo palpável, uma força existente que alguns podem ter domínio exclusivo para supressão daqueles que não o têm, o que é então o poder? Em uma entrevista de 1981 cedida para André Bertin, Foucault define o poder como relações (2018b). O poder são relações estabelecidas entre indivíduos – sujeitos – de forma que em tais relações possa ocorrer algo como uma *condução de condutas*. Esse exercício de relações que se definem por conduzir a conduta de alguém em

⁶ Em *O sujeito e o Poder*, Foucault (2014b, p. 119-120) diz o seguinte, “Será que precisamos de uma teoria do poder? Uma vez que toda teoria supõe uma objetivação prévia, nenhuma pode servir de base para o trabalho de análise. Mas o trabalho de análise não pode ocorrer sem uma conceitualização dos problemas tratados. E essa conceitualização implica um pensamento crítico – uma verificação constante [...] Para nós, de toda maneira, o poder não é somente uma questão teórica, mas algo que faz parte de nossa experiência”. Também em *Em defesa da sociedade*, Foucault (2005, p. 19, grifo nosso) exprime sua desconfiança em relação a classificar sua perspectiva do poder como uma teoria, pois assim ele diz, “O que é o poder? Ou melhor – porque a pergunta: “O que é o poder?” seria justamente uma questão teórica que coroaria o conjunto, *o que eu não quero* [...]”. De fato, esses dois exemplos são suficientes para compreendermos o distanciamento de Foucault em relação ao estabelecimento de algo que fosse como uma *teoria do poder*. Como contraponto para esta questão, o texto de Lynch (2018, p. 26) quer assumir uma “Teoria do Poder de Foucault”, com a justificativa de que “[...] uma teoria é uma hipótese para organizar dados diversos, mas também é algo para ser testado e revisto ou abandonado à luz desses dados. Que uma teoria pretenda ser mais geral do que uma descrição de um único período ou época histórica é uma parte essencial do seu valor e utilidade para o nosso entendimento dos fenômenos que engloba, e é por estas razões que o termo continua a ser útil com respeito às análises de Foucault sobre o poder. Uma tal teoria não “responde a tudo”; sua garantia advém dos dados empíricos que organiza e que a sustentam, e está sujeita a revisão”. Dessa forma, o texto de Lynch nos soa metodologicamente interessante, pois divide a análise do poder que Foucault faz em dois níveis: um nível empírico e outro nível teórico. Neste nível empírico, Lynch dirá que estão as análises que realizam um exame detalhado de modos específicos no qual as relações de poder emergiram e foram construídas. Um exemplo deste nível são as análises que Foucault faz das formas *disciplinares* de poder e também do *biopoder*. Podemos dizer que este nível é aquele que lida com as contingências históricas. Já o outro nível, seria o teórico, que “transcende particularidades históricas” (LYNCH, 2018, p. 24) e se encaixa nas mais diversas formas de poder descritas por Foucault em sua obra. Neste nível, Lynch argumenta que é possível uma apreensão de características de caráter mais “gerais e fundamentais” de seu funcionamento. Ainda segundo Lynch (2018, p. 24), “fariamos bem em abordar a obra de Foucault a partir desta perspectiva teórica”.

função de um determinado objetivo e a partir de movimentos estratégicos, Foucault definirá como *governo*. “Em outras palavras, quando se olha o que é o poder, é o exercício de algo que se pode chamar governo, em sentido bem amplo” (FOUCAULT, 2018b, p. 209). Assim, apresentado de forma bem esquemática: as relações de poder são definidas por relações estratégicas de *conduções de condutas*, e tais atos de condução das condutas podem ser denominados pelo exercício de *governo*. Em um ciclo de conferências realizado em Berkeley, em 20 de outubro de 1980, intitulado *Subjetividade e verdade*, Foucault (1993, p. 207, grifo nosso) diz que “o ponto de contato do modo como os indivíduos são manipulados e conhecidos por outros encontra-se ligado ao modo como se conduzem e se conhecem a si próprios. *Pode chamar-se a isto o governo*”.

Segundo Thomas Lemke (2017), a ideia de *governo* na obra de Foucault representa um imbricamento entre dois campos de pesquisas. Um desses campos é aquele que trata da “genealogia do estado”, e o outro, aquele que trata da “genealogia do sujeito”⁷. Ao lidar com esses dois eixos problemáticos, analisando as racionalidades políticas de um lado e os processos de sujeição e subjetivação do sujeito de outro, o conceito que Foucault criará é o de *governamentalidade*. Lemke nos aponta o elo semântico desse conceito, pois pensar em governo e em mentalidade “indica que não é possível estudar as tecnologias de poder sem uma análise da racionalidade política que as sustentam” (LEMKE, 2017, p. 3). Assim, *governamentalidade* deve ser entendido como o conjunto de relações onde estão presentes técnicas, estratégias e práticas que possibilitam a definição e condução de condutas de outrem, ou também de si mesmo. Como veremos mais a frente, o ato de condução de si mesmo faz parte da problemática que Foucault define em *Do governo dos vivos* na aula de 23 de janeiro de 1980, quando nos remete ao problema da *aleturgia*.

⁷ É neste ponto de imbricamento que nossa dissertação busca se entranhar. De um lado, nessa “genealogia do estado”, podemos observar a formação do modelo de pastorado cristão e sua substancialidade em relação ao estabelecimento das práticas de governo na modernidade. Do outro lado, vemos como nessa “genealogia do sujeito”, Foucault nos apresenta as tecnologias espirituais cristãs responsáveis pela formulação de um tipo específico de sujeito, que é o *sujeito confessante*. De fato, em “ambas genealogias”, Foucault nos mostrará como o cristianismo primitivo desempenhou um importante papel na formação da sociedade ocidental e de suas formas de organização e representação.

Na primeira aula do curso de 1980, Foucault nos diz que o fenômeno do governo não deve ser analisado apenas por seu elemento econômico⁸, responsável pelo estabelecimento de saberes e práticas que possam gerir os governos e as condutas dos governados. Dessa forma, qual outro elemento – se apenas a condição econômica não é suficiente - necessário para efetividade do exercício de governo, para conduzir a conduta de outrem ou para condução de si mesmo? Segundo Foucault, tal elemento é a manifestação de uma verdade, já que “[...] se teria muita dificuldade para encontrar o exemplo de um poder que não se exerceria sem se fazer acompanhar [...] por uma manifestação de verdade” (FOUCAULT, 2014c, p. 6)⁹.

Existe algo na manifestação do verdadeiro, em relação ao exercício de poder, que extravasa os saberes referentes e necessários – aqueles de cunho econômico - ao próprio exercício de governo. Esse saber em tal manifestação do verdadeiro justifica a verdade e os efeitos de poder que derivam dela, ultrapassando a dimensão de um conhecimento jurídico ou econômico – que é aquele de necessidade imediata e racional para exercer um governo, ou seja, para determinar as condutas dos sujeitados. Esse “algo” que existe na manifestação do verdadeiro e que é fundamental para o exercício de governo é, segundo Foucault (2014c, p. 9),

⁸ Nesse contexto, o termo econômico não deve ser entendido em definições estritamente monetárias. A noção de economia que Foucault quer aplicar diz muito mais respeito ao estabelecimento de práticas e de exercícios de poder que são responsáveis pela legitimação de determinado governo a partir da aplicabilidade e eficiência de suas políticas. É assim que Foucault, na aula de 01 de fevereiro de 1978, em *Segurança, território, população* nos exemplifica a questão das *artes de governar* e de seu desbloqueio durante o século XVIII. A premissa de um governo que encontra seu fim – e conseqüentemente, sua legitimação - nas coisas que governa, e não na própria efetividade do governo, abre possibilidade para táticas diversas que se estabelecerão em um triângulo que Foucault define pela tríade *governo-população-economia política*. Segundo Foucault “[...] o que eu queria lhes mostrar era um vínculo histórico profundo entre o movimento que desloca as constantes da soberania para detrás do problema, agora maior, das boas opções de governo, o movimento que faz a população aparecer como um dado, como um campo de intervenção, como a finalidade das técnicas de governo, [enfim] o movimento que isola a economia como domínio específico de realidade e a economia política ao mesmo tempo como ciência e como técnica de intervenção do governo nesse campo de realidade. São esses três movimentos – a meu ver: *governo, população e economia política* [...]” (FOUCAULT, 2008, p. 143, grifo nosso).

⁹ Em 1976 no curso *Em defesa da sociedade*, ainda na chave do *saber-poder*, Foucault já diz que “[...] somos forçados a produzir a verdade pelo poder que exige essa verdade e que necessita dela para funcionar; temos de dizer a verdade, somos coagidos, somos condenados a confessar a verdade ou a encontrá-la. O poder não para de questionar, de nos questionar; não para de inquirir, de registrar; ele institucionaliza a busca da verdade, ele a profissionaliza, ele a recompensa” (FOUCAULT, 2005, p. 29). De fato, a preocupação com a noção de um *regime de verdade* ou da *discursividade da verdade* não surge apenas em 1980 em *Do governo dos vivos*, mas sim, desde meandros da década de sessenta e também de setenta. Para um estudo específico do trânsito dos termos *regime* e *verdade* em Foucault, recomendamos o texto de Giulia Guadagni (2016), intitulado *Regime de verdade em Michel Foucault*. Para uma leitura completa da obra de Foucault e do tema da *verdade*, Foucault e a crítica da *verdade* (2010b) de Cesar Candiotto.

uma *aleurgia*, um ritual de manifestação de uma certa verdade. Como bem diz Philippe Chevalier (2010, p. 51), “[...] há algo na manifestação da verdade que representa um “suplemento” em relação ao que é requisitado pelo poder ou pela ciência para exercer-se”.

Mas Foucault também se refere ao conceito de *autoaleurgia*. Isto se dá pois não se deve pensar que existe apenas uma forma de *aleurgia*, mas sim, diversos conjuntos de procedimentos, rituais, conhecimentos e emaranhados estratégicos de relações que produzem formas plurais de *aleurgia*. Assim, Foucault quer dar ênfase àquela forma de *aleurgia* que diz respeito ao ato de encontrar uma verdade de si próprio, em um movimento de ascensão que requer uma elaboração de si mesmo, a partir de um programa ascético que regerá o cotidiano daquele sujeito que busca tal acesso para a verdade que reside em si mesmo.

Segundo Nildo Avelino (2012), o principal deslocamento entre o curso de 1978 e o de 1980 é a transformação de um *governo da vida* para um *governo dos vivos*. Tal *governo da vida* seria uma forma de *governo* justificada a partir de um exercício econômico de efetividade do próprio exercício de governo, resultando em práticas imperativas de condução dos sujeitos. Esse *governo da vida* difere-se do *governo dos homens*, onde o exercício de governo passa a se exercer por práticas reflexivas exercidas pelos próprios sujeitos, de forma que eles também se conduzam e não sejam apenas conduzidos¹⁰.

Um primeiro ponto de contato que buscaremos estabelecer é que é no curso de 1978 que Foucault introduzirá a questão do *governo* e da *governamentalidade* como uma reconfiguração, um desdobramento da *analítica do*

¹⁰ Na aula de 19 de março de 1980 em *Do governo dos vivos*, Foucault diz que o “[...] tema pastoral é importante, é evidente, mas não coincide com a ideia de uma intervenção permanente que seria a de um indivíduo sobre o outro [...] O essencial do procedimento reside no fato de que são João se ofereceu como vítima substituta, participando dos exercícios purificatórios, ou antes [...] oferecendo-se como vítima (FOUCAULT, 2014c, p. 230-233). Mais à frente, na mesma aula, Foucault nos mostrará que é apenas com a introdução das práticas de vida filosófica no cristianismo e com o estabelecimento dos mosteiros que o ato de *conduzir a si mesmo* tomará forma no cristianismo primitivo pelo exame de consciência e direção de consciência, exercidos no interior da instituição monástica. Chevalier (2012, p. 50) reitera tal interpretação de ruptura entre os dois cursos, quando diz que em *Segurança, território, população*, o modelo que predomina é de um esquema de oposição entre heteronomia e autonomia, já que o poder pastoral requer uma obediência absoluta das ovelhas para com o pastor e se coloca em oposição aos movimentos de liberdade individual, como o ascetismo e a mística, que serão denominados por Foucault como *lutas antipastorais*, formas de *contraconduta*. Já em *Do governo dos vivos*, “Foucault vai, ao contrário, inserir no centro de suas análises a liberdade” (CHEVALIER, 2012, p. 50), nos mostrando que a alma do sujeito cristão não deve ser só conduzida a partir de uma relação com outrem – como no modelo de pastorado cristão do século I-III -, mas antes, deve se conduzir por si mesma.

poder estudada nas tessituras levantadas pela hipótese da *microfísica do poder*. Por isso, a importância do estudo das técnicas do pastorado cristão em nosso trabalho. Segundo Foucault, na aula de 01 de fevereiro de *Segurança, território, população*, essa *governamentalidade* que se vê nascer no século XVIII com o que ele denomina como “desbloqueio das artes de governar” tem seu pano de fundo “[...] a partir de um modelo arcaico, o da pastoral cristã” (FOUCAULT, 2008, p. 146). Para Foucault, *governamentalidade* diz respeito a uma perspectiva analítica do poder que engloba as técnicas de dominação, aquelas exercidas sobre os outros e que fazem parte da “dimensão política do conceito”, tanto quanto as técnicas de si exercidas sobre si próprio e que fazem parte “da dimensão ética do conceito” (CANDIOTTO, 2008, p. 91). Vemos então que falar de *governamentalidade* abre pavimento para dois campos de análise: a condução dos outros e a condução de si mesmo.

Assim, é a partir do modelo do pastorado cristão que se pode pensar em uma técnica para condução dos homens em todo e qualquer momento de suas vidas, tomando conta dos mais singelos nuances do cotidiano e buscando uma integralidade de controle sobre a vida do rebanho pelo pastor, ou seja, dos homens por aqueles que governam.

Já a segunda conexão diz respeito à descontinuidade entre as últimas aulas de *Segurança, território, população*¹¹ e o curso de 1980. Daniele Lorenzini (2012) observa que, ao introduzir a questão do exercício de governo pela manifestação suplementar de uma verdade, Foucault desloca o imbricamento entre poder governamental e *aleurgia* do contexto histórico de surgimento de uma *razão de Estado*. Tal *razão de Estado* se justificaria por um conhecimento racionalista e objetivo, de cunho econômico, daqueles que são governados. E, como vimos, Foucault mostrará em *Do governo dos vivos* que uma perspectiva exclusivamente pautada em uma justificação e legitimidade econômica é insuficiente para uma análise adequada das relações de exercício de governo.

Daí o movimento da leitura genealógica foucaultiana para as relações estabelecidas no cristianismo primitivo. O que Foucault nos mostra é que a relação entre *governo dos homens* e exercício de manifestação de verdade já estava bem presente na espiritualidade cristã, exercendo-se por uma *aleurgia* que toma a forma

¹¹ E também descontinuidade em relação ao curso *Nascimento da biopolítica* (2008), proferido um ano após *Segurança, território, população* e um ano antes de *Do governo dos vivos*.

da *confissão*. De fato, acreditamos que essa forma de *confissão* presente no *ethos* do cristianismo primitivo, pode ser encontrada de forma embrionária a partir dos conteúdos expostos por Foucault em *Segurança, território, população* na análise do pastorado cristão. A possibilidade de tal análise se materializa na condição intrínseca ao rebanho de um movimento no qual as ovelhas – ou seja, os homens – digam tudo sobre si mesmas¹², pois só assim o pastor pode conduzir adequadamente cada ovelha do seu rebanho, mas também o rebanho como um todo. O que vemos então é que o movimento de condução do pastor depende de uma relação em que a ovelha produza um discurso sobre si mesma.

Assim, o eixo *verdade, poder e sujeito* que Foucault busca estabelecer tratará por primazia o processo de construção da subjetividade dos sujeitos. De que forma o sujeito pode produzir uma verdade sobre si mesmo, uma verdade que o identifica? Quais as tecnologias para exame de si próprio em relação a uma ascensão para a verdade que o sujeito deve realizar?

Nas palavras de Foucault

Tratar-se-ia de esboçar uma história da verdade que tomaria como ponto de vista os atos de subjetividade, ou ainda, as relações do sujeito consigo mesmo, entendidas não só como relação de conhecimento de si, mas também como exercício de si sobre si, elaboração de si por si, transformação de si por si, isto é, as relações entre a verdade e o que se chama espiritualidade, ou ainda: ato de verdade e ascese, ato de verdade e experiência no sentido pleno e forte do termo, isto é, a experiência como o que, a uma só vez, qualifica o sujeito, o ilumina sobre si e sobre o mundo, e ao mesmo tempo, o transforma (FOUCAULT, 2014c, p. 105-106)

¹² Na aula de 22 de fevereiro de 1978 em *Segurança, território, população*, Foucault diz que no modelo de pastorado cristão, diferentemente de como era na Antiguidade, o sujeito “só examina sua consciência para *poder ir dizer ao diretor o que você fez, o que você é, o que sentiu, as tentações a que foi submetido, os maus pensamentos que deixou em si* [...]” (FOUCAULT, 2008, p. 241). Reconhecemos que em *Do governo dos vivos*, como já mostramos aqui, Foucault dirá que a pastoral cristã demorará até o surgimento do monaquismo para incorporar as técnicas de direção e exame de consciência. Porém, nos parece que já em *Segurança, território, população*, a dimensão de tais práticas já começa a ser exposta. Pois, como Chevalier (2012, p. 51) nos bem lembra, o primeiro momento – de 1978, do pastorado cristão, da obediência ininterrupta -, possibilita a especificidade do segundo momento – 1980, do modelo de vida monástico, da liberdade de se conduzir -, a partir do momento em que o sujeito se coloca em uma situação de querer ser conduzido cotidianamente, nos mais singelos aspectos de sua vida e intempéries do cotidiano. Na aula de 12 de março de 1980 em *Do governo dos vivos*, Foucault diz que “Na direção – e é isso que faz a diferença entre a direção de consciência, ou a direção das almas, ou dos indivíduos e toda estrutura de tipo político ou jurídico -, não há sanção nem coerção. O indivíduo *quer sempre ser dirigido*, e a direção só se manterá, a direção só funcionará, só se desenrolará na medida em que o dirigido quiser continuar a ser dirigido [...] O jogo de inteira liberdade na aceitação do vínculo de direção é a meu ver fundamental” (FOUCAULT, 2014c, p. 209). De fato, ocorre um imbricamento paradoxal entre obediência ininterrupta e liberdade de escolha para ser dirigido. Acreditamos que o conceito de *apatheia*, que é a mortificação de si mesmo – conseqüentemente, de sua própria vontade -, que o sujeito cristão deve realizar, seja o ponto de conexão no imbricamento obediência-liberdade do cristianismo primitivo.

A partir de tal afirmação, do esboço de uma história da verdade que se preocupa em analisar as formações das subjetividades em relação aos atos do sujeito consigo próprio e também com os outros – afinal, a *governamentalidade* diz respeito ao plano político e ético – compreendemos quando Foucault diz em uma entrevista de 1982, intitulada *O sujeito e o poder* (2014b), que seu objetivo nunca foi de analisar os “fenômenos do poder” ou de constituir uma base para análise de fenômenos referentes ao exercício de poder. Segundo Foucault, o que seu trabalho sempre buscou foi uma “história dos diferentes modos de subjetivação”.

Por esses modos de subjetivação, devemos compreender um processo de classificação dos indivíduos em categorias que os indexam a uma identidade individual própria e lhes impõem “[...] uma lei de verdade que lhes é necessário reconhecer e que os outros devem reconhecer neles. É uma forma de poder que transforma os indivíduos em sujeitos” (FOUCAULT, 2014b, p. 123)

Em suma, a finalidade do meu projeto é construir uma genealogia do sujeito. O método é uma arqueologia do conhecimento e o domínio exato da análise é aquilo a que eu daria o nome de tecnologias. Significando isto a articulação de certas técnicas e de certos tipos de discurso acerca do sujeito (FOUCAULT, 1993, p. 206)

Para o termo *sujeito*, Foucault designa dos sentidos. O primeiro desses sentidos diz respeito ao sujeito que está em estado de submissão pela dependência e pelo controle que outro exerce sobre si. Já o outro sentido caracteriza o movimento do sujeito que se liga à sua própria identidade por um exercício de conhecimento ou por um movimento de acesso à verdade de si, ao conhecimento de si mesmo. “Nos dois casos, essa palavra sugere uma forma de poder que subjuga e submete” (FOUCAULT, 2014b, p. 123).

Foucault nos mostra que o pastorado cristão e as práticas espirituais cristãs de direção de consciência formuladas no cristianismo primitivo, no interior da vida monástica, fazem parte do processo histórico de construção da subjetividade do homem ocidental. É nessa trama histórica que podemos analisar o estabelecimento de um exercício de poder que é individualizante e globalizante, ou seja, que busca controlar não só o sujeito individual, mas também um conjunto de sujeitos, um aglomerado de indivíduos. E de tal forma que este controle sobre a formação do sujeito não seja só externo, mas também interno. Como a partir de algumas práticas – que Foucault denomina como *tecnologias de si* - o sujeito se reconhece como produto de uma verdade que ele procura em si mesmo? Afinal, “o próprio de uma

relação de poder é que ela seria um modo de ação sobre ações” (FOUCAULT, 2014b, p. 135). Na introdução do segundo tomo da *História da sexualidade*, intitulado *O uso dos prazeres* (2012), Foucault dá a seguinte definição para o deslocamento que o leva a pesquisar uma experiência histórica singular de tipos de sujeitos

Parecia agora que seria preciso empreender um terceiro deslocamento a fim de analisar o que é designado como “o sujeito”; convinha pesquisar quais são as formas e as modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito (FOUCAULT, 2012, p. 12)

Estudar esse exercício de *governo* exercido pelo pastorado cristão e pela instituição monástica no cristianismo primitivo, esse exercício de *governo* que possibilitou a formação de um tipo específico de sujeito, é também estudar “o que nós somos”, debruçando, então, sobre uma questão que é também do presente. Quando Foucault, em várias situações, faz remissão ao texto de Immanuel Kant que indaga a problemática da *Aufklärung*¹³, seu objetivo é mostrar que para possibilitarmos uma liberação de formas de sujeição que amarram e determinam a liberdade dos sujeitos em nome de uma individualização e totalização de um sujeito cognoscente universal, devemos descobrir aquilo que fizeram de nós. É assim, nesse desvelamento das superfícies – pelo crivo da genealogia – que podemos recusar esse mesmo projeto que nos modula e constitui.¹⁴ Como observa Dianna Taylor (2018, p. 10)

[...] Foucault investiga como as pessoas no Ocidente chegaram a estar onde atualmente estão; ele mostra que, na medida em que a sua condição atual é o produto do desenvolvimento histórico, não se trata de uma condição necessária, e investiga como elas podem ser diferentes. Foucault está especificamente preocupado em promover uma mudança que se contraponha à dominação e à opressão, e fomenta aquilo a que ele se refere como *a tarefa da liberdade*

Em outras palavras, uma leitura genealógica de práticas cristãs responsáveis pela subjetivação do homem ocidental é consequentemente uma *atitude crítica* em relação às formas de governo impostas sobre os homens. Não mais uma

¹³ “Was it Aufklärung?”, publicado na revista *Berlinische Monatsschrift* em 1784. Em português, publicado em *Textos seletos* (1974).

¹⁴ Senellart (1995, p. 4) nos mostra que Foucault define Kant em duas grandes tradições distintas entre si. Uma dessas tradições seria aquela que “coloca a questão das condições sob as quais um conhecimento verdadeiro é possível e a partir da qual toda uma face da filosofia moderna (...) se desenvolveu como analítica da verdade, e outra, que se delinea na questão da *Aufklärung*, e que se interroga sobre a significação do presente e traça a via de uma “ontologia de nós mesmos”. Sem dúvidas, Foucault se estabelece nessa segunda tradição kantiana. Seu objetivo nunca foi constituir uma filosofia do sujeito. “Esforcei-me por sair da filosofia do sujeito por meio de uma genealogia que estuda a constituição do sujeito através da história, a qual nos levou à moderna concepção do eu” (FOUCAULT, 1993, p. 205).

filosofia crítica que busca determinar as condições e as possibilidades do limite do conhecimento da razão, mas sim, uma filosofia crítica que estabeleça a contingência de práticas históricas e nos forneça possibilidade de questionamentos em relação aos moldes de sujeição e subjetivação pré-existentes. “Precisamos promover novas formas de subjetividade, recusando o tipo de individualização que se nos impôs durante vários séculos” (FOUCAULT, 2014b, p. 128). É também nesta linha que se inscreve a postura metodológica que Foucault define como *anarqueologia*. Tal procedimento não seria uma suspensão de toda e qualquer certeza e verdade, mas sim, uma possibilidade da “não necessidade” (FOUCAULT, 2014c, p. 72) de toda forma de poder – ou seja, de um ato de governo -, que se propõe como universal e intrínseco a condição da existência humana. Ao pensarmos “*anarqueologicamente*”, nosso problema vai em direção ao movimento de força, de profissão de uma verdade de si mesmo que o sujeito verbaliza em um ritual de manifestação do verdadeiro. Segundo Foucault, seu objetivo é “deslocar a ênfase do “é verdade” para a força que lhe prestamos” (FOUCAULT, 2014c, p. 92).

Seguindo a linha de raciocínio exposta por Philippe Chevalier, o que Foucault buscou fazer foi uma *problematização* do cristianismo. Tal noção de *problematização* deve ser compreendida não como “uma totalidade orgânica de práticas e discursos” (CHEVALIER, 2019, p. 12), mas antes, como processo de constituição de um determinado problema em uma trama histórica específica, analisando as dificuldades postas aos sujeitos por formas de agir, sentir e pensar, o que em outras palavras pode ser definido pela problemática das formas de subjetivação. Dessa forma, pensar em *problematização* ou em *problemas* é definir uma forma geral de análise e consideração para determinados comportamentos

Uma “problematização” não é um espírito comum que habita os discursos, muito menos uma ideia que funda e justifica uma regra ou um código moral, mas sim, um momento em que o pensamento se afasta de um comportamento em particular e pensa sobre ele um novo caminho. Portanto, não é o espírito de uma época, mas “eventos de pensamento” assim designados, irreduzíveis às condições históricas, sociais ou econômicas, mesmo que não sejam independentes [...] Mas uma *problematização* não é em si um sistema fechado e vinculativo, é um trabalho de pensamento que distingue e distribui, de acordo com uma nova ordem, os elementos que permitirão a elaboração de regras e a formulação de julgamentos discriminatórios (CHEVALIER, 2019, p. 12-13)

Assim, como podemos pensar em uma *problematização* para um dos diversos tipos possíveis de cristianismos que podem ser constituídos a partir das

análises de Foucault? Ou, como podemos pensar um cristianismo a partir de uma unidade que seja significativa para análise? Como entender o problema que o sujeito ocidental moderno constitui para si mesmo a partir dos preceitos cristãos? E de fato, é o sujeito que constitui esse problema para si, pois a preocupação de Foucault nas análises dos textos cristãos é aquilo que pode ser classificado como um “envolvimento direto do sujeito no que ele diz” (CHEVALIER, 2019, p. 19), sendo no eixo de profissões de fé ou sendo no ato de confissão em relação à verdade de si mesmo. Isso resulta em um estudo que se preocupe não apenas com o lugar do sujeito dentro do processo enunciativo, mas também, com as formas de condutas e de existências que constroem possibilidades para determinado sujeito dizer o que diz.

Dada essa breve introdução, nosso interesse em estudar as relações do pensamento de Foucault com o cristianismo primitivo justifica-se pela possibilidade de levantar indagações sobre questões contemporâneas: quais tecnologias espirituais de condução de conduta desenvolvidas nos primeiros séculos de nossa era são substancias para formação do sujeito ocidental e do projeto de civilização moderno que nos guia até hoje?

No primeiro capítulo, tentaremos realizar um breve mapeamento teórico por conceitos que acreditamos serem importantes para compreensão do pastorado cristão e das práticas espirituais cristãs expostas por Foucault, em relação as hipóteses que levantaremos durante o trabalho. Primeiramente, abordaremos a genealogia como um ponto de partida metodológico para a análise dos objetos de nosso trabalho. Após isso, avaliaremos aspectos da ideia de *governo* e do conceito de *governamentalidade*, ambos trabalhados por Foucault em *Segurança, território, população*. Um outro conceito que trabalharemos nesse primeiro capítulo é o de *regimes de verdade*. De fato, tal conceito aparece apenas em 1980 em *Do governo dos vivos*, porém, iremos aglutina-lo aos outros conceitos expostos em 1978 em *Segurança, território, população*, de forma que nosso primeiro capítulo se configure como uma “discussão teórica”, se assim podemos dizer.

Caracterizaremos essa proposta como um movimento prospectivo. Em vez de começarmos abordando diretamente o modelo de pastorado cristão e as práticas espirituais cristãs desenvolvidas no âmbito da vida monástica, juntamente das formulações que Foucault fornece sobre elas, gostaríamos de mostrar quais eram as preocupações do filósofo francês antes da operação genealógica que o leva até o cristianismo primitivo. O que queremos mostrar com isso é que o cristianismo primitivo,

ou a genealogia do cristianismo primitivo, é um ponto de deslocamento e ruptura na obra de Foucault. E nas palavras do filósofo, nos parece que ler sua obra a partir desse aspecto é adequado. Na aula de 30 de janeiro de 1980, Foucault diz o seguinte

[...] é que, para mim, o trabalho teórico não consiste – e não digo isso por orgulho ou vaidade, mas ao contrário por sentimento profundo da minha incapacidade -, não consiste tanto em estabelecer e fixar o conjunto das posições nas quais eu me manteria e cujo vínculo (entre essas diferentes posições) supostamente coerente formaria um sistema. Meu problema ou a única possibilidade de trabalho teórico que me anima seria deixar, *de acordo com o desenho mais inteligível possível, o vestígio dos movimentos devido aos quais não estou mais no lugar em que estava há pouco*. Onde, vamos dizer, essa perpétua necessidade, ou necessidade, ou vontade, essa perpétua necessidade de fazer de certo modo *o levantamento dos pontos de passagem em que cada deslocamento pode vir por conseguinte a modificar*, se não o conjunto da curva, pelo menos a maneira como podemos lê-la e podemos apreendê-la no que ela pode ter de inteligível. Esse levantamento, por conseguinte, nunca deve ser lido como o plano de um edifício permanente. Não se deve portanto lhe impor as mesmas exigências que se imporiam se ele fosse um plano. *Trata-se, mais uma vez, de um traçado de deslocamento pelo qual minhas posições teóricas não param de mudar* (FOUCAULT, 2014c, p. 70-71, grifo nosso)

Assim, levando em consideração à possibilidade de “movimentos” e “levantamento dos pontos de passagem de cada deslocamento”, gostaríamos de tecer a proposta de um desenho inteligível sobre o caminho que leva Foucault até a genealogia do cristianismo primitivo.

No segundo capítulo, abordaremos a análise do pastorado cristão exposto por Foucault em *Segurança, território, população*. De que forma se constituiu um modelo para condução integral da vida dos homens? A partir de quais práticas? Como o indivíduo subjetivado a partir do modelo de pastorado cristão, se torna um sujeito ininterruptamente obediente? E será que poderíamos considerar o exame de consciência e a direção de consciência descritas por Foucault no curso de 1978 como uma ponte para compreensão das práticas de *confissão* que serão abordadas em *Do governo dos vivos*?

Já no terceiro capítulo, nosso objetivo é analisar as práticas de governo cristãs desenvolvidas no âmbito da vida monástica. A leitura genealógica realizada por Foucault dos textos de Cassiano, proporcionará uma melhor compreensão dos da tecnologia de *confissão* e dos *regimes de verdade*. Com isso, Foucault nos mostrará como o sujeito cristão inserido na vida monástica foi levado a um processo constante de desvelamento de si mesmo.

Ao levantarmos tais discussões, queremos proporcionar um levantamento de questões pertinentes aos problemas do *governo dos outros*¹⁵, possibilitando um aprofundamento nas discussões do pensamento de Michel Foucault, para que em estudos futuros, possamos nos perguntar: ao falarmos das práticas de sujeição e de subjetivação contemporâneas, e colocá-las lado a lado com as práticas cristãs primitivas, existe a possibilidade de constituição de um tipo de sujeito que poderia ser chamado de um “monge” neoliberal?

¹⁵ Em *Segurança, território, população* e *Do governo dos vivos*, o enfoque de Foucault será no poder pastoral que desenvolve como forma de arte e cuidado, o *governo dos outros*. De fato, cuidar dos outros, *governar os outros*, faz parte da arte de direção de condutas que Foucault analisará a partir do emergir da problemática do *governo* e da *governamentalidade*. Dois pontos devem ser levantados aqui. O primeiro é que, a partir de *A hermenêutica do sujeito*, curso lecionado em 1982, a arte do cuidado no âmbito do governo será deslocada de ênfase, preocupando-se agora não mais com o *governo dos outros*, mas sim, com o *governo de si mesmo*. É toda a discussão que Foucault irá fazer nas três primeiras aulas do curso de 1982, recuperando o diálogo entre Sócrates e Alcibiades e nos expondo os preceitos délficos de *cuidado de si* e *conhecimento de si*. O segundo ponto é sobre o conceito de *governamentalidade* e as possibilidades de identificação semântica atreladas ao conceito em relação aos cursos lecionados por Foucault. Como nos aponta Candiotta (2010b, p. 98), em *Segurança, território, população*, o conceito de *governamentalidade* está atrelado numa concepção política de “múltiplas aplicações”. Já em *Nascimento da biopolítica*, o conceito de *governo* será anexado pela *governamentalidade*, “um e outro constituem a chave geral das relações de poder [...]”. Assim, em *Do governo dos vivos*, essa identificação entre *governo* e *governamentalidade* também está dada. Dessa forma, vemos que falar sobre *governo dos outros* se insere na temática da *governamentalidade*. Mais à frente, no primeiro capítulo, discutiremos sobre esse conceito chave na problemática das epistemes das formas de *governo* e veremos como, ao pensar em *governamentalidade*, abrimos possibilidade de identificação para os programas políticos de condução dos outros e também para a modulação ética da condução de si mesmo.

2. UM MAPEAMENTO TEÓRICO: GENEALOGIA, GOVERNO, GOVERNAMENTALIDADE E REGIMES DE VERDADE

O curso de 1978 intitulado *Segurança, território, população* parece ter seu início marcado como uma continuação de *Em defesa da sociedade*, curso que Foucault havia lecionado dois anos antes no Collège de France. A última aula de *Em defesa da sociedade* nos apresenta uma nova forma de exercício de poder: a *biopolítica*¹⁶. Já nas primeiras aulas do curso de 1978, Foucault abordará questões referentes ao exercício de poder que ele passa a denominar de *biopolítica*, ou simplesmente, *biopoder* (FOUCAULT, 2005, p. 289; 2010, p. 152). Durante o final do século XVIII, as práticas referentes a esse novo exercício de poder passam a se apresentar.

Em relação ao outro polo de exercício de poder que já vinha sendo apresentado por Foucault durante a década de 70, aquele disciplinar denominado de *anátomo-política*¹⁷, a *biopolítica* causa imbricações. Ela se integra e modifica parcialmente o exercício de poder desenvolvido sob o corpo circunscrito. De certa forma, a *biopolítica* alterará o plano elaborado por Foucault até a metade dos anos 1970, a saber, de uma microfísica do poder¹⁸.

¹⁶ Não só na última aula de *Em defesa da sociedade* Foucault nos “anunciará” sobre a *biopolítica*. No mesmo ano, 1976, Foucault publicará o primeiro volume da *História da sexualidade*, intitulado *A vontade de saber*. Neste primeiro tomo, Foucault dedicará o último capítulo para uma discussão referente ao problema da *biopolítica*. Porém, em 1974, em uma conferência na Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Foucault fala pela primeira vez em público sobre a *biopolítica*. Nesse momento, sua análise joga luz nas relações da medicina social e em questões pertinentes a esse campo específico de atividade da ciência médica. “Nessa conferência, a definição de biopolítica é apresentada em sentido exclusivamente associado à medicina social” (MENEZES, 2014, p. 51). Para uma leitura mais detalhada da obra de Foucault sobre esse momento de apresentação da *biopolítica*, recomendamos o trabalho de Leandro Alves Martins de Menezes, intitulada *A trajetória das artes de governar em Michel Foucault* (2014).

¹⁷ Na aula de 17 de março de 1976 em *Em defesa da sociedade*, Foucault (2005, p. 288) define *anátomo-política* como “[...] todos aqueles procedimentos pelos quais se assegurava a distribuição especial dos corpos individuais, de todo um campo de visibilidade. Eram também as técnicas pelas quais se incumbiam desses corpos, tentavam aumentar-lhes a força útil através do exercício, do treinamento, etc. Eram igualmente técnicas de racionalização e de economia estrita de um poder que devia se exercer, da maneira menos onerosa possível, mediante todo um sistema de vigilância, de hierarquias, de inspeções, de escriturações, de relatórios: toda essa tecnologia, que podemos chamar de tecnologia disciplinar do trabalho”

¹⁸ Na primeira aula de *Em defesa da sociedade*, em 7 de janeiro de 1976, Foucault (2005, p. 6) parece expor um incômodo em relação aos “frutos” da microfísica do poder – a saber, uma análise *anátomo-política* -, pois, ele gostaria de “[...] tentar encerrar, de pôr, até certo ponto, fim a uma série de pesquisas [...] que vimos fazendo há quatro ou cinco anos, praticamente desde que estou aqui, e que me dou conta que acumularam inconvenientes, tanto para vocês como para mim. Eram pesquisas muito próximas umas das outras, sem chegar a formar um conjunto coerente nem uma continuidade; eram pesquisas fragmentárias, nenhuma das quais chegou finalmente a seu termo, e que nem sequer tinham sequência: pesquisas dispersas, e ao mesmo tempo, muito repetitivas, que caíam no mesmo ramerrão, nos mesmos temas, nos mesmos conceitos [...] Tudo isso marca

Segundo Candiottto (2010b, p. 94), a *anátomo-política* produzia seus efeitos na “sujeição da subjetividade” por um exercício de correção e punição do corpo. Assim, é o disciplinamento do corpo individual, de forma que ele seja treinado e utilizado no máximo de suas possibilidades. Objetiva-se que esse corpo disciplinado pela *anátomo-política* seja um corpo de extrema eficiência.¹⁹

Diferentemente, a *biopolítica* exerce seu poder de outra forma. Mas também, seu surgimento não dá fim ao exercício de poder anterior a si, mas antes, agrega-a a seu próprio exercício de poder²⁰. “O biopoder não exclui o poder disciplinar, apenas o distribui diferentemente” (CANDIOTTO, 2010b, p. 95). Antes, o poder aplicado em corpos individuais, agora passa a ser aplicado sobre um novo corpo social que emerge: a *população* (FOUCAULT, 2005, p. 292). Essa *população* é uma aglutinação de indivíduos, uma “massa global” na qual o *biopoder* aplica seus exercícios e regulações.

Porém, como alertado na introdução, Senellart aponta uma mudança em relação à problemática do *poder* e do *governo* no pensamento de Foucault a partir de 1978 em *Segurança, território, população*. Por um lado, busca-se iluminar as condições e possibilidades de exercícios de poder sobre a vida dos indivíduos, mas por outro, também se busca “deslocar o centro de gravidade” (SENELLART, 2008, p. 496) do problema do *biopoder* e da *biopolítica* para o problema do *governo* e das *artes de governar*. Obviamente, este deslocamento – metodológico, se assim podemos

passo, não avança, tudo isso se repete e não está amarrado. No fundo, tudo isso não para de dizer a mesma coisa e, contudo, talvez, não diga nada; tudo isso se entrecruza numa embrulhada pouco decifrável, que não se organiza muito; em suma, como se diz, não dá resultado”. Nos parece que o incomodo de Foucault se dá ao fato de sempre cair em uma mesma posição sobre o poder: ele suprime, nega, isola, interdita, proíbe, divide, cesura. Não haviam outros caminhos além desses, e nos parece que a genealogia do poder que o filósofo francês passa a operar desde *Vigiar e punir* (1999), o levará para outros caminhos e uma original concepção sobre o modus operandi daquilo que ele entende como poder. Para uma leitura sobre a genealogia na obra de Foucault, recomendamos o texto de Hans Sluga, intitulado *O encontro de Foucault com Heidegger e Nietzsche* (2016) e também um texto escrito pelo próprio Foucault em 1971, intitulado *Nietzsche, a genealogia e a história* (2017).¹⁹ Foucault, em *Vigiar e punir* (1999), cita o exemplo da obsessão que Frederico II tinha por autômatos, que não seriam apenas corpos docilizados e habilitados pelo caráter arbitrário das tecnologias disciplinares, mas antes, conteriam em si uma escala de poder reduzida, de maneira que estivessem prontos e dispostos para agir conforme o investimento imperioso e urgente do modelo disciplinar. São bonecos economicamente eficientes e politicamente ineficientes.

²⁰ Edgard Castro (2015) afirma que em *A vontade de saber*, Foucault é ambíguo em relação ao poder soberano e ao *biopoder*. Segundo Castro, “Às vezes fala de substituição e às vezes de complementariedade entre ambos os poderes. Em todo caso, uma coisa é clara: não se trata de que de um golpe um desapareceu por completo e o outro ocupou seu lugar; ao contrário, algumas das considerações mais relevantes de Foucault sobre a relação entre soberania e biopoder concernem, precisamente, ao modo em que ambos se entrelaçam, por exemplo, a propósito da sexualidade.” (CASTRO, 2015, p. 104)

classificar o movimento do *poder-saber* para o *governo* – não é aleatório e se insere em um contexto no qual “[...] a hipótese do biopoder, para se tornar verdadeiramente operacional, exigisse ser situada num marco mais amplo” (SEHELLART, 2008, p. 496). Nas palavras de Senellart

É tentador, portanto, à luz dos trabalhos posteriores de Foucault, ver nesses cursos o momento de uma virada radical, em que tomaria corpo a passagem à problemática do “governo de si e dos outros”. Rompendo com o discurso da batalha utilizado desde o início dos anos 70, o conceito de “governo” assinalaria o primeiro deslizamento, acentuado a partir de 1980, da analítica do poder à ética do sujeito [...]. É portanto esse projeto, a que se refere também o título do curso do ano seguinte – “Do governo dos vivos” -, que orienta então a pesquisa de Foucault, através dos seus números meandros. A questão do biopoder é no entanto inseparável do trabalho sobre a história da sexualidade, a que ele dá seguimento paralelamente aos cursos [...]. A partir de 1978, e ao longo de todo o caminho que levará, em 1984, a *O uso dos prazeres* e a *O cuidado de si*, ela se carrega de uma nova significação, não representando mais apenas o ponto de articulação dos mecanismos disciplinares e dos dispositivos de regulação, e sim o fio condutor de uma reflexão ética centrada nas técnicas de si (SEHELLART, 2008, p. 496-498)

Porém, não devemos pensar que a questão do *governo* só emerge em 1978 em *Segurança, território, população*. Já em 1975 no curso *Os anormais*, Foucault levanta a problemática do *governo* ao discutir sobre os aparelhos disciplinares e também sobre a perspectiva que, em 1976, em *A vontade de saber*, ele denominará de uma *analítica do poder*. Debruçando-se sobre as técnicas de poder da Idade Clássica, Foucault percebe a inexistência de um exercício de poder que exclusivamente supressor, do caráter do interdito e da proibição. Para ele, as tecnologias de poder agem muito mais por caráter de produção e maximização do nível da produção. É um poder positivo, um poder que busca produzir e regular. Segundo Foucault, na aula de 15 de janeiro de 1975 do curso *Os anormais*

Um poder que não age pelas separações em grandes massas confusas, mas por distribuição de acordo com individualidades diferenciadas. Um poder que não é ligado ao desconhecimento, mas, ao contrário, a toda uma série de mecanismos que asseguram a formação, o investimento, a acumulação, o crescimento do saber [...]. A Idade Clássica, portanto, elaborou o que podemos chamar de uma “arte de governar”, precisamente no sentido em que se entendia, nessa época, o “governo” dos pobres e, logo depois, o “governo” dos operários” (FOUCAULT, 2001, p. 60)

.Assim, operando a análise do poder em uma perspectiva que não da supressão e negação²¹, mas sim, da produção e da regulamentação, Foucault vai

²¹ Em entrevista dada em 1977, intitulada Verdade e poder (2017), Foucault diz, “Ora, me parece que a noção de repressão é totalmente inadequada para dar conta do que existe justamente de produtor no poder. Quando se

definindo o exercício, o ato de poder como um emaranhado de relações estratégicas específicas condizentes com suas tramas históricas, nas quais os homens buscam governar uns aos outros.²² Partindo dessa noção de certas situações estratégicas, de um poder que se exerce fundamentalmente com o objetivo de conduzir os indivíduos nas relações sociais e institucionais em que eles estão presentes, abre-se a possibilidade de se pensar sobre a formação de tipos específicos de sujeitos. E assim fez Foucault, ao falar sobre o louco, o delinquente, o enclausurado, o homossexual e outros sujeitos formados por conjuntos de saberes historicamente localizados. De que forma, em determinados períodos históricos específicos²³, pode-se construir determinados saberes – como os saberes sobre o louco, sobre o criminoso, sobre a doença, sobre a loucura, sobre a sexualidade - que eram exercidos sobre os indivíduos e possibilitavam a construção de determinados padrões subjetivos responsáveis pelas formulações de tipos de sujeito? E de que forma o exercício de poder, nessa analítica, pode ser pensado como uma forma de governo, uma forma de conduzir a conduta dos homens?

definem os efeitos do poder pela repressão, tem-se uma concepção puramente jurídica desse mesmo poder; identifica-se o poder a uma lei que diz não. O fundamental seria a força da proibição. Ora, creio ser essa uma noção negativa, estreita e esquelética do poder que curiosamente todo mundo aceitou. Se o poder fosse somente repressivo, se não fizesse outra coisa a não ser dizer não, você acredita que seria obedecido? O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas de que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir (FOUCAULT, 2017, p. 44-45)

²² Em *A vontade de saber* (1976), Foucault deixa claro que aquilo que ele denomina como *hipótese repressiva* e que concerne à análise do poder é algo muito geral dentre as reflexões políticas realizadas no Ocidente e que “se enraíza sem dúvida muito longe na história do Ocidente” (FOUCAULT, 2010, p. 93). Nildo Avelino (2010) nos mostra que a mudança de uma perspectiva baseada na guerra civil, para a ideia de governo, pode ser tomada como um ponto de partida para as análises foucaultianas em relação ao fim da hipótese repressiva e um total distanciamento de Foucault para com o que o filósofo francês chama de uma analítica “jurídico-discursiva” (FOUCAULT, 2010, p. 92).

²³ Julián Sauquillo (2018) descreve o excepcional empenho de Foucault em seguir a atribuição que Friedrich Nietzsche impõe ao trabalho genealógico. De fato, se buscamos um diagnóstico acerca do que somos baseado em uma reflexão das práticas historicamente determinadas, Foucault “[...] Há procurado apoiar sus tesis filosóficas en este duro trabajo histórico [...] Con la excepción de Max Weber, que intuyó las dificultades invencibles de realizar un archivo de las formas de dominación habidas em la historia, imposibilidad que llevó a recortar la realidade plurisecular con los tipos ideales de legitimidade-dominación, Michel Foucault es el mayor y más sugestivo representante de esta filosofía con perspectiva histórica. Se trata de um esfuerzo individual, sin equipo de trabajo [...] Su historiografía posee destellos de sufrimiento personal pero, también, de pasión por las vidas de estos sacerdotes medievales y de los hombres infames sin supuesta historia. Unos aparecidos en sesudas crónicas o densos libros litúrgicos; otros brevemente documentados em las órdenes de detención de la monarquía o dejados a meses de fama em las crónicas de sucesos del siglo XIX” (SAUQUILLO, 2018, p. 13).

Neste sentido, em uma entrevista de 1981 – o que caracteriza uma reflexão posterior ao deslocamento do eixo *poder-saber* para o eixo do *governo* - Foucault define o poder como

Poder é relações. Poder não é uma coisa. É uma relação entre dois indivíduos, e uma relação tal que um pode guiar a conduta de outro ou determinar a conduta de outro – determiná-la voluntariamente em função de diversos objetivos que são os seus. Em outras palavras, quando se olha o que é o poder, é o exercício de algo que se pode chamar *governo*, em sentido bem amplo. Pode-se governar uma sociedade, pode-se governar um grupo, pode-se governar uma comunidade, pode-se governar uma família, pode-se governar alguém. E, quando digo governar alguém, é simplesmente no sentido de que se pode determinar sua conduta em função de estratégias, lançando mão de algumas táticas (FOUCAULT, 2018b, p. 209, grifo nosso)

O governo, o ato de governar, então, dirá a respeito da conduta dos sujeitos, de forma que aquele que governa, aquele que gerencia possa ser responsável por “condução de condutas” específicas, direcionadas para determinados fins.

Foucault quer nos mostrar que as relações entre os indivíduos são historicamente construídas e necessitam de uma exposição – feita pela operação genealógica - que desvele a lógica das estratégias de poder. A essas relações de poder entre os indivíduos, na busca de modular a conduta dos homens a partir das técnicas – que são as *artes de governar* -, Foucault denominará *governamentalidade*. O movimento²⁴ de deslocamento operado no eixo do *poder-saber* faz com que Foucault não se ocupe com uma teoria geral acerca do exercício de poder, mas sim jogue luz aos dispositivos²⁵, estratégias e tecnologias de determinada configuração

²⁴ O deslocamento operado no eixo do poder dá condição a um deslocamento no eixo do sujeito. Como aponta Francisco Ortega (1999, p. 37) “[...] *sem o deslocamento no eixo do poder – o qual conduz à questão do governo – não teria sido possível a passagem para o outro eixo, o do sujeito*. Pois somente depois de ter sido realizado o deslocamento Foucault pode passar do *governo dos outros* ao *governo de si* a fim de introduzir a temática da autoconstituição.”. Desta forma, vemos que é a noção de *governo* que abre caminho para as técnicas de condução dos outros e de si mesmo. Foucault irá jogar luz na constituição ética dos sujeitos a partir dos exercícios de modulação de conduta que o sujeito exerce sobre si mesmo – *governo de si* – de forma que essas técnicas de si estejam pautadas em técnicas de condução de outrem – *governo dos outros* – como é no caso da direção de consciência. Uma análise das tecnologias de poder, a partir das práticas de governo, dá condição para análise das técnicas de si. É a partir da imbricação entre as técnicas de governo dos outros e as técnicas de governo de si que surge o conceito de *governamentalidade* (ORTEGA, 1999, p. 38).

²⁵ Segundo Foucault (2017) dispositivos são redes constituídas a partir de um conjunto heterogêneo formado por leis, instituições, práticas regulamentares, discursos, medidas administrativas e etc. Esses elementos heterogêneos formam o dispositivo e se articulam de maneira que correspondam a objetivos de cada momento histórico, e isso inclui *remanejamentos estratégicos*. “[...] o dispositivo se constitui como tal e continua sendo dispositivo à medida que engloba um duplo processo: por um lado, processo de *sobredeterminação funcional*, pois cada efeito, positivo ou negativo, desejado ou não, estabelece uma relação de ressonância ou de contradição com os outros, e exige uma rearticulação, um reajustamento dos elementos heterogêneos que

do poder. Dessa forma, Foucault não abandonará o poder e suas problemáticas, mas antes, fará aquilo já anunciado em nossa introdução: um refinamento substancial das análises derivadas da *microfísica* e da *analítica do poder*²⁶.

Mas tal problemática do *governo* e da *governamentalidade* não se esgotam em *Segurança, território, população*. Em *Do governo dos vivos*, Foucault fará uma nova inflexão e nos mostrará que o exercício de poder, conseqüentemente, o exercício de *governo*, não pode ser exercido sem que haja uma verdade em sua operação. Ou seja, para que o poder se exerça, para que um exercício de *governo* seja possível, para que se possa *conduzir a conduta* de alguém, deve haver a atestação de um conteúdo verdadeiro relativo ao próprio exercício de *governo*. O poder, o *governo*, é justificado pela dimensão de verdade que o acompanha. Assim, a verdade é um suplemento fundamental no exercício de qualquer forma de poder. Não há poder que não esteja acompanhado de uma verdade que o legitima. Assim, Foucault nos falará sobre os *regimes de verdade* e o processo de determinação das verdades, nos mostrando que o sujeito ocidental foi atrelado em um movimento de *dizer-o-verdadeiro*. O sujeito designa uma força para a produção de determinado conteúdo verdadeiro, pois como Foucault (2014c, p. 71) descreve na aula de 30 de janeiro de 1980 em *Do governo dos vivos*

Não se trata mais de se dizer: dado o vínculo que me vincula voluntariamente à verdade, o que posso dizer do poder? Mas: dada a minha vontade, a decisão e o esforço de desfazer o vínculo que me liga ao poder, como ficam o sujeito de conhecimento e a verdade?

Mas, antes de abordarmos isto que o filósofo chama de *governamentalidade* e *regimes de verdade*, atentemo-nos ao procedimento metodológico da operação genealógica e ao movimento de análise desenhado por Foucault em *Segurança, território, população* sobre a problemática do *governo* e das *artes de governar* para que, depois disso, possamos adentrar na análise genealógica que Foucault opera até o cristianismo primitivo, vendo como os dispositivos do modelo

surgem dispersamente; por outro lado, processo de perpétuo *preenchimento estratégico*" (FOUCAULT, 2017, p. 365)

²⁶ Algumas interpretações partem da premissa de que a problemática da *governamentalidade* está ancorada em uma substituição de conceitos. "Assim, o conceito "poder" é substituído pelo conceito "governo", considerado por Foucault mais operacional" (ORTEGA, 1999, p. 36). Em nosso trabalho, não assumimos essa tese de ruptura, de substituição, mas antes, preferimos uma perspectiva que esteja alocada em uma dimensão de reconfiguração conceitual e ampliação dos limites e hipóteses analíticas desenvolvidas por Foucault em relação a problemática do poder, sujeição e subjetivação dos homens.

de pastorado cristão e da instituição monástica desempenham algo similar a um “pano de fundo” para o *governo da vida* e o *governo dos homens* no Ocidente²⁷.

2.1. A operação genealógica

A genealogia que é operada até o cristianismo primitivo nos mostra um movimento no qual reside certa possibilidade crítica que está centrada não em teorias globalizantes e totalitárias – e que normalmente reproduzem uma perspectiva repressiva do poder -, mas sim, em uma análise de certos conteúdos históricos rejeitados, certos saberes deixados de lado, que podem “permitir descobrir a clivagem dos enfrentamentos e das lutas que as ordenações funcionais ou as organizações sistemáticas tiveram como objetivo, justamente, mascarar” (FOUCAULT, 2005, p. 11). Esses conteúdos históricos rejeitados são, justamente, os objetos que se inscrevem na análise da operação genealógica.

Na esteira de Friedrich Nietzsche, em uma análise histórica que coloque em pauta “o próprio valor desses valores” (NIETZSCHE, 1998, p. 12), devem ser analisadas as condições e circunstâncias nas quais tais valores – que são as teorias globalizantes das quais Foucault quer escapar – puderam surgir, se desenvolver e se modificar. A proposta de Nietzsche, buscando uma *história da moral*, a partir de um procedimento genealógico, dará atenção ao “cinza, isto é, a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido [...]” (NIETZSCHE, 1998, p. 13).

Assim, esses saberes sujeitados e marginalizados que a genealogia irá analisar e efetivar em uma autêntica prática histórica, são, segundo Foucault (2005, p. 12), os “saberes das pessoas”. Com isto, ele não quer dizer que são algo como um senso comum, mas sim, saberes historicamente localizáveis, regionalizados e de caráter não unânime. São saberes totalmente antagônicos em relação as grandes

²⁷ Giorgio Agamben, em seu texto *O que é um dispositivo*, nos diz que os dispositivos são, no fundo, formas de se governar os outros, de direcionar seus atos. “Os “dispositivos de que fala Foucault estão de algum modo conectados com esta herança teológica, podem ser de alguma maneira reconduzidos à fratura que divide e, ao mesmo tempo, articula em Deus ser e práxis, a natureza ou essência e a operação por meio da qual ele administra e governa o mundo das criaturas. O termo dispositivo nomeia aquilo em que e por meio do qual se realiza uma pura atividade de governo sem nenhum fundamento no ser. Por isso, os dispositivos devem sempre implicar um processo de subjetivação, isto é, devem produzir o seu sujeito [...] isto é, a um conjunto de práxis, de saberes, de medidas, de instituições cujo objetivo é gerir, governar, controlar e orientar, num sentido que supõe útil, os gestos e os pensamentos dos homens (AGAMBEN, 2009, p. 38-39)”. Em outras palavras, o dispositivo faz o papel de condução de condutas. E quanto mais dispositivos se produzem, mais a vida dos homens será governada pelas estratégias e práticas de poder que emanam de tais dispositivos.

teorias totalizantes e globalizantes. Trata-se do “saber histórico das lutas” (FOUCAULT, 2005, p. 13).

Em seu texto *Nietzsche, a genealogia e a história* (2017), Foucault definirá genealogia justamente como a análise desses saberes históricos localizáveis, em uma dinâmica que segundo ele, tem como caráter indispensável um “demorar-se”, marcando a singularidade de determinados acontecimentos, trabalhando com “pergaminhos embaralhados”, rasurados e certamente reescritos, compreendendo uma paciência em analisar a minúcia dos saberes.

O que a genealogia quer é – e a distância de Foucault das teorias globalizantes segue perfeitamente nessa esteira – é uma recusa “ao desdobramento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teleologias” (FOUCAULT, 2017, p. 56). Pensar a genealogia como uma pesquisa que se opõe radicalmente a uma ideia de determinada origem é, justamente, resultar em uma genealogia dos poderes que não totalize o poder como algo fixo e globalizante, mas sim, como um feixe de relações historicamente determinadas e vivenciado pela contingência das práticas que exercem alguma forma de poder. A noção de uma história que se opõe a um acontecimento *originário* abre possibilidade para pensarmos um plano no qual a origem não é a via de acesso por excelência ao aspecto fundamental de algo²⁸. Assim, ao assumir a perspectiva de que não há uma *origem*, também se assume que “o que há, no começo, é somente uma articulação de elementos que ganha corpo à medida que encontra alguma resistência” (MEIRELES, 2015, p. 99). O que ocorre na *origem* não é um pacífico ponto inaugural, mas sim, uma intensa luta permeada de descontinuidades, rupturas e resistências

Ora, se o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica, o que é que ele aprende? Que atrás das coisas há “algo inteiramente diferente”: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, o que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas (FOUCAULT, 2017, p. 58)

²⁸ As descontinuidades presentes na história e também as descontinuidades da história, para Foucault, são possíveis apenas se um crivo genealógico for operado. De fato, pode-se falar que mesmo antes de Foucault falar propriamente de *genealogia*, ele já operava suas análises por tal olhar crítico, já que a *genealogia* é antes um procedimento que nos fornece uma instrução de como abordar a história, do que propriamente um método analítico, como Meireles e Nogueira (2015, p. 97) apontam. “Desde *História da Loucura* Foucault toma partido de uma concepção de história cujo alvo não é a pesquisa da “origem”, mas sim a pesquisa das descontinuidades na “origem”, dos desvios a partir dos quais foi possível formar um certo tipo de saber (a medicina, a psiquiatria, a psicologia), constituir um certo tipo de sujeito (o louco, o delinquente, o indivíduo perigoso, a mulher histérica), inventar um determinado modo de vida (o ascetismo), produzir uma determinada técnica de subjetivação ou sujeição (a confissão, o castigo, a sexualidade, o divã)” (MEIRELES, NOGUEIRA, 2015, p. 97)

Mas, se a genealogia não parte em busca de uma origem das coisas, das práticas, dos saberes, em busca de uma verdade absoluta *a priori* de qualquer coisa, o que ela busca? Segundo Foucault (2017, p. 61), algo como uma *proveniência*. E o que é, ou no que se baseia, essa ideia de *proveniência*? Justamente numa análise daquilo que seriam marcas sutis, elementos de cunho singular e que não dizem respeito a categorias semelhantes, mas sim, a elementos dispersos que remontam ao lugar onde um determinado *eu* busca fixar e criar sua identidade. Isso quer dizer que onde se cria uma falsa ideia de origem, o genealogista irá buscar certos “começos inumeráveis” que deixam resíduos de inúmeros acontecimentos que se perderam com o tempo e ficaram no passado. Sendo assim, o movimento do genealogista é aquele que busca reencontrar “sob o aspecto único de um caráter ou de um conceito” (FOUCAULT, 2017, p. 62) a multiplicidade de características que a favor, ou contra, foram responsáveis pela formação dos acontecimentos.

Não se deve pensar que o movimento do genealogista seria algo como um reavivamento do passado no presente, algo que se assemelhasse a ideia de uma “evolução de uma espécie” (FOUCAULT, 2017, p. 63), mas sim, uma tentativa de desnudamento em relação aquilo que demarca a dispersão do que lhe é próprio, como acidentes, pequenos desvios, continuidades absolutas ou descontinuidades completas, “os erros, as falhas na apreciação, os maus cálculos que deram nascimento ao que existe e tem valor para nós” (FOUCAULT, 2017, p. 63). Em suma, é descobrir que aquilo que o sujeito é, ou aquilo que nós somos, ou achamos ser, não é proveniente de uma verdade e de um ser constituinte, mas sim, de uma gama exterior de erros e de acidentes

A pesquisa da proveniência não funda, muito pelo contrário: ela agita o que se percebia imóvel, ela fragmenta o que se pensava unido; ela mostra a heterogeneidade do que se imaginava em conformidade consigo mesmo. Que convicção lhe resistiria? (FOUCAULT, 2017, p. 63-64)

Foucault também falará de uma *emergência* que a genealogia procura, de algo como um ponto de surgimento. Mas seria errado interpretar essa *emergência* como um significado último daquilo que se observa. Nos exemplos que Foucault nos dá (2017, p. 66), como se o olho desde sempre estivesse posto para a contemplação do que se vê, ou como se desde sempre o castigo atuasse como exemplo em relação aquilo que não deveria ser cometido. O genealogista, em sua operação, deve perceber que antes do olho contemplar, ele era designado à caça e a guerra, da

mesma forma que o castigo era destinado a outras funções que não um exemplo de punição. O trabalho da genealogia e do genealogista é, justamente, procurar restabelecer diversos sistemas e práticas de submissão, resultando não na “potência antecipadora de um sentido, mas o jogo casual das dominações. A emergência se produz sempre em um determinado estado das forças.” (FOUCAULT, 2017, p. 66).

Desta forma, pensar em algo como uma *emergência* é necessariamente não caracterizar o que emana dos fortes e nem a reação dos fracos atingidos por tal emanção do mais forte, mas sim, compreender a “cena” na qual ambos se colocam distribuídos e se afrontam mutuamente, em relações estratégicas diversas e contingenciáveis. Ora, assim pode-se ver que é nessa emergência que surge um estado de sujeição, no qual a “regra permite que seja feita violência à violência e que uma outra dominação possa dobrar aqueles que dominam” (FOUCAULT, 2017, p. 69)²⁹.

Assim, Foucault ratifica seu compromisso com a possibilidade de se pensar uma *história efetiva*, na qual uma crítica da *origem* e do estatuto de imutabilidade dos conhecimentos, constitua caminho para o estabelecimento de um pensamento que compreenda a verdade das coisas – aquilo que é colocado pela ciência como indiscutivelmente uma verdade – a partir de uma “vontade (histórica) de verdade” (CANDIOTTO, 2010b, p. 59). O que isto nos sugere, então, é que a verdade é algo que está alocado em nosso mundo, “que ela é *deste mundo*” (CANDIOTTO, 2010b, p. 59, grifo no original) e não em uma universalidade transcendente³⁰.

²⁹ É importante ressaltar que este trecho sobre *emergência* do texto de Foucault intitulado *Nietzsche, a genealogia e a história*, parece afirmar uma *hipótese repressiva*, e de fato, nos parece que isso ocorre. Porém, também devemos ressaltar que tal texto é redigido em 1971, concomitantemente ao primeiro curso lecionado por Foucault no Collège de France, intitulado *Aulas sobre a vontade de saber*, no qual nosso autor debruça-se sobre aspectos da obra de Nietzsche. Isto resulta que seu discurso esteja inflamado da interpretação do filósofo prussiano, reproduzindo o discurso da guerra e da violência como instituidores de uma moral e dos valores. Segundo Sluga (2016, p. 277-278), “Foucault não emprega sua própria noção de poder, embora o conceito tenha se tornado importante para ele em 1971. Em vez disso, ele fala sobre o “jogo arriscado de dominações” e interpreta esse jogo em termos da noção de força de Deleuze”. Porém, não devemos pensar que a *análise do poder* e a *genealogia dos poderes* recuse essa noção de emergência, afinal, pensar uma dimensão estratégica na qual determinadas práticas e dispositivos se aglutinam e se desmontam entre si, é também uma forma de pensar certa *emergência*. Assim, a *genealogia* não é ofuscada por uma não-teoria do poder, denominada *análise* e sim, ambas podem operar juntas. Como aponta Sluga (2016), não se deve também pensar que existe apenas um Nietzsche na obra de Foucault, pois o filósofo francês se apropriou em diversos momentos da obra do pensador prussiano, de diferentes formas. Para nós, nessa dissertação, o que interessa do conjunto Nietzsche-Foucault é a relação dos dois como pensadores genealogistas e também o momento de Foucault no qual, preocupado com uma noção de certa “estética da existência”, pensará no sujeito que se constitui como uma obra de arte.

³⁰ Segundo Candiotto (2010b, p. 58), “na medida em que a vida é imoral e favorece o inescrupuloso, a fé na ciência situa a verdade num “outro mundo” [...] Se a vontade de verdade faz parte das aparências, a própria

Nas palavras de Candiotta (2010b, p. 62, grifo nosso)

Assim como para Nietzsche, a verdade para Foucault é perspectiva, depende de um ângulo determinado e de uma tática peculiar. Contudo, poder-se-ia dizer que Foucault tece suas elaborações a partir de domínios próprios. À diferença de Nietzsche, não se contenta em discutir teses filosóficas a respeito da verdade do sujeito, *mas examina as práticas sociais em meio às quais ela emerge, se transforma e desaparece*

Nos parece, então, que compreender a *genealogia* existente em Foucault é essencial para compreender suas reflexões sobre o *governo* e, conseqüentemente, sobre os sujeitos e também o processo de construção desses respectivos sujeitos. Se a genealogia recusa um desenvolvimento teleológico da história, “o que se deve fazer é analisar racionalidades específicas mais do que invocar incessantemente o progresso da racionalização em geral” (FOUCAULT, 2014b, p. 121). A genealogia colocará em questão como os saberes – e conseqüentemente, aquilo denominado como vontade de verdade - funcionam e quais suas imbricações com as relações de poder.

É por via dessa interpretação genealógica que se justifica o movimento foucaultiano da leitura do cristianismo primitivo e das relações estabelecidas pelo modelo de pastorado cristão e pelas práticas de direção de consciência estruturantes do monasticismo. Ao identificar que existem transformações significativas entre as tecnologias de obediência e direção de consciência praticadas no contexto da antiguidade, em relação ao período demarcado pelo surgimento e florescimento do cristianismo, Foucault nos apresenta uma leitura original sobre as relações entre subjetividade e verdade.

É nesse sentido que Foucault diz que existe uma relação fundamental entre o sujeito ocidental e a profissão de uma verdade, pois, desde sempre, ou melhor dizendo, desde o surgimento da demarcação cartográfica e epistemológica Ocidental, o homem se viu atrelado ao movimento de veridicção em relação as verdades de si mesmo. Tal momento é a trama histórica de nascimento do pensamento cristão, dentre os quatro primeiros séculos de nossa era.

No final da última aula do curso *Do governo dos vivos*, Foucault (2014c, p. 282) nos diz o seguinte

verdade não pode ser *desse* mundo. Ao negar *nosso* mundo dissimulado e excludente, a fé na ciência é estabelecida como “crença metafísica” [...] Afirmar a universalidade da verdade significa prolongar a fé platônico-cristã baseada na concepção de que Deus é a verdade, e de que a verdade é divina”

[...] a direção – e é por isso que, sem dúvida, ela tem uma importância histórica muito maior do ponto de vista em que me situo, a saber, a história da subjetividade e da verdade e de suas relações – é mais importante do que o batismo ou até que a penitência, porque a direção só estabelece essas relações entre a morte, o outro e a verdade passando pela obrigação de falar, a obrigação de dizer, a obrigação de dizer a verdade, de produzir um discurso verdadeiro sobre si mesmo, e isso infundamente. Qualquer que seja a forma que esse vínculo entre morte, outro e verdade através do dizer-a-verdade, através da veridicção, pôde adquirir no século IV em Cassiano, essa obrigação, essa obrigação de dizer a verdade sobre si mesmo nunca cessou na cultura cristã e, verossimilmente, nas sociedades ocidentais. Somos obrigados a falar de nós mesmos para dizer a verdade de nós mesmos. Nessa obrigação de falar de si, vocês veem a posição eminente que o discurso adquire. Pôr a si mesmo em discurso é, de fato, uma das grandes linhas de força da organização das relações entre subjetividade e verdade no Ocidente cristão. Subjetividade e verdade não se comunicarão mais tanto, primordialmente, em todo caso não se comunicarão mais tão só no acesso do sujeito à verdade. Será necessária essa flexão do sujeito no sentido de sua própria verdade por intermédio da perpétua discursivização de si mesmo

Debruçar-se sobre as rupturas estabelecidas nesse contexto histórico revela a especificidade do pensamento cristão primitivo e, também, a especificidade do sujeito moderno em relação ao desenvolvimento da história cristã. Segundo Senellart (2012, p. 92), é nessa perspectiva que a leitura de Foucault pode ser inovadora para “uma outra história do cristianismo”.

Acreditamos que a abordagem de Foucault não é só inovadora em relação ao conteúdo produzido sobre o cristianismo primitivo. Ela é também inovadora em nossa própria experiência, que somos sujeitos dessa história ocidental cristã e de seus efeitos de imbricamento entre subjetividade e verdade. A operação genealógica e as análises estabelecidas por Foucault – e não nos esqueçamos da constante preocupação com uma *ontologia de nós mesmos* – não são um resgate de um passado de dois milênios. Muito antes desse resgate, são problematizações sobre o que somos no presente e de que formas iremos construir nosso futuro. Quais práticas continuaremos a adotar como homens que se governam, e quais deixaremos de adotar em um movimento de resistência e demanda de novas possibilidades de existência?

2.2. Sobre o(s) governo(s)

A partir do século XVI é possível ver algo que Foucault, na aula de 01 de fevereiro de 1978 em *Segurança, território e população*, tratará como uma explosão das artes de governar. É um momento no qual passam a florescer diversos tratados

que, de uma forma ou de outra, vão de conselhos ao príncipe até grandes tratados políticos e filosóficos. Assim, as formas de governar passam a ser colocadas sob múltiplas questões: problema do governo do Estado, do governo dos filhos, do governo das almas, do governo das condutas, do governo de si mesmo. São diversas formas de governo que, colocadas à luz de reflexões, incitaram a produção de diversos tratados sobre como governar as instâncias da vida, da *população*, do cotidiano.

Nesta trama histórica do século XVI, de uma explosão das artes de governar, vê-se um cruzamento de acontecimentos importantes e que, de certa forma, atuam como pano de fundo para uma grande produção acerca de como governar: a dissolução dos sistemas feudais, provenientes do modelo de poder soberano, e a dissidência religiosa causada pela Reforma e Contra Reforma (FOUCAULT, 2008, p. 118-119). Sob esse cenário de proliferação das *artes de governar*, Foucault irá deter-se, especificamente, sobre o governo do Estado. Como diz na aula de 01 de fevereiro de 1978: “Gostaria simplesmente de identificar os pontos que dizem respeito à própria definição do que se entende por governo do Estado, o que chamaríamos, se quiserem, de governo sob sua forma política” (FOUCAULT, 2008, p. 119).

Segundo o filósofo francês, para a questão do governo do Estado e da literatura que discorre sobre essa tal arte de governar, existe uma “espécie de ponto de repulsão” (FOUCAULT, 2008, p. 119). Esse ponto de repulsão é *O príncipe* de Maquiavel³¹.

Dentre as diversas literaturas que se propõem a refletir sobre as questões elaboradas pelo pensador florentino, Foucault irá repousar sobre a análise de uma literatura “anti-Maquiavel”. Não pelo fato de que uma literatura que rejeita Maquiavel carrega em si formas de “rejeição do inaceitável” (FOUCAULT, 2008, p. 121), gerando um pensamento subversivo, que busca desconstruir um mecanismo de repressão. O interesse de Foucault sobre uma literatura oposta a Maquiavel se dá pelo caráter positivo desses textos. Foucault quer, certamente, compreender as estratégias e formulações dessa corrente de pensamento. Assim, ao compreender o conteúdo do

³¹Foucault dirá que *O príncipe* recebe uma série de elogios e críticas. Sua apreciação no século XVI, sua recusa no século XVII e seu “redescobrimto” no final do século XVIII e início do XIX, dão ao texto um tom interessante sobre sua história. Para esses detalhes, Foucault dedica algumas linhas na aula de 01 de fevereiro de 1978. Menezes (2014), em seu estudo sobre as artes de governar na obra de Foucault, descreve o percurso que Foucault elucida em seu curso e mostra os motivos, conexões e acontecimentos que tornaram a obra de Maquiavel um grande ponto de repulsão e referência.

texto florentino a partir da forma que é apresentado na literatura anti-Maquiavel, Foucault pode compreender aquilo que o próprio texto contrário ao *O príncipe* quer dizer. Nas palavras de Foucault (2008, p. 121, grifo nosso)

Tomemos portanto essa literatura anti-Maquiavel, explícita ou implícita. O que encontramos nela? Claro, encontramos negativamente uma espécie de representação invertida do pensamento de Maquiavel. *Apresenta-se ou reconstrói-se um Maquiavel adverso, de que se necessita aliás para dizer o que se tem a dizer.*

Nesse caminho, a primeira diferença que Foucault irá apontar entre a arte de governar teorizada em *O príncipe* e o conteúdo da literatura anti-Maquiavel³², é sobre o próprio princípio da arte de governar. O que é governar?

Em *O príncipe*, governar será essencialmente uma arte de conservar seu principado. Conservar na medida em que a relação do príncipe com seu principado é uma relação de singularidade transcendente. Singularidade, pois o príncipe é único no exercício de governo. Transcendente, pois não existe nenhum vínculo essencial, natural ou jurídico entre príncipe e principado. O príncipe conquista o território seja por violência, por tratados, por disputas, etc. De forma que a inexistência de algum pertencimento fundamental entre príncipe e principado, essa exterioridade em relação à posição de príncipe gera um caráter de fragilidade. O território do príncipe sempre estará ameaçado, seja por inimigos externos ou por perigos internos. Com isso, o objetivo do exercício de poder do príncipe será, essencialmente, fortalecer sua relação com o território, com o principado. Porém, a relação que se quer fortalecer não é aquela com o território e os súditos que estão nele, mas sim a relação de poder entre príncipe e principado. O príncipe deve identificar os perigos, as ameaças às quais o principado pode estar exposto e, após esse movimento de identificação dos perigos, deve manipular forças para que seu território seja mantido seguro, sob seu comando.

É esse vínculo frágil do príncipe com seu principado que a arte de governar, a arte de ser príncipe apresentada por Maquiavel deve ter como objetivo [...] Pois bem, creio que é isso, esse tratado da habilidade do príncipe, do *savoir-faire* do príncipe, que a literatura anti-Maquiavel quer substituir por algo diferente e novo, relativamente a isso, que é uma arte de governar: ser hábil em conservar seu principado não é, em absoluto, possuir a arte de governar. A arte de governar é outra coisa. Em que ela consiste? (FOUCAULT, 2008, p. 123-124)

³² Os livros analisados por Foucault em relação à literatura anti-Maquiavel, descritos na aula de 01 de fevereiro de 1978 são: *O espelho político, contendo diversas maneiras de governar* de Guillaume La Perrière, os textos de François La Mothe Le Vayer direcionados ao Delfim, *Anti-Maquiavel* de Frederico II e o verbete *Economia política* de Jean-Jacques Rousseau.

Segundo o livro de La Perrière, o exercício de governo, diferentemente da obra do pensador florentino, propõe uma relação de multiplicidade imanente. Multiplicidade na medida em que o exercício de governar não é exclusivo do príncipe. A definição de La Perrière diz que qualquer rei, monarca, juiz, magistrado, imperador, príncipe, entre outras posições, podem governar. Lembra também que se pode governar uma casa, pode-se governar almas, crianças, conventos, família. Os objetivos do exercício de governo são incontáveis. E também são de um caráter relacional imanente, pois todos os exercícios de governo se localizam no interior do Estado ou da sociedade. Assim, vê-se que

Há, portanto, ao mesmo tempo, pluralidade das formas de governo e imanência das práticas de governo em relação ao Estado, multiplicidade e imanência dessa atividade, que a opõe, radicalmente à singularidade transcendente do príncipe de Maquiavel (FOUCAULT, 2008, p. 124)

Dentre essa multiplicidade dos exercícios de governo, como já dito, o interesse de Foucault vai especificamente em relação ao governo do Estado. Segundo os livros de La Mothe Le Vayer, escritos para o Delfim e objetivando uma pedagogia do príncipe, existem três formas de governo, sendo elas: governo de si, governo da família e governo do Estado. Cada uma dessas formas se refere a um domínio, respectivamente, moral, economia e Estado. Assim, governo de si é moral, governo da família é economia e governo do Estado é política.

O que Foucault ressalta e caracteriza como fundamental para esse novo *savoir-faire* do príncipe é o que ele chama de “continuidade ascendente e continuidade descendente” (FOUCAULT, 2008, p. 125). Esse movimento de ininterruptão do exercício de poder, de uma continuidade, é radicalmente oposto ao exercício de poder em Maquiavel. No pensador florentino, assim como na teoria jurídica da soberania, existe uma descontinuidade entre o poder que o príncipe exerce e qualquer outra forma de poder. Como já assinalamos, a posição do príncipe, do soberano, é única, exterior e transcendental.

O que se vê em La Mothe Le Vayer é uma continuidade do poder, das formas de governo. Ascendente no sentido de que o bom governo de si possibilita um bom governo da família e que, conseqüentemente, habilita para um bom governo do Estado. Descendente no sentido de que um Estado bem governado fornece condições para que se governem bem as famílias e, conseqüentemente, os indivíduos possam se guiar conforme é de conveniência.

Nas palavras de Foucault

Essa linha descendente, que faz o bom governo do Estado repercutir até na conduta dos indivíduos ou na gestão das famílias, é o que se começa a chamar, nessa época, de “polícia”. A pedagogia do príncipe assegura a continuidade ascendente das formas de governo, e a polícia, sua continuidade descendente (FOUCAULT, 2008, p. 126)

Neste movimento de continuidade ascendente e descendente, o objeto central é a economia. Tanto na pedagogia do príncipe, quanto no exercício de polícia, “[...] o elemento central é esse governo da família, chamado, justamente, de economia” (FOUCAULT, 2008, p. 126).

Toda a literatura anti-Maquiavel analisada por Foucault dirá que a arte de governar é, justamente, uma forma de responder ao seguinte problema: como introduzir a economia no âmbito do governo político? Como fazer com que o Estado possa governar da mesma forma que o pai governa sua casa, família, filhos, bens, fortuna? Como gerar essa minuciosidade atenciosa, típica de um pai de família, nas dimensões do Estado? Foucault (2008, p. 126) diz que esta é a meta essencial do governo no século XVII e XVIII.

Governar um estado será portanto aplicar a economia, uma economia no nível de todo o Estado, isto é, exercer em relação aos habitantes, às riquezas, à conduta de todos e de cada um uma forma de vigilância, de controle, não menos atenta do que a do pai de família sobre a casa e seus bens (FOUCAULT, 2008, p. 126-127)

A expressão de Quesnay, no século XVIII, referindo-se ao bom governo como um “governo econômico”, é para Foucault (2008, p. 127), uma tautologia. A arte de governar não poderia ser outra coisa que não uma forma de exercício de poder baseada segundo um modelo econômico. No século XVI, a palavra economia designava apenas uma forma de governo. Já no século XVIII, a “economia” se torna outra coisa. Ela passa à condição de um nível de realidade, um campo de ação, um campo de saber, de intervenção e regulação para o governo.

A segunda diferença que Foucault irá apontar entre *O príncipe* e essa literatura anti-Maquiavel é em relação ao que se governa. Em Maquiavel, vê-se funcionar o princípio jurídico da soberania, de forma que se governa primeiro o território e, conseqüentemente, aqueles que habitam esse local. O território é o elemento principal do exercício de poder do príncipe e a relação fundamental que deve ser mantida é aquela entre príncipe e território, e não entre príncipe e população.

Em Lá Perrière, o ato de governar não diz respeito à relação que se tem com o território, mas sim, à relação com as coisas. A arte de governar é aquela que busca dar às coisas o seu mais adequado fim. E que são essas coisas? Segundo Foucault

Não creio que se trate de opor as coisas aos homens, mas antes de mostrar que aquilo com o que o governo se relaciona não é, portanto, o território, mas uma espécie de complexo constituído pelos homens e pelas coisas. Quer dizer também que essas coisas de que o governo deve se encarregar, diz Lá Perrière, *são os homens, mas em suas relações, em seus vínculos, em suas imbricações com essas coisas que são as riquezas, os recursos, os meios de subsistência, o território, é claro, em suas fronteiras, com suas qualidades, seu clima, sua seqüidão, sua fecundidade. São os homens em suas relações com estas outras coisas que são os costumes, os hábitos, as maneiras de fazer ou de pensar. E enfim, são os homens em suas relações com estas outras coisas que podem ser os acidentes ou as calamidades como a fome, as epidemias, a morte* (FOUCAULT, 2008, p. 128-129, grifo nosso)

Assim, é possível perceber que esse exercício de poder busca governar a partir de uma forma de gestão e de regulação. O governo econômico, o bom governo, conhece todas as variáveis que podem atingir a sociedade que está sob sua tutela. Ele conhece todas as coisas³³. Podemos dizer, certamente, que o bom governo toma conta da sua *população* e do *meio* em que ela se insere, assim como indicam os dispositivos de segurança característicos de um exercício de poder biopolítico. “O essencial, portanto, é esse complexo de homens e de coisas, é isso que é o elemento principal [...]” (FOUCAULT, 2008, p. 129). Esse complexo de homens e coisas, para nós, pode ser justamente visto como aquele novo corpo inaugurado pelo *biopoder*, a saber, a *população*, como Foucault descreve nas últimas páginas da aula de 01 de fevereiro de 1978 em *Segurança, território e população*.

É justamente por governar todas as coisas que o governo pode dispor de todas essas mesmas coisas para governar. O governo deve buscar o fim mais adequado possível para cada coisa, de forma que a arte de governar não esteja pautada em uma finalidade específica. Diferente é o exercício de governar na estrutura jurídica da soberania, onde a finalidade é o “bem comum”. Foucault entende que, por “bem comum”, da forma que “[...] juristas e teólogos dão a esse bem comum” (FOUCAULT, 2008, p. 131) é o respeito e cumprimento da lei que Deus impõe para a

³³ Veremos no segundo capítulo que o pastor, aquele que cuida do rebanho, conhece de forma eximia todas as ovelhas de seu rebanho. É o que Foucault, na aula de 08 de fevereiro de 1978, chamará de *omnes et singulatim*, todos e cada um.

natureza e para os homens. Fazer o bem comum, o bem público, é justamente obedecer incessantemente a lei soberana que se impõe sobre tudo e todos

Isso quer dizer que a finalidade da soberania é circular: ela remete ao próprio exercício da soberania; o bem é a obediência à lei, logo o bem que a soberania se propõe é que as pessoas obedeçam à soberania” (FOUCAULT, 2008, p. 131)

A arte de governar na literatura anti-Maquiavel tem múltiplas finalidades. A lei que antes era fundamental na soberania, passa a ser apenas mais uma ferramenta do exercício de poder. A finalidade do governo será gerar uma busca à perfeição das coisas, maximizando e intensificando seus processos e táticas. Desta forma, governar todas as coisas e aquilo que está em volta delas é, conseqüentemente, estar governando a *população* e seu *meio*.

La Perrière também dirá – e este é um ponto extremamente profícuo em relação ao direito de vida e morte – que um indivíduo que sabe governar bem, cumprindo com os preceitos de uma arte de governar, deve ter três características: ser paciente, ter sabedoria e ser diligente. Sobre a paciência, Foucault usa o mesmo exemplo que La Perrière dá em seu texto, sobre o zangão e a colmeia de abelhas (FOUCAULT, 2008, p. 133). O zangão governa a colmeia – e não importa se isso realmente ocorre ou não – mas governa na ausência de um ferrão. O que isso quer dizer? Que o governador deve exercer mais sua paciência, sua benevolência, do que a cólera ou a violência. Mas na ausência de um ferrão, o que o governador deve fazer para exercer a arte de governar? Fazer uso da sabedoria e da diligência. Desta forma, se a arte de governar tem como finalidade governar as coisas, a sabedoria que o governador tem que ter é, justamente, das coisas que ele governa. Ele deve ter sabedoria suficiente para saber como dispor apropriadamente de cada coisa, como levá-la ao máximo de aproveitamento, como atingir a perfeição dos diversos âmbitos da vida. E sobre a diligência, Foucault (2008, p. 133) diz que La Perrière recorre ao exemplo da família. O pai é aquele que acorda antes de todos os outros e que vai dormir após todos se deitarem. O pai é aquele que zela pela casa, por cada um, e também pelo conjunto da família.

Ora, essas três características dizem – e muito – a respeito do direito de vida e morte que *faz viver e deixa morrer*. Antagonicamente ao exercício do poder soberano, ou do príncipe, aquele exercido pela violência e causador da morte – também pela cólera, como recusada por La Perrière – o bom governador, aquele que detém a verdadeira arte de governar, deve zelar pela vida – *fazendo viver e deixando*

morrer -, cuidando das mais minuciosas instâncias do cotidiano, regulando e usufruindo ao máximo do potencial de cada coisa, de cada objeto. Aquele que governa o Estado deve conhecer todas as variáveis e estatísticas que dizem respeito aos efeitos e causas da *população*.

Porém, toda esta arte de governar, que Foucault analisa em La Perrière, La Mothe Le Vayer e outros, não foi exercida integralmente na prática. De certa forma, a instalação do aparelho administrativo das monarquias territoriais e também o mercantilismo foram impasses para que essa forma de exercício de poder em relação ao governo só atingisse uma amplitude e consistência após o século XVIII. Passemos, rapidamente, pelo que Foucault (2008, p. 138) chama de “desbloqueio da arte de governar”, de forma que possamos finalmente chegar ao conceito de *governamentalidade*.

2.3. Desbloqueios das artes de governar

Todo o conjunto de estratégias e técnicas de governo propostas pela literatura anti-Maquiavel analisada por Foucault, passaram por uma certa supressão, uma condição de “prisioneira das estruturas” (FOUCAULT, 2008, p. 134). Assim, essa arte de governar não encontrou possibilidade de se ampliar e se alastrar majoritariamente pelos aparelhos estatais antes do século XIV.

Porém, quais as estruturas aprisionaram essa arte de governar, impossibilitando seu desabrochamento? Segundo o filósofo francês, as formas de monarquias administrativas se tornaram um impasse para essas novas formas de governo. Essa seria uma ordem de razão política (CANDIOTTO, 2010a, p. 38). Também razões históricas foram responsáveis pela supressão dessa arte de governar, como a Guerra dos Trinta Anos, responsável por tremenda devastação e inflação de urgências econômicas, políticas, militares, sociais e etc. As revoltas do campesinato, também as revoltas urbanas e crises financeiras foram suficientes para que essa arte de governar não pudesse encontrar um campo fértil para seu desenvolvimento e planificação.

Dentro desse contexto que vai do século XVI até meados do século XVIII, Foucault aponta, principalmente, para o problema da soberania. A soberania é uma dessas “estruturas” que aprisiona as artes de governar

Enquanto a soberania era o problema maior, enquanto as instituições de soberania eram as instituições fundamentais, enquanto o exercício de poder foi pensado como exercício de soberania, a arte de

governar não podia se desenvolver de maneira específica e autônoma, e creio que temos um exemplo disso justamente no mercantilismo (FOUCAULT, 2008, p. 135)

Por mais que o mercantilismo possa ser considerado uma primeira forma amparada em um limiar de racionalidade da arte governamental, uma primeira “[...] racionalização do exercício de poder como prática do governo [...]” (FOUCAULT, 2008, p. 136), ele ainda assim se preocupava com a unidade da soberania. O mercantilismo tem como objetivo a manutenção do poder soberano, operando um exercício de poder também pautado no aparato soberano, a saber, leis, regulamentos, decretos; todas ferramentas clássicas do exercício de poder na forma jurídica da soberania. Assim, o objetivo do mercantilismo é a manutenção do soberano e os instrumentos para alcançar tal objetivo também são ferramentas próprias da soberania. O que o mercantilismo buscava fazer era usar das possibilidades de uma arte refletida de governo adentrarem à estrutura “[...] institucional e mental da soberania que a bloqueava.” (FOUCAULT, 2008, p. 136).

De sorte que, durante todo o século XVII e até a grande liquidação dos temas mercantilistas do início do século XVIII, a arte de governar ficou de certo modo andando sem sair do lugar, pega entre duas coisas. De um lado, um quadro amplo demais, abstrato demais, rígido demais, que era precisamente a soberania como problema e como instituição. Essa arte de governar procurou compor a teoria da soberania; tentou-se deduzir uma teoria renovada da soberania os princípios diretores de uma arte de governar [...] Portanto, por um lado, um quadro amplo demais, abstrato demais, rígido demais da soberania e, por outro, um modelo estreito demais, frágil demais, inconsistente demais, que era o da *família* (FOUCAULT, 2008, p. 136-137, grifo nosso)

De que forma um bom governante poderia aplicar ao Estado a mesma precisão que o pai de família aplica às pessoas de sua casa? Para esse problema, Foucault (2008, p. 138) aponta que a *população* se tornará o elemento responsável pelo desbloqueio dessa arte de governar. Nas palavras do pensador francês “Logo, o que faz que a população possibilite o desbloqueio da arte de governar é que ela elimina o modelo da família” (FOUCAULT, 2008, p. 139).

A partir do momento em que a dimensão econômica – aquela que La Perrière indica como central na ascendência e descendência dos âmbitos de governo, a saber, moral, econômico e político – é isolada em um nível de realidade que não o da família, ela se preocupará com os problemas específicos da *população*. A economia, como diz Rousseau (apud FOUCAULT, 2008, p. 126), precisará passar por uma *mutatis mutandis*, ou seja, de que forma o saber do governo da família poderá

ser aplicado à gestão generalizada de um Estado? Como aplicar uma economia, ou seja, como exercer uma condução de condutas sobre todos os habitantes, maximizando suas possibilidades de aproveitamento³⁴? Como vigiar, controlar todos os homens e também as riquezas do Estado? Como ser tão atento quanto é o pai de família em relação à casa e ao seu patrimônio? Precisamente, a resposta dada por Foucault é: percebendo e conhecendo os problemas da *população*. A estatística, antes exercida dentro dos limites da soberania, passa agora a fornecer conhecimentos sobre a realidade da *população*. Os efeitos próprios da *população* são irredutíveis aos efeitos da família. Doravante, a família como modelo a ser seguido para a arte de governar é deixada de lado, e passa para uma condição de segmento da população. Ela, a família, não pode mais ser tomada como objeto central do governo, já que os acontecimentos referentes à *população* são irredutíveis ao âmbito dos acontecimentos familiares. Isto não quer dizer que a família deixou de ser um objeto de ação do exercício de poder governamental, visto que ela se torna um segmento privilegiado, já que para “[...] quando se quiser obter alguma coisa da população quanto ao comportamento sexual, quanto à demografia, ao número de filhos, quanto ao consumo, é pela família que se terá efetivamente de passar (FOUCAULT, 2008, p. 139). A família passa para um nível inferior em relação à *população*, tornando-se um instrumento para exercer determinadas políticas no âmbito maior, a saber, o nível da própria *população*.

A *população* se torna objeto principal da ação governamental, sendo instrumento e objeto de ação do exercício de poder nessas técnicas e táticas de governo originais em relação às formas soberanas de governo. É a *população* que se quer governar, e se governa exercendo poder sobre ela mesma. Age-se por campanhas, por estímulos, por atividades de fluxo, por induções, por estatísticas. Portanto, é a *população* e não mais o poder do soberano que será fim e instrumento do exercício de poder que busca governar. Segundo Foucault, a *população* é um

³⁴ Sobre economia como condução de condutas, Foucault diz na aula de 01 de fevereiro de 1978, que a constituição da economia política só é possível a partir do momento em que a *população* emerge na figura de um sujeito. Ter a *população* como um sujeito abre um campo de possibilidades no qual pode-se ter também um saber sobre todos os efeitos que acontecem ao redor e interiormente a *população*. O aprendizado dessa “[...] rede contínua e múltipla de relações entre a população, o território e a riqueza [...]” (FOUCAULT, 2008, p. 140-141) é o que Foucault chama de economia política. Segundo Candiotti (2010a, p. 39) “O nascimento da economia política e o surgimento da população demarcam a passagem das artes de governar para a ciência política, das estruturas da soberania para as estruturas de governo.”

[...] sujeito de necessidades, de aspirações, mas também objeto nas mãos do governo. *Ela aparece como consciente, diante do governo, do que ela quer, e também inconsciente do que a fazem fazer.* O interesse como consciência de cada um dos indivíduos que constitui a população e o interesse como interesse da população, quaisquer que sejam os interesses e as aspirações individuais dos que a compõem, é isso que vai ser, em seu equívoco, o alvo e o instrumento fundamental do governo das populações (FOUCAULT, 2008, p. 140, grifo nosso)

Temos, então, uma atividade do saber econômico centrada em outro modelo que não o familiar e, conseqüentemente, preocupação com um novo sujeito, até então não conhecido, a saber, a *população*.

Mas, de que forma a *governamentalidade* aparece na problemática do governo e das artes de governar?

2.4. A governamentalidade

Um dos últimos parágrafos da aula de 01 de fevereiro de 1978 em *Segurança, território, população*, retrata o seguinte desejo de Foucault

No fundo, se eu quisesse ter dado ao curso que iniciei este ano um título mais exato, certamente não teria escolhido “segurança, território, população”. O que eu queria fazer agora, se quisesse mesmo, seria uma coisa que eu chamaria de história da “governamentalidade” (FOUCAULT, 2008, p. 143)

Segundo o filósofo, para explicitação do tema da *governamentalidade*, todo o problema da fundação da soberania e do exercício de poder disciplinar não se apaga pelas artes de governar e pela economia política. O problema da soberania “[...] é tornado mais agudo do que nunca” (FOUCAULT, 2008, p. 142), e a disciplina é ferramenta para um controle em profundidade da *população*. A regulação do *biopoder* não anula as técnicas disciplinares, mas sim, apoia-se em suas lacunas. *Anátomo-política* e *biopolítica* não excluem uma a outra, mas sim se completam no exercício de poder. Administrar a *população* é administrá-la de forma global, mas também em seus mínimos detalhes, de forma que a disciplina sobre o corpo, aquela de escola, fábricas e exércitos, e que floresce no século XVII e XVIII³⁵, também tenha sua importância nessa perspectiva *biopolítica* de um controle e regulação da *população*. Dessa forma, o *biopoder* deve ser administrado por uma gestão de forças administrativas do Estado.

³⁵ Sobre a análise da configuração do exercício de poder *anátomo-político* e as primeiras operações genealógicas sobre as tecnologias e dispositivos de poder, ver em *Vigiar e punir* (1999), *A sociedade punitiva* (2015), *Os anormais* (2001) e *O poder psiquiátrico* (2006a).

Candiotto afirma que “[...] essa gestão do homem-espécie Foucault denomina “governo” (CANDIOTTO, 2010b, p. 96).

Assim, a *governamentalidade* que Foucault nos apresenta é um trio baseado de práticas governamentais baseado em “[...] soberania, disciplina e gestão governamental [...]” (FOUCAULT, 2008, p. 143). Este vínculo histórico entre os três elementos descritos faz parte de um processo que Foucault denomina como “[...] “governamentalização” do Estado” (FOUCAULT, 2008, p. 145). É um movimento no qual o Estado administrativo vai se tornando cada vez mais governamental, ou seja, passa por um processo no qual reside um desenvolvimento de diversos dispositivos específicos de *governo*. Não só dispositivos, mas também toda uma série de saberes específicos que objetivam fornecer resposta à seguinte questão: qual é a melhor forma, a forma mais eficiente, de se governar toda a *população* e também cada indivíduo de forma particular? Quais são os dispositivos que devem ser operados para um efetivo *governo* da vida dos homens?

Em *Segurança, território, população*, como já apontamos Foucault denomina *governamentalidade* como

[...] conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança (FOUCAULT, 2008, p. 143)

Foucault embute um papel de cunho central para nossa reflexão quando diz que também entende por *governamentalidade* uma força especificamente ocidental que é responsável pela condução de uma forma de exercício de poder que pode ser chamado de *governo dos outros*. Segundo Vera Portocarrero, a partir do momento em que Foucault anuncia a temática do *biopoder* e sua relação com o Estado, a *governamentalidade* é um conceito chave na operação de sua pesquisa sobre “[...] a gênese do Estado, realizada [...] no estudo das práticas de gestão governamental, que objetivam a *vida da população*” (PORTOCARRERO, 2009, p. 237, grifo nosso).

Dessa forma, a genealogia que Foucault inicia nos cursos da década de 70, se refere ao surgimento nos séculos XVII e XVIII desse trio – soberania, disciplina, gestão governamental – responsável pela *governamentalidade* e que tem como pano de fundo o modelo do pastorado cristão, como descrito na aulas ulteriores à de 01 de

fevereiro de 1978 em *Segurança, território, população*. Assim, o exercício genealógico operado na análise foucaultiana e que apresentava a tríade “*segurança-território-população*”, partindo da análise dos mecanismos de segurança do *biopoder*, desloca-se radicalmente e se torna “*segurança-população-governo*”, agora dando atenção aos procedimentos de *condução de condutas* dos homens. Como veremos, logo no início de nosso segundo capítulo, Foucault dará primazia ao sentido moral do termo *governar*³⁶.

Segundo Foucault, nessa perspectiva, a *governamentalidade* trata do “encontro entre as técnicas de dominação exercidas sobre os outros e as técnicas de si” (FOUCAULT, 1994a, p. 785 *apud* CANDIOTTO, 2008). Ela, a *governamentalidade*, diz respeito a uma perspectiva analítica que engloba as técnicas de dominação, aquelas exercidas sobre os outros e que fazem parte da “dimensão política do conceito” (CANDIOTTO, 2008, p. 91), tanto quanto as técnicas de si exercidas sobre si próprio e que fazem parte “da dimensão ética do conceito” (CANDIOTTO, 2008, p. 91). *Governamentalidade*, então, parece estar situada entre dois campos de análises propostos por Foucault: um é aquele das técnicas de poder e outro é aquele da constituição ética do sujeito. Afinal, se Foucault chega no *governo* a partir das relações de poder, a própria noção de poder mescla-se com outras instâncias além da relação de si para si. “O exercício de poder não é simplesmente uma relação entre ‘parceiros’, individuais ou coletivos: *é um modo de ação de alguns sobre outros*” (FOUCAULT, 2014b, p. 132).

Na aula de 17 de março de 1982 no curso *A hermenêutica do sujeito*, Foucault diz o seguinte

Em outras palavras, se considerarmos a questão do poder, do poder político, situando-a na questão mais geral da governamentalidade – entendida a governamentalidade como um campo estratégico de relações de poder, no sentido mais amplo do termo, e não meramente político, entendida pois como um campo estratégico de relações de poder no que elas têm de móvel, transformável, reversível -, então, a reflexão sobre a noção de governamentalidade, penso eu, não pode deixar de passar, teórica e praticamente, pelo âmbito de um sujeito que seria definido pela relação de si para consigo (FOUCAULT, 2014a, p. 225)

³⁶ Segundo Candiotto (2010b, p. 97), é nesse momento que a análise foucaultiana se desloca de uma analítica do poder e rumo em direção a uma análise da formação ética do sujeito. Isso se dá pois o plano da *governamentalidade* abre possibilidade para pensarmos na ideia de *conduta*, que dirá respeito não apenas ao ato de ser conduzido, mas também ao ato de conduzir-se.

A *governamentalidade* adquire um estatuto essencial na análise foucaultiana sobre as epistemes das formas de governo dos homens e, respectivamente, de suas condutas. Tanto na ótica de um *governo de si*, quanto na ótica do *governo dos outros*, a *governamentalidade* dirá respeito ao exercício de *condução de condutas*, ou seja, conduzir os outros e conduzir a si mesmo. Segundo Candiotto (2008, p. 91), “Foucault quer mostrar que a governamentalidade abrange tanto as diferentes maneiras de governar os outros quanto as diversas modulações do governo de si mesmo”. Essa posição referente à *governamentalidade* possibilita um deslocamento em relação ao que configuraria uma teoria geral do poder, pois o que Foucault justamente quer é nos mostrar que o poder não se define como algo localizável, como em uma instituição ou como o Estado³⁷. A análise do poder em Foucault deve ser tratada como uma *analítica do poder*, na qual as relações, as estratégias, as confluências relacionais entre diversos exercícios formam uma situação estratégica e complexa em determinada trama histórica³⁸. Foucault não pensará o poder a partir de procedimentos institucionais e de caráter funcionalista, mas sim, debruçará sobre seu *modus operandi* estratégico. Nas palavras de Foucault, em uma entrevista realizada em 1984

Quase não emprego a palavra poder, e se algumas vezes o faço é sempre para resumir a expressão que sempre utilizo: as relações de poder. Mas há esquemas prontos: quando se fala de poder, as pessoas pensam imediatamente em uma estrutura política, em um governo, em uma classe social dominante, no senhor diante do escravo etc. Não é absolutamente o que penso quando falo das relações de poder. Quero dizer que, nas relações humanas, quaisquer que sejam elas – que se trate de comunicar

³⁷ Ao comentar sobre a obra de Foucault e a questão do poder, Roberto Machado (2017) parece nos indicar que as inovações metodológicas instauradas pelo filósofo francês desde a *História da loucura na idade clássica*, se propõem a refletir a questão do poder e também dos sujeitos. Segundo o filósofo brasileiro, a abordagem de Foucault em relação ao estudo de diferentes épocas, por uma não-delimitação que partiria de alguma disciplina específica, com um recuo em relação a qualquer distinção epistemológica que caracterizaria discursos como científicos e não-científicos, dotado de uma recusa da abordagem científica da história como relato de um desenvolvimento teleológico e que objetiva estabelecer relações entre a positividade específica dos saberes e a dinâmica dos espaços institucionais, se perguntando “o porquê” das possibilidades de formação de determinados tipos de saberes e práticas, é responsável por uma *arqueologia dos saberes* e por uma *genealogia dos poderes*. Tudo isto resultará em uma abordagem do poder como algo “[...] natural, uma coisa; é uma prática social e, como tal, constituída historicamente” (MACHADO, 2017, p. 12).

³⁸ Em uma conferência realizada em Tóquio, em 1978, Foucault (2010a, p. 45) diz que “[...] para analisar ou para criticar as relações de poder, não se trata de lhes atribuir uma qualificação pejorativa ou laudatória massiva, global, definitiva, absoluta, unilateral: não se trata de dizer que as relações de poder somente podem fazer uma coisa, que é coagir e obrigar. Não é mais possível imaginar que se pode escapar das relações de poder de um golpe, globalmente, maciçamente, por uma espécie de ruptura radical ou por uma fuga sem retorno. As relações de poder funcionam; seria preciso estudar os jogos de poder em termos de tática e de estratégia, de norma e de acaso, de aposta e de objetivo.”

verbalmente, como o fazemos agora, ou se trate de relações amorosas, institucionais ou econômicas -, o poder está sempre presente: *quero dizer, a relação em que cada um procura dirigir a conduta do outro*. São, portanto, relações que se podem encontrar em diferentes níveis, sob diferentes formas; essas relações de poder são móveis, ou seja, podem se modificar, não são dadas de uma vez por todas (FOUCAULT, 2010a, p. 276)

A operação genealógica consiste em atravessar o nível da instituição, para detrás dela e “[...] mais globalmente do que ela” (FOUCAULT, 2008, p. 157), aproximando-se daquilo que podemos denominar de *tecnologia de poder*. Como as relações de poder se estruturam? Quais os dispositivos, quais estratégias são responsáveis pelas relações e exercícios de formas específicas de poder? Busca-se “uma análise genealógica que reconstitui toda uma rede de alianças, de comunicações, de pontos de apoio” (FOUCAULT, 2008, p. 157). A análise dessas redes de alianças, de comunicações, de apoios, possibilita uma observação que parte de um ponto de vista que se debruça sobre uma constituição de campos de domínios e dos objetos de saber. Investigando genealógicamente as relações de poder, seus saberes e dispositivos, Foucault nos revela que o poder é “menos da ordem do enfrentamento” (FOUCAULT, 2014b, 133) e muito mais da ordem do *governo*.

A analítica da *governamentalidade* se insere, então, no “[...] sentido de uma racionalidade refletida sobre *como governar* [...]” (CANDIOTTO, 2012, p. 94, grifo no original)

Sem dúvida, devemos ser nominalistas: o poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada (FOUCAULT, 2010, p. 103)

Tal situação estratégica e complexa é definida, então, por formas específicas de *governamentalidade*. A *governamentalidade* não diz respeito a um objeto fixo, mas sim, ao processo de formulação e estabelecimento de determinadas práticas de poder e exercícios de *governo*. “Referindo-se ao sentido, desta vez restrito à palavra *governo* [...] poder-se-ia dizer que as relações de poder foram progressivamente governamentalizadas” (FOUCAULT, 2014b, p. 137).

Dessa forma, nas últimas linhas da aula de 01 de fevereiro de 1978, Foucault anuncia o destino de sua operação genealógica sobre as formas de *governo dos homens*. O filósofo dirá que a pastoral cristã é um “modelo arcaico” (FOUCAULT, 2008, p. 146) da governamentalidade moderna, uma forma embrionária de produção de dispositivos orientados para a *condução de condutas* dos homens. A importância

do estudo e análise do modelo de pastorado cristão se faz presente se levarmos em consideração a problemática de governamentalização do Estado. A possibilidade de conduzir-se a si mesmo, mas também ser conduzido por outrem, é reflexo de “[...] uma forma de poder, ao mesmo tempo, individualizante e totalizadora” (FOUCAULT, 2014b, p 124). Individualizante, pois o sujeito irá se conduzir, mas se conduz a partir do caráter totalizador que rege formas específicas de *condutas*. Segundo Foucault (2014b, p. 125)

Isso se deveu ao fato de que o Estado ocidental moderno integrou, sob uma forma política nova, uma velha técnica de poder que tinha nascido nas instituições cristãs. Essa técnica de poder, chamemo-la de poder pastoral

2.5. Os regimes de verdade

Na aula de 09 de janeiro de 1980 em *Do governo dos vivos*, Foucault (2014c, p. 6) nos introduz ao fenômeno de *governo* visto não apenas pela atividade econômica que conhece eximamente todos os governados. A nova perspectiva proporá que a efetividade do exercício de governo se dá em relação a manifestação de uma verdade³⁹. Para Foucault, existe algo na manifestação do verdadeiro, em relação ao exercício de poder, que extravasa os saberes referentes e necessários ao próprio exercício de governo. Esse saber, que justifica a verdade e os efeitos de poder que derivam dela, vai além da instância dos conhecimentos jurídicos – aqueles que são de necessidade imediata e racional. O que ocorre, nessa manifestação do verdadeiro imbricada ao exercício de poder, é uma manifestação suplementar da

³⁹ Tal deslocamento do fenômeno do *governo* visto por uma análise subjetiva e não mais objetiva, se dá pelos questionamentos levantados a partir do conceito de *governamentalidade*, apresentado por Foucault no curso *Segurança, território, população*, na aula de 01 de fevereiro de 1978. Como nos bem aponta Nildo Avelino (2012, p. 53), não devemos pensar que o problema da subjetividade só irá aparecer em Foucault em 1980 com *Do governo dos vivos*, pois, “[...] para Foucault, o sujeito é sempre sujeito constituído. Ou seja, o sujeito será sempre o efeito de uma relação entre, de um lado, as práticas discursivas com seus efeitos de poder, e, de outro, os processos de subjetivação. Para Foucault, não existe sujeito universal, previamente dado: o sujeito é produto de uma história. Porém, tudo indica que a diferença significativa, acentuada no deslocamento mencionado, seja a seguinte: quando Foucault estudou o sujeito falante a ênfase foi dada à objetivação que os discursos da gramática produziram sobre os indivíduos. O mesmo para o sujeito criminoso: a ênfase está nos discursos judiciais. É precisamente essa ênfase nos processos de objetivação que será amplamente deslocada no curso *Do governo dos vivos*, no qual não estarão mais em questão os discursos científicos e seus processos de objetivação, mas sim os modos de subjetivação de verdades com estatuto científico ou não. A ênfase será dada não mais ao sujeito objetivado, mas às formas de relação que o sujeito estabelece ele mesmo com a verdade que pretende objetiva-lo.” Dessa forma, o movimento operado por Foucault em *Segurança, território, população* no ano de 1978 encontra-se no plano de uma *biopolítica* e condiz ao *governo da vida*. Já em 1980, com a ruptura estabelecida em *Do governo dos vivos*, o que se passa a ver é um ato de *governo dos vivos*.

verdade, uma “manifestação não-econômica” (FOUCAULT, 2014c, p. 7). Tal manifestação de um exercício suplementar da verdade não tem como função, por exemplo, apenas o ato de legitimar teses e sentenças de alguém que se coloque como imperador, como é no caso de Sétimo Severo e do céu estrelado acima do trono⁴⁰. Essa manifestação não é uma verdade da ordem de um conhecimento “formado, acumulado, centralizado, utilizado” (FOUCAULT, 2014c, p. 7), mas sim, uma verdade da ordem da manifestação daquilo que é o realmente verdadeiro. É um desvelar da verdade, o surgir de algo que é o verdadeiro, não em oposição ao falso, mas sim, ao próprio manifesto do real verdadeiro. É um “ritual de manifestação da verdade” (FOUCAULT, 2014c, p. 7). Assim, o que Foucault quer é compreender a relação existente entre rituais de manifestação de verdade e o exercício de poder.

Esses rituais de manifestação de verdade podem ser verbais ou não verbais, sendo da “[...] ordem da informação recolhida, da ordem do conhecimento, da ordem do armazenamento, por quadros, fichas, notas [...] rituais, cerimônias, operações diversas de magia [...] de consultas aos oráculos, aos deuses” (FOUCAULT, 2014c, p. 7). São, então, todo um conjunto de procedimentos que afirmam um conteúdo em oposição ao falso e também revelam a verdade em relação ao desvelamento do oculto. Tal ritual de manifestação de verdade em oposição ao falso e que desvela o oculto, é definido por Foucault como *aleurgia*. Sendo assim, *aleurgia* é o conjunto desses procedimentos verbais ou não, que revelam aquilo que é dado em oposição a todo o conteúdo do não-verdadeiro. Para Foucault, não há exercício de poder sem “algo como uma aleurgia” (FOUCAULT, 2014c, p. 8).

Desta forma, onde existe o poder, onde reside uma manifestação de poder, onde se quer mostrar efetivamente o exercício de alguma forma de poder, deve haver o verdadeiro. Onde não há manifestação do verdadeiro, não há poder. Assim configura-se a impossibilidade de pensarmos em poder como algo independente de um ritual de manifestação de qualquer tipo de verdade (FOUCAULT, 2014c, p. 10). E, se como já vimos, toda relação é um exercício de poder e, conseqüentemente, todo

⁴⁰ Na aula de 09 de janeiro de 1980, Foucault refere-se ao exemplo do Imperador Sétimo Sévero e o céu estrelado de sua sala do trono. Pintar a posição dos astros no momento de seu nascimento é uma *aleurgia* praticada por Sétimo Sévero. Suas decisões, realizadas no trono e sob o céu de seu nascimento, são justificadas pelo trajeto divino das estrelas que regem a decisão. Sua história é contada pelo historiador Dion Cássio. A referência usada por Foucault é a tradução de É. Gros. (1870).

exercício de poder é uma forma de *conduzir a conduta* de alguém ou de conduzir a si mesmo, não existe exercício de *governo* sem uma *aleurgia*.

Um dos exemplos que Foucault nos dá em relação ao exercício de poder – consequentemente, um ato de *governo* – e seu imbricamento com a manifestação de um ritual de verdade, é sobre a presença dos “bruxos, astrólogos, adivinhos” (FOUCAULT, 2014c, p. 10) no *entourage* principesco e régio. A corte, o fenômeno e a existência da corte real, mantém uma “[...] extraordinária concentração de atividades [...] de dispêndio puro de verdade ou de manifestação pura de verdade” (FOUCAULT, 2014c, p. 10). Mas, em determinado momento, os rituais de manifestação de verdade exercidos pelos feiticeiros e adivinhos começam a ser varridos da corte real, substituindo a dimensão do saber astrológico e sua importância nas decisões régias, para o conhecimento do ministro, aquele que proporcionaria um novo saber útil para o príncipe. Não só no *entourage* real, mas também nas camadas mais baixas da sociedade. Como Foucault (2014c, p. 11) bem lembra, o movimento de supressão dos adivinhos nas cortes é contemporâneo “da última e mais intensa” caça às bruxas

Assim, deve-se ver aí um fenômeno de certo modo em forquilha, que apontou nas duas direções, a direção do *entourage* do príncipe bem como a direção popular. Era preciso eliminar aquele tipo de saber, aquele tipo de manifestação de verdade, aquele tipo de produção do verdadeiro, aquele tipo de aleurgia, tanto nas camadas populares, por um certo número de razões, como no *entourage* dos príncipes e nas cortes (FOUCAULT, 2014, p. 11)

Dessa forma, o conhecimento e a verdade que passam a ser levados em consideração dentro do *entourage* real para administração e manutenção do Estado é que o Foucault denominará *razão de Estado*. Assim, para sua solidificação como procedimento de uma verdade verdadeira, ela necessita suprimir todas as outras formas de manifestação de verdade.

Nas palavras de Foucault (2014, p. 12), seu problema é o de “elaborar um pouco a noção de governo dos homens pela verdade”. O que vemos então é aquela conexão já apontada em nossa introdução: a verdade, o sujeito e o poder. Foucault buscará examinar por quais práticas o indivíduo ocidental subjetivou-se a si mesmo por processos de veridicção, ou seja, tornando-se sujeito pela fabricação de um discurso do dizer verdadeiro acerca de si mesmo. Na aula de 06 de fevereiro em *Do governo dos vivos*, Foucault explicita

O problema seria estudar os regimes de verdade, isto é, os tipos de relações que vinculam as manifestações de verdade, com seus procedimentos, aos sujeitos que são seus operadores, testemunhas ou,

eventualmente, objetos [...] como é que os homens, no Ocidente, se vincularam ou foram levados a se vincular a manifestações bem particulares de verdade, manifestações de verdade nas quais, precisamente, eles mesmos é que devem ser manifestados em verdade? Como o homem ocidental está vinculado à obrigação de manifestar em verdade o que ele próprio é? Como ele se vinculou, de certo modo, a dois níveis e de duas formas, de um lado à obrigação de verdade, e em segundo lugar ao estatuto de objeto no interior dessa manifestação de verdade? Como eles se vincularam à obrigação de se vincular a si mesmos como objeto de saber? É essa espécie de *double bind*, modificando o sentido do termo, claro, que no fundo eu não parei de querer organizar, mostrando como esse regime de verdade, pelo qual os homens estão vinculados a se manifestar eles próprios como objeto de verdade, está vinculado a regimes políticos, jurídicos etc. (FOUCAULT, 2014c, p. 91-93, grifo no original)

Foucault articula uma perspectiva do “político ao epistemológico” (FOUCAULT, 2014c, p. 93), revelando os efeitos de um regime de saber articulado a um regime político que obriga e constrange o indivíduo a se constituir como sujeito de uma verdade. Mas, como já falamos brevemente, o ato de *governo* – ou seja, o exercício de poder –, depende necessariamente de uma verdade. Tal caráter intrínseco do exercício de poder em relação com a profissão de uma verdade desfaz o argumento de objeção ao regime de verdade, que seria tal: a verdade não precisa ser acoplada a um regime de verdade, já que o próprio verdadeiro tem condições de determinar seu regime a partir de sua própria configuração de verdade. “É verdade, e eu me inclino. E me inclino porque é verdadeiro, e me inclino na medida em que é verdadeiro” (FOUCAULT, 2014c, p. 87).

Para Foucault, tal objeção em relação a ideia de *regime de verdade* é problemática. Ele recusa a ideia de que a verdade constrange pelo seu próprio valor de verdadeiro, como no modelo espinosano de acesso ao conhecimento pelos gêneros de conhecimento e reconhecimento de paixões tristes e alegres. Ou também, como no modelo de uma análise ideológica de oposição do verdadeiro ao falso⁴¹. A verdade não é *index sui*, não carrega em si um caráter inexorável

⁴¹Talvez este seja um dos pontos mais profícuos para explicar o distanciamento operado por Foucault em relação as análises ideológicas, principalmente as de cunho marxista. De fato, podemos encontrar esse distanciamento já na década de sessenta em *História da loucura na idade clássica*, quando Foucault diz que as análises marxistas davam primazia aquilo que era considerado a grande questão: o poder econômico e os tentáculos que a hegemonia capitalista vinha desenvolvendo. Porém, me parece que a força do argumento de Foucault em relação a grande discussão “ideológica” se dá a partir dos desmembramentos da microfísica do poder, consequentemente, a governamentalidade, que desembocará na análise dos regimes de verdade, ou seja, na problemática do governo. Em *Segurança, território e população* – curso de 1978 – Foucault explicita que o grande problema da modernidade não é a estatização da sociedade, mas antes, a governamentalização do Estado. Isto nos revela duas coisas: Que devemos nos desconectar de uma teoria da soberania como análise do problema da

Não se trata mais de se dizer: dado o vínculo que me vincula voluntariamente à verdade, o que posso dizer do poder? Mas: dada a minha vontade, a decisão e o esforço de desfazer o vínculo que me liga ao poder, como ficam o sujeito de conhecimento e a verdade? Não é a crítica das representações em termos de verdade ou de erro, em termos de verdade ou de falsidade, em termos de ideologia ou de ciência, de racionalidade ou de irracionalidade que deve servir de indicador para definir a legitimidade do poder ou para denunciar sua ilegitimidade. É o movimento para se desprender do poder que deve servir de revelador para as transformações do sujeito e para a relação que ele tem a com a verdade (FOUCAULT, 2014c, p. 71)

Por isso, Foucault (2014c, p. 89) falará na aula de 06 de janeiro de 1980 em *Do governo dos vivos* que seu problema é também aquilo que ele denomina de “autoindexação do verdadeiro”, que é o movimento de se tornar sujeito do discurso verdadeiro acerca de si mesmo, professar uma verdade localizada na irredutibilidade do sujeito que fala. Como bem aponta Chevalier (2012, p. 51)

[...] há algo na manifestação da verdade que representa um “suplemento” em relação ao que é requisitado pelo poder ou pela ciência para exercer-se. E esse suplemento do lado da verdade reencontra-se do lado do sujeito: a verdade pede-me realizar em mim mesmo um determinado número de atos para que eu nela possa ascender; e esses atos excedem a simples aquiescência intelectual (“é verdade”) ou a submissão a um poder exterior (ser forçado a dizer “é verdade”)

Ao propor uma busca pelos atos de verdade – as *aleturgias* -, nas quais os sujeitos se colocam simultaneamente como sujeitos operadores do desvelamento da verdade e como objetos do saber dessa verdade, Foucault (2014c, p. 76) dirá que é evidente que uma das formas “mais importante historicamente” é o ato de verdade que se denomina e se configura como *confissão*. Aquilo que intriga Foucault é por que e de que forma o exercício de poder na sociedade ocidental não irá exigir apenas atos de obediência daqueles que são governados, mas antes, esses atos de verdade que se exercem do lado do sujeito. Assim

Por que o poder (e isso há milênios, em nossas sociedades) pede para os indivíduos dizerem não apenas “eis-me aqui, eis-me aqui, que obedeço”, mas lhes pede, além disso, para dizerem “eis o que sou, eu que obedeço, eis o que sou, eis o que vi, eis o que fiz”? É esse o problema, portanto. É evidente – a maneira como precisei o sujeito assim indica, creio eu, suficientemente – que é do lado do cristianismo e do cristianismo primitivo que vou procurar estreitar um pouco esse problema histórico da constituição de uma relação entre o governo dos homens e os atos de verdade, quer dizer, os atos refletidos de verdade (FOUCAULT, 2014c, p. 76)

política, e que também devemos anular a postulação etérea de um plano de desvelamento do verdadeiro e do falso.

É por essas vias que na aula de 30 de janeiro em *Do governo dos vivos*, Foucault (2014c, p. 78) definirá o cristianismo como, “essencialmente, a religião da confissão”. Essa afirmação se baseia no pressuposto de que o cristianismo articula em si dois *regimes de verdade*. Um desses regimes seria aquele do campo da fé, da crença, do sistema dogmático e do corpo doutrinal da denominação. “Em geral, quando se fala do governo dos homens e do regime de verdade no cristianismo, é nesse lado que a gente pensa, o sistema dogma e fé, dogma e crença” (FOUCAULT, 2014c, p. 77).

O outro *regime de verdade* que Foucault identifica no cristianismo e no cristianismo primitivo, é aquele que tomará sua atenção e será objeto de sua análise. Esse regime de verdade é aquele dos atos de verdade refletidos na forma de *confissão*, ou como Foucault denomina na aula de 06 de fevereiro de *Do governo dos vivos*, um regime de “atos de reconhecimento de faltas” (FOUCAULT, 2014c, p. 92). Tais são os dois *regimes de verdade* que Foucault percebe no cristianismo: aquele da fé e aquele da confissão. Porém, não devemos achar que um está extremamente separado do outro, dado que o desenvolvimento de ambos ocorre simultaneamente e se apoiando em uma relação mútua pelo “rearranjo do outro regime” (FOUCAULT, 2014c, p. 78.)

O singular do *regime de verdade da confissão* é o exercício de perscrutação sobre si mesmo, definindo obrigações de conhecimento acerca de si em uma forma ininterrupta e integral. Diferentemente da adesão de uma verdade revelada e que habita o espaço da intangibilidade metafísica, o movimento daquele que confessa se baseia no desvelar dos segredos de si mesmo, em um ato de verbalização que configura uma iluminação das penumbras do coração onde Satã habita e opera o trabalho do mal⁴².

De fato, o *regime de verdade da confissão*, do exercício de profissão sobre uma verdade sobre si mesmo, não deve ser focalizado apenas no ato de desvelamento dos segredos mais profundos. A *aleurgia* configura diversos tipos de

⁴² Na aula de 26 de março de 1980 em *Do governo dos vivos*, Foucault explicita uma razão “cosmo-teológica” para o ato de desvelamento das profundezas do coração pela iluminação. “[...] é que Satanás era o anjo da luz, o anjo da luz que por causa da sua falta foi condenado. Condenado a quê? Às trevas. Quer dizer que o dia lhe foi proibido. Ele só pode viver na escuridão, só pode viver nos arcanos do coração, nas dobras da alma, onde a luz não penetra. E a luz, pelo simples fato de ser luz e de haver agora incompatibilidade fundamental entre o diabo, Satanás, e a luz, esse simples fato de que já luz e de que a palavra vem trazer luz à alma, é isso que fará Satanás desistir” (FOUCAULT, 2014c, p. 277).

rituais de manifestação do verdadeiro. Assim, “muito cedo, o sujeito cristão se viu ligado pela obrigação a certos momentos de existência, de produzir uma verdade dele mesmo” (CHEVALIER, 2012, p. 48).

Em *Do governo dos vivos*, Foucault se debruça sobre a teologia cristã de Cassiano, analisando como o apologista cristão desenvolverá formulações sobre os atos da *confissão*, prática que está entranhada nos processos de direção de consciência. Isso nos mostrará como o ato de dizer uma verdade vai se tornando cada vez mais importante dentro da cultura ocidental. Como salienta Chevalier (2012, p. 49), “no limite, o ato de dizer torna-se mais importante do que aquilo que é dito”. E de fato, é assim que ocorre, dado a integralidade do caráter de obediência que o sujeito cristão deve incorporar em si mesmo por um movimento de mortificação em relação aquilo que se é. O sujeito cristão deve professar tudo sobre si não pelo mérito daquele que escuta, mas antes e primordialmente, pela própria exposição da irreducibilidade de si mesmo como produção de uma *verdade* sobre aquilo que se realmente é ou quer tornar-se.

Tal movimento de verbalização de uma verdade de si mesmo representa uma ruptura em relação ao movimento operado pelo modelo de *pastorado cristão*, analisado por Foucault em *Segurança, território, população*. De fato, não pode haver uma desconexão completa entre o movimento de postulação do rebanho com objetivo da salvação de todos, e da instituição monástica que estabelece um caminho para a salvação individual. Porém, a diferença fundamental entre os dois momentos, do *pastorado cristão* para e o da vida monástica, é a instância da possibilidade de condução de si mesmo. Enquanto no *pastorado cristão* deve reinar uma estrutura polarizada entre heteronomia e autonomia, o modelo de direção espiritual analisado no eixo do *governo pela verdade* deve ter, necessariamente, a liberdade “como condição necessária” (CHEVALIER, 2012, p. 50). O que isso quer dizer? Que o sujeito deve realizar uma aleturgia, que ele mesmo deve-se conduzir e não apenas ser conduzido. O sujeito passa a exercer um conjunto de tecnologias espirituais que dirão respeito a *condução de si mesmo*.

Foucault isola então a noção de “regime de verdade”, designando o que o sujeito deve livremente operar por si próprio para ascender à verdade: jejuar, recordar-se de seus pensamentos, falar de sua vida para alguém, escutar seus conselhos (CHEVALIER, 2012, p. 51)

Na mesma linha de Foucault, preocupando-se com o problema da *aleurgia*, da veridicção, Giorgio Agamben (2011, p. 68) argumenta sobre o processo do dizer verdadeiro acerca de si mesmo

[...] na veridicção o sujeito se constitui e se põe em jogo como tal, vinculando-se performativamente à verdade da própria afirmação. Por isso, a verdade e a consistência do juramento coincidem com a sua prestação; por isso, a chamada para ser testemunha do Deus não implica um testemunho efetivo, mas é realizada performativamente pela própria pronúncia do nome. O que chamamos hoje de performativo em sentido restrito (os speech acts “eu juro”, “eu prometo”, “eu declaro”, etc., que devem, significativamente, ser proferidos sempre em primeira pessoa) é, na linguagem, a relíquia dessa experiência constitutiva da palavra – a veridicção – que se esgota com a sua pronúncia, por que o sujeito locutor não preexiste nem se vincula sucessivamente a ela, mas coincide integralmente com o ato de palavra

Assim, para Foucault (2014c, p. 94), “desde a origem, o cristianismo estabeleceu certa relação entre a obrigação da manifestação individual da verdade e a dívida do mal”. Segundo Chevalier (2012), a força do *cristianismo* na análise de Foucault configura-se na instituição da instância da fraqueza, da recaída, do pecado original. Na aula de 06 de fevereiro de 1980 em *Do governo dos vivos*, Foucault (2014c, p. 94) diz

Em outras palavras, o cristianismo estabeleceu certa relação entre a obrigação da manifestação individual da verdade e a dívida do mal. De que modo a obrigação de manifestar individualmente sua verdade e a extinção da dívida do mal foram articuladas no cristianismo [...] Essa articulação entre a manifestação da verdade individual e a remissão das faltas se organizou de três maneiras, em três níveis, em torno de três grandes práticas, duas que são práticas canônicas e rituais e uma terceira que é de um tipo um pouco diferente. As duas primeiras são, é claro, o batismo e a penitencial eclesial ou canônica. Quanto à terceira, que terá de fato, creio eu, muito mais importância que as outras, apesar do seu caráter não exatamente ritual e canônico, é a direção de consciência

Se o homem é imperfeito e necessariamente deve ser salvo pela pastoral cristã, nada lhe resta a fazer se não produzir uma verdade sobre si mesmo que almeje os caminhos da graça divina, denunciando o alçoz trabalho exercido por Satanás e, conseqüentemente, o tornando um *sujeito* digno de misericórdia e da possibilidade de redenção do mal pela salvação. Afinal, o poder pastoral “é uma forma de poder cujo objetivo final é garantir a salvação dos indivíduos no outro mundo” (FOUCAULT, 2014b, p. 125).

Senellart (2012, p. 73) afirma que o fio condutor da análise de Foucault em relação as formas antigas de condução e de práticas espirituais no cristianismo

primitivo é o problema da confissão, “[...]”, ou seja, da relação específica, na cultura cristã, que liga o sujeito à sua própria verdade, em vista de assegurar sua salvação”.

Em 1981 em *Malfazer, dizer verdadeiro*, Foucault (2018b, p.14) é claro: “Partir da seguinte questão: o governo pela verdade”. O problema se desenvolve naquilo que, nas linhas seguintes, Foucault designa como “tecnologias do sujeito”, que são “técnicas por meio das quais o indivíduo, por si mesmo ou com a ajuda ou a orientação de outro, é levado a transformar-se e a modificar sua relação consigo mesmo” (FOUCAULT, 2018b, p. 14).

Como já comentado na introdução de nosso trabalho, é nesta senda entre *sujeito* e *governo*, entre práticas de governamentalidade instituídas pelo pastorado cristão e pela instituição monástica, que nosso trabalho irá se concentrar nos próximos capítulos. Retomando o ponto que Chevalier (2012) nos expõe, não se pode dar primazia apenas ao pastorado cristão e seu caráter extremo de obediência ou ao momento da direção de consciência na vida monástica, que necessariamente precisa da instância da liberdade para o sujeito conduzir a si mesmo. Os dois momentos estão atrelados, dado que é “[...] porque a alma escolhe livremente se conduzir que ela pode ser conduzida por outrem (o superior, o padre) [...]” (CHEVALIER, 2012, p. 50-51).

Tal análise reflete o exercício filosófico praticado por Foucault, da fabricação de uma história que se vê atravessada pela questão das “relações entre as estruturas de racionalidade que articulam o *discurso verdadeiro* e os *mecanismos de assujeitamentos*” (FOUCAULT, 1990, p. 45, grifo nosso). Sua proposta é investigar uma “estrutura de racionalidade” composta por relações históricas determinadas por saberes e poderes específicos. Essas especificidades que interessam a Foucault são aquelas que se apresentam na forma de uma prática discursiva, onde o sujeito é determinado a participar de um jogo do verdadeiro-falso, sendo coagido a aderir um discurso. Para Foucault, esse tipo de discurso “não pode existir senão como instrumento de dominação [...], como o exercício de um poder” (ANASTÁCIO, 2017, p. 14)

No interior dos discursos de saber, cada enunciado considerado como verdadeiro exerce certo poder e cria ao mesmo tempo uma condição de possibilidade; do mesmo modo, todo exercício de poder implica ao menos um “mecanismo de assujeitamento”, uma técnica que nasce e insere-se nessas relações de forças que se manifestam em determinado tempo [...]. Assim, o projeto foucaultiano perpassa por essas redes de relações onde se articulam formas de produção de saberes e mecanismos de poder como um denunciante de tudo aquilo que tende a imobilizar o sujeito em posições

naturalizadas, em suas condições de aceitabilidade de aprisionamentos [...] (ANASTÁCIO, 2017, p. 14-15)

3. O PASTORADO CRISTÃO

Na aula de 08 de fevereiro de 1978 em *Segurança, território, população*, Foucault faz a seguinte pergunta: qual era o sentido do conceito de *governo* antes da atual designação atribuída pelo Estado moderno? Ao consultar dicionários da língua francesa, Foucault (2008, p. 162) nos aponta dois significados. Em um deles, vê-se o sentido material e físico do conceito que aponta para a ideia de direção, de um caminho a ser seguido, de uma segurança em relação à própria subsistência. No outro, vê-se um sentido moral que o conceito designa. Os significados relacionados ao sentido moral da ideia de *governo*, apontam para diferentes formas de condução, seja de outrem ou de si mesmo. *Governo*, neste sentido moral, refere-se ao *governo dos homens*. Este exercício de governo sobre o homem busca uma forma de conduta que possibilite controle sobre si mesmo e sobre os outros, sobre os corpos e pensamentos⁴³. Acima de tudo, aquilo que também pode ser governado, é a alma dos homens (FOUCAULT, 2008, p. 163-164). A ideia de *governo*, então, diz respeito a uma atitude que busca regular as condutas dos sujeitos

Vemos que a palavra “governar”, antes de adquirir seu significado propriamente político a partir do século XVI, abrange um vastíssimo domínio semântico que se refere ao *deslocamento no espaço, ao movimento, que se refere à subsistência material, à alimentação, que se refere aos cuidados que se podem dispensar a um indivíduo e à cura que se pode lhe dar, que se refere também ao exercício de um mando, de uma atividade prescritiva, ao mesmo tempo incessante, zelosa, ativa, e sempre benévola* (FOUCAULT, 2008, p. 164, grifo nosso)

Em *Segurança, território, população*, ao colocar a questão da *governamentalidade*, Foucault opera uma genealogia sobre as formas de governo dos homens. Esse movimento genealógico busca identificar e analisar as tecnologias de poder responsáveis pelo exercício dos dispositivos de condução dos homens. Como

⁴³ Em *O sujeito e o Poder*, Foucault (2014b, p. 133-135) retoma essa explicação sobre a palavra *governo* ou o ato de *governar*. “Deve-se deixar a essa palavra a significação muito ampla que ela tinha no século XVI. Ela não se referia somente a estruturas políticas e à gestão dos Estados, mas designava a maneira de dirigir a conduta de indivíduos ou de grupos: governo das crianças, as almas, das comunidades, das famílias, dos doentes. Ela não recobria simplesmente formas instituídas e legítimas de sujeição política ou econômica, mas modos de ação mais ou menos refletidos e calculados, todos destinados a agir sobre as possibilidades de ação de outros indivíduos. Governar, nesse sentido, é estruturar o campo de ação eventual dos outros. O modo de relação próprio ao poder não deveria, pois, ser procurado junto à violência e à luta, nem junto ao contrato e ao elo voluntário (que não podem ser, no máximo, senão instrumentos), mas junto a esse modo de ação singular – nem guerreiro nem jurídico – que é o governo”. E continua, “O que seria, assim, o próprio de uma relação de poder é que ela seria um modo de ação sobre ações”.

já discutimos no primeiro capítulo, a ideia de *governo* não deve ser reduzida à totalidade do Estado ou aos princípios clássicos da soberania como encontramos em Maquiavel. Também as concepções gregas e romanas acerca daquele que *governa* não são responsáveis por tal exemplo de *governo* como ato de *conduzir condutas*. Um exemplo de tais concepções de *governo* no contexto grego é aquele do timoneiro condutor do navio. Segundo Foucault, a concepção do timoneiro que conduz o navio não pode ser confundida com aquilo que podemos denominar de *governo dos homens* (FOUCAULT, 2008, p. 165). O timoneiro é aquele que conduz o navio e não os marujos. Assim, seu objeto de governo é o navio governado em sua unidade, de forma que os marujos sejam governados indiretamente na medida em que estão embarcados no navio. A metáfora grega do rei como timoneiro e da cidade como navio, definitivamente, não diz respeito ao governo dos homens, já que os homens apenas são governados na medida em que habitam a cidade. De fato, a ideia de *governo* grega contida nesse exemplo e também na metáfora que se faz a partir dele, não diz respeito ao que efetivamente seria um governo dos homens, aquele exercido diretamente sobre os indivíduos.

Segundo Foucault (2008, p. 166)

Mas, de uma maneira geral, creio que se pode dizer que a ideia de um governo dos homens é uma ideia cuja origem deve ser buscada no Oriente, num Oriente pré-cristão primeiro, e no Oriente cristão depois. E isso sob duas formas: primeiramente, sob a forma da ideia e da organização de um poder de tipo pastoral, depois sob a forma da direção de consciência, da direção das almas

É então sobre o poder pastoral – mais especificamente sobre o pastorado cristão - que Foucault irá se debruçar nas aulas de 08, 15 e 22 de fevereiro e 1 e 8 de março de 1978 em *Segurança, território, população*.

Em *A Filosofia Analítica da Política*, Foucault (2010a, p. 52) diz

[...] existe no Ocidente desde a Idade Média, uma forma de poder que não é exatamente nem um poder político nem jurídico, nem um poder econômico nem um poder de dominação étnica, e que, no entanto, teve grandes efeitos estruturantes dentro das nossas sociedades. Esse poder é de origem religiosa, aquele que pretende conduzir e dirigir os homens ao longo de toda a sua vida e em cada uma das circunstâncias dessa vida, um poder que consiste em querer controlar a vida dos homens em seus detalhes e desenvolvimento, do nascimento à sua morte, e isso para lhes impor uma certa maneira de se comportar, com a finalidade de garantir a sua salvação. É o que poderíamos chamar de poder pastoral

Para Foucault (2008, p. 166), o modelo de pastorado cristão desenvolve técnicas extremamente singulares e que, até então, não haviam sido vistas nas formas

de poder pastoral existentes nos contextos egípcios, assírios, mesopotâmicos e hebraicos⁴⁴.

Mas então, o que seria esse poder pastoral pré-cristão? De que se alimentava essa forma de organização referente ao governo dos homens?

3.1. Pastorados: hebraico e helênico

Segundo Foucault, na aula de 8 de fevereiro de 1978 em *Segurança, território e população*, a ideia de que o rei, o Deus ou o chefe seja considerado pastor em relação aos homens que estão sob seu domínio de governo não é uma temática inédita, aparecendo com frequência em todo o Oriente mediterrâneo.

Sendo a figura do governante análoga à figura do pastor, os homens tornam-se a figura do rebanho sobre quem o pastor exerce seu domínio. Em todo esse Oriente pré-cristão percebe-se que “O deus é pastor dos homens” (FOUCAULT, 2008, p. 167). A relação do poder pastoral é especificamente uma relação entre Deus e os homens, de forma que tal relação implique também na existência de um vínculo entre o soberano da terra e o soberano celeste, que é Deus. O pastor é a imagem de Deus na terra, é o “pastor subalterno (FOUCAULT, 2008, p. 167) a quem o Deus celeste confiou seu rebanho de homens. Sendo o pastor da terra, ele tem a função de cuidar do rebanho, a fim de que no final do dia ou dos tempos, o rebanho tenha sido salvaguardado e possa ser devolvido são e salvo ao Deus celeste.

Como Foucault nos mostra, o tema do poder pastoral desenvolve-se de forma intensa na cultura hebraica. E é nessa mesma cultura que reside uma particularidade na relação pastor-rebanho. Essa forma particular de poder pastoral hebraico diz respeito à relação pastor-rebanho ser de vínculo fundamentalmente religioso. Com exceção de Davi, não houve rei hebreu que possuísse o título de pastor. O termo pastor, além dessa exceção, é reservado apenas para a figura do

⁴⁴ Candiotta (2010b, p. 100) nos ressalta que poder pastoral deve ser entendido como uma tecnologia geral de governo dos homens, objetivando uma arte das formas e possibilidades de conduções de conduta. Porém, é inadequado associar poder pastoral estritamente ao contexto do “cristianismo”, que é em si uma realidade múltipla. Ainda segundo Candiotta (2010b, p. 100), “A genealogia da tecnologia de governo pastoral prescinde da história da instituição Igreja, das doutrinas e crenças cristãs, de suas representações religiosas e práticas reais [...] Michel Foucault não faz a história das instituições, mas das práticas nelas presentes que buscam reproduzir-se por meio da constituição de sujeitos e produção de verdades. Quando o filósofo estuda a governamentalidade está pensando no exame de práticas, maneiras de fazer, *modos* de aplicação do governo, seu desenvolvimento e refinamento sucessivo e o saber vinculado a seu exercício. Por conseguinte, trata-se de estabelecer articulações entre estratégias de poder e suas justificações de verdade mediante o governo dos homens.”

Deus celeste. A designação de pastor referente ao rei somente era invocada caso a figura do soberano pudesse ser qualificada como um “mau pastor”. E quais os motivos para que essa figura do mau pastor fosse invocada em relação àquele que *governa*? Pela traição da missão que esse rei havia recebido. Deus dá seu rebanho ao rei para que ele se torne responsável por conduzir as ovelhas, dando-as os devidos cuidados necessários, mas sendo esses reis maus pastores, aqueles que “dispersaram o rebanho, os que foram incapazes de lhe dar seu alimento e de levá-lo de volta à sua terra” (FOUCAULT, 2008, p. 167), são julgados pela sua incapacidade de fornecer condução às ovelhas, ou seja, de possibilitarem que os homens se perdessem durante o caminho.

É este fundamento acerca do que seriam os “maus pastores” que irá nos revelar a especificidade do poder pastoral que se desenvolveu no Oriente mediterrâneo, em relação à figura que se desenvolve do pastor no contexto helênico. Entre os gregos, não existe a ideia de que deus conduz os homens da mesma forma que o pastor conduz suas ovelhas. O deus grego é um deus territorial e que terá seu lugar privilegiado, seja esse lugar dentre os muros da cidade ou de seu templo. Segundo Foucault, é um deus “*intra muros*” (FOUCAULT, 2008, p. 167).

A concepção do deus grego se difere radicalmente do Deus hebraico. O Deus dos hebreus é aquele que caminha, que se desloca e que pode errar. Sua presença se torna inefável quando seu povo se desloca de um território a outro, quando a errância das ovelhas toma forma e lhe convém intervir para salvá-las. O Deus hebraico se exerce sobre o que Foucault (2008, p. 168) chama de *multiplicidade em movimento*. Como vemos em Êxodo, após a travessia do Mar Vermelho, o povo canta a Jeová

Conduzistes com bondade este povo, que libertastes; E com vosso poder o guiastes à vossa morada santa. Conduzi-los-eis e os plantareis na montanha que vos pertence, No lugar que preparastes para vossa habitação, Senhor, No santuário, Senhor, que vossas mãos fundaram. (A BÍBLIA, 1988, Ex, 15: 13, 17)

Assim, vemos que o poder do pastor é aquele que representa Deus na terra. O poder pastoral, dessa forma, diz respeito ao ato de condução dos homens. Um poder que os tira de campinas inférteis e os leva para relvas férteis. O pastor conduz o rebanho a “uma boa pastagem ou reuni-lo no curral” (FOUCAULT, 2006b, p. 360).

Outra diferença que é marcante e demonstra a singularidade do poder pastoral no Oriente mediterrâneo é sobre a função do poder que emana do pastor ao conduzir as ovelhas. Segundo Foucault, essa forma de poder pastoral é caracterizada por ser um “poder benfazejo” (FOUCAULT, 2008, p. 169). O poder pastoral hebraico é constantemente benevolente (FOUCAULT, 2006b, p. 359). Diferentemente do pensamento grego, também do romano e de tantos outros, a questão do benfazejo não é só mais uma instância de designações do poder. Para o pensamento grego e também para o romano, em relação ao exercício de poder que o pastor realiza sobre as ovelhas, existem outros componentes além da característica benfazeja, como a onipotência do poder, a riqueza e fulgor de seus símbolos, sua capacidade de triunfo e de escravizar os inimigos derrotados, também pela sua efetividade em relação à conquista e expansão territorial. Toda uma série de componentes que vão além da questão benfazeja. Desta forma, nesses outros contextos que não o do poder pastoral mediterrâneo anterior e posterior ao pastorado cristão, a questão essencial do exercício de condução das ovelhas não é se ele é bom e conduzirá ao bem. Isso “[...] não passa afinal de contas de um dos componentes, dentre muitos outros traços que caracterizam o poder” (FOUCAULT, 2008, p. 169).

O poder pastoral hebraico que Foucault analisa é essencialmente definido pela ideia de benfazejo (FOUCAULT, 2008, p. 169). Ele não tem outra razão de existir senão para fazer o bem. E essa substancialidade da característica benfazeja sustenta o seguinte objetivo: a função magna do poder pastoral é a salvação do rebanho. Salvação, então, que deve vir antes de qualquer outra instância, apoiando-se essencialmente nos meios de subsistência.

O pastor é aquele que exerce um cuidado sobre seu rebanho. É aquele que tem condição de bem alimentar as ovelhas, sendo um intermediário entre elas e as férteis campinas de relva verde. O pastor zela por suas ovelhas, faz de seu ofício uma busca para que as ovelhas não sofram, cuidando de suas eventuais feridas. É o pastor que não deixa uma sequer ovelha se desgarrar do rebanho. Segundo Foucault, em sua conferência *Omnes et Singulatim: uma Crítica da Razão Política*, em 1979, “tudo que o pastor faz, ele faz pelo bem de seu rebanho. É sua preocupação constante. Quando eles dormem, *ele vela*” (FOUCAULT, 2006b, p. 360, grifo no original). O bom pastor só pensa em seu rebanho e em nada mais além dele, assim, vivendo sob um estado de constante vigília sobre ele. Ele, o pastor, “[...] presta atenção em todos, sem perder de vista nenhum deles” (FOUCAULT, 2006b, p. 360). Tanto no seu curso de

1978 (2008), quanto na conferência de 1979 (2006b), Foucault resgata um comentário rabínico que cita o exemplo de Moisés, aquele designado para conduzir o rebanho de Israel. Moisés tinha um exímio saber acerca de suas ovelhas, o que possibilitava que cuidasse muito bem delas

É que, quando era pastor no Egito, Moisés sabia perfeitamente fazer suas ovelhas pastarem e sabia, por exemplo, que, quando chegava numa campina, devia mandar primeiro para lá as ovelhas mais jovens, que só podiam comer a relva mais tenra, depois mandava as ovelhas um pouco mais velhas, as mais robustas também, as que podiam comer a relva mais dura. Assim, cada uma das categorias de ovelhas tinha efetivamente a erva de que necessitava e alimento suficiente. (FOUCAULT, 2008, p. 170)

É esse saber específico sobre cada uma das ovelhas, mas também sobre todo o rebanho, que Foucault (2008, p. 172) irá chamar de *omnes et singulatim*, ou seja, todos e cada um. É a partir dessa noção que se pode perceber uma ambiguidade do poder pastoral. Ambiguidade dada pela condição de massificar e individualizar, simultaneamente cuidando de todos e de cada um. Pastor bom é aquele que só dirige bem seu rebanho na medida em que nenhuma ovelha escape de seu cuidado. Pastor digno é aquele que faz tudo pela totalidade do rebanho, mas também fará tudo para cada uma das ovelhas. Segundo Foucault, é nesse ponto em que encontramos “o célebre paradoxo do pastor, que adquire duas formas” (FOUCAULT, 2008, p. 172). Da mesma forma em que o pastor precisa estar de olho em todos e também em cada um, ele haverá de deixar o rebanho caso uma das ovelhas se desgarrar da unidade do rebanho. Ora, mas como abandonar todo o rebanho para salvar apenas uma ovelha? O bom pastor não é aquele que cuida de todos e de tudo? Pois, justamente, bom pastor também é aquele que aceita sacrificar a si próprio pela totalidade do rebanho, e sacrificar todo o rebanho apenas por uma ovelha. Segundo Foucault (2008) este tema é um grande problema dentro das técnicas que vão se desenvolver no pastorado cristão, assunto que abordaremos mais à frente.

No caso de Moisés, ao abandonar o rebanho para salvar apenas uma única ovelha que havia se desgarrado do rebanho e, tendo êxito ao salvá-la, retorna ao rebanho e vê que por aceitar sacrificá-lo, o rebanho estava “simbolicamente salvo” (FOUCAULT, 2008, p. 173). Isso nos revela o cerne desafiador do paradoxo que envolve a temática do poder pastoral

Estamos aí no centro do desafio, do paradoxo moral e religioso do pastor, enfim do que poderíamos chamar de paradoxo do pastor: sacrifício de um pelo todo, sacrifício do todo por um, que vai estar no cerne da problemática cristã do pastorado (FOUCAULT, 2008, p. 173)

3.2. O pastorado cristão: uma nova relação entre pastores e ovelhas

Como vimos, Foucault elucida que o exercício de uma relação baseada na condição de pastores e ovelhas não é um tema originalmente cristão. A dinâmica do poder pastoral é presente nos hebreus e, também, no contexto grego. Textos platônicos fazem alusão à ideia de pastor, porém, como mostra Foucault ao analisar *O político* de Platão na aula de 15 de fevereiro de 1978, a figura do tecelão difere-se da figura do pastor. O verdadeiro político, para Platão, é aquele que tem a capacidade de tecer a mais fina das malhas e é por excelência o rei. Esse tecelão não pode ser um pastor. A arte de fazer certas prescrições (FOUCAULT, 2008, p. 195) não pode ser levada como exercício do poder pastoral. O pastor é demasiadamente humilde em relação a figura do rei-tecelão. A grande arte do tecelão é a “urdidura e a trama” (FOUCAULT, 2008, p. 194). O movimento realizado pelo tecelão não pode ser visto como uma plena arte de condução. Essa condução é originalmente inaugurada como uma arte cristã

Assim sendo, creio que podemos dizer o seguinte: a verdadeira história do pastorado, como foco de um tipo específico de poder sobre os homens, a história do pastorado como modelo, como matriz de procedimentos de governo dos homens, essa história do pastorado no mundo ocidental só começa com o cristianismo. (FOUCAULT, 2008, p. 196)

Mas de que maneira esse tipo de relação que busca governar os homens, conduzindo-os e moldando sua conduta, foi capaz de emergir? Foucault afirma que esse processo deriva de uma forma totalmente original em relação às outras formas de poder pastoral já descritas antes, tanto a hebraica, quanto a grega. A história de um pastorado que busca conduzir os homens emerge a partir de uma comunidade religiosa que se institui como Igreja e que aspira “ao governo dos homens em sua vida cotidiana [...]” (FOUCAULT, 2008, p. 196). Condução da vida cotidiana em busca de um objetivo: a salvação.

Todo o movimento do pastorado cristão irá buscar exercer uma forma de conduzir as condutas dos homens, com finalidade de levá-los à salvação. Mas, a originalidade do pastorado cristão será a salvação na imperfeição. O homem é imperfeito e precisa ser salvo⁴⁵. E o homem passa a ser imperfeito a partir da formulação do pecado original, como elaborado por Tertuliano (FOUCAULT, 2014c).

⁴⁵ João Roberto Barros (2011) afirma que Foucault é “vacilante” em sua concepção acerca do poder pastoral e da salvação. O argumento de Barros é feito na medida em que Foucault, na aula de 08 de fevereiro de 1978, diz que “[...] de fato, o objetivo essencial, para o poder pastoral, é a salvação do rebanho.” (FOUCAULT, 2008, p.

Essa religião, o cristianismo, passa a aspirar pela salvação de toda a humanidade, afinal, todos os homens são imperfeitos e devem ser salvos. Diferentemente do rei grego que exerce seu poder sobre uma cidade ou território, o rei cristão exerce seu poder sobre tudo e todos. Ele exerce seu poder sobre a população, exerce seu poder sobre toda a humanidade. Para Foucault (2008, p. 196-197) é essa a originalidade do cristianismo. Segundo o filósofo “é isso a Igreja, e não temos disso nenhum outro exemplo na história das sociedades” (FOUCAULT, 2008, p. 196). É a partir da institucionalização da Igreja que se desenvolve um dispositivo de poder, uma técnica de condução dos homens. Gregório de Nazianzo (*apud* FOUCAULT, 2008, p. 200) define o pastorado como “*tékhne tekhnôn, epistème epistemôn*”. A arte das artes, a técnicas das técnicas, passa a ser outra coisa que não a filosofia. A *ars artium*, como diz Foucault (2008, p. 200) passa a ser a pastoral. A filosofia e a teologia deixam de ser as artes pelas quais podem se ensinar as técnicas de governo dos outros, ou ainda, aquela “pela qual se ensinavam os outros a se deixar governar por alguns” (FOUCAULT, 2008, p. 200). O pastorado passa a ser, por excelência, o saber de todos os saberes. É a partir das relações pastorais que se dão as formas de condução de condutas dos homens.

O pastorado cristão para Foucault, segundo Candiotti (2008, p. 96-101; 2012, p. 94), é uma estratégia singular de poder, pois inova em seus temas. A seguir, veremos quais são as singularidades técnicas do pastorado cristão analisadas por Foucault na aula de 22 de fevereiro de 1978.

170). Mais adiante, na aula de 22 de fevereiro de 1978, Foucault diz, “Portanto, não creio que seja a relação com a salvação, a relação com a lei, a relação com a verdade, tomadas assim, sob essa forma global, que caracterizam precisamente, que assinalam a especificidade do pastorado cristão” (FOUCAULT, 2008, p. 222). Nós não concordamos com a afirmação de Barros. É importante perceber que na aula de 08 de fevereiro, Foucault está se referindo a formas de poder pastoral pré-cristãs, especificamente, a forma hebraica de interpretação do poder pastoral. Já na aula de 22 de fevereiro, Foucault já havia avançado no tema e fala especificamente sobre o pastorado cristão desenvolvido a partir de diversos textos analisados pelo filósofo francês. Textos esses que são *De Sacerdotio* de São João Crisóstomo, *Cartas* de São Cipriano, *De officiis ministrorum* de Santo Ambrósio, *Regulae pastoralis vitae* de Gregório Magno, *Conferências e Instituições cenobíticas* de Cassiano, *Cartas* de São Jerônimo e *Regras* de São Bento. É a partir da análise desses textos que Foucault defenderá a concepção de que o pastorado cristão é uma forma originária de condução dos homens e possui singularidades técnicas não vistas antes em outras formas de poder pastoral. Foucault deixa claro esta descontinuidade em relação as formas de poder pastoral quando diz “O que eu gostaria de mostrar agora é que o pastorado cristão, tal como se institucionalizou, se desenvolveu e foi pensado essencialmente a partir do século III, é de fato bem diferente da pura e simples retomada, transposição ou continuação do que pudemos identificar como tema principalmente hebraico ou oriental. Creio que o pastorado cristão é *absolutamente, profundamente, diria quase essencialmente diferente* desse tema pastoral que já tínhamos identificado.” (FOUCAULT, 2008, p. 218, grifo nosso). Seguindo a aula de 22 de fevereiro de 1978, Foucault irá demonstrar todas as singularidades técnicas do pastorado cristão, tema que abordamos e desenvolvemos nesta dissertação.

3.2.1. Singularidades técnicas do modelo de pastorado cristão

As originalidades das técnicas de condução do modelo de pastorado cristão, em relação a outras formas de exercício de poder pastoral são, para Foucault (2008, p. 218), resultado do processo de institucionalização do cristianismo. Tal processo de institucionalização será responsável pela edificação da unidade Igreja

[...] o pastorado deu lugar, no cristianismo, a uma rede institucional densa, complicada, compacta, rede institucional que pretendia ser, que de fato foi coextensiva à Igreja inteira, logo à cristandade, a toda a comunidade do cristianismo. (FOUCAULT, 2008, p. 218)

É a partir das singularidades técnicas do modelo de poder pastoral cristão, que terá início com o cristianismo aquilo que Foucault denomina como uma arte de condução dos homens, objetivando a direção cotidiana da vida de todos e de cada um. Essa forma de condução integral, pautada no cotidiano, pode ser descrita pela máxima: *omnes et singulatim. Todos e cada um.* É uma arte com a função de “encarregar-se dos homens [...] ao longa de toda a vida deles e a cada passo da sua existência” (FOUCAULT, 2008, p. 219).

Foucault ressalta que o pastorado não pode ser confundido com uma política ou com uma pedagogia. “É uma coisa inteiramente diferente, é uma arte de governar os homens.” (FOUCAULT, 2008, p. 219). Devido a esse processo de institucionalização da Igreja e expansão do exercício de poder do modelo de pastorado cristão, resulta que nenhuma sociedade possa ser considerada tão pastoral quanto as sociedades cristãs que, desde o mundo antigo até a constituição do mundo moderno e das artes laicas de governo, tem como “pano de fundo” o modelo do pastorado cristão, estruturando suas relações e a arte de governo dos homens⁴⁶.

⁴⁶ Segundo Foucault (2008) na aula de 22 de fevereiro de 1978, o Estado moderno surge quando a governamentalidade torna-se “uma prática política calculada e refletida. A pastoral cristã parece-me ser o pano de fundo desse processo [...]” (FOUCAULT, 2008, p. 219). Anteriormente, em 15 de fevereiro de 1978, Foucault discorre sobre o mesmo tema e nos diz “Creio que se forma, assim, com essa institucionalização de uma religião como Igreja, forma-se assim, e devo dizer que muito rapidamente, pelo menos em suas linhas mestras, um dispositivo de poder que não cessou de se desenvolver e de se aperfeiçoar durante quinze séculos, digamos desde os séculos II, III depois de Jesus Cristo, até o século XVIII da nossa era. Esse poder pastoral, totalmente ligado à organização de uma religião como Igreja, a religião cristã como Igreja cristã, esse poder pastoral por certo transformou-se consideravelmente no curso desses quinze séculos de história. Ele por certo foi deslocado, desmembrado, transformado, integrado a formas diversas, mas no fundo nunca foi verdadeiramente abolido. E, quando eu me coloco no século XVIII como sendo o fim da era pastoral, é provável que ainda me engane, porque de fato o poder pastoral em sua tipologia, em sua organização, em seu modo de funcionamento, o poder pastoral que se exerceu como poder é sem dúvida algo de que ainda não nos libertamos.” (FOUCAULT, 2008, p. 196-197).

De qualquer forma, sendo o pastorado cristão invariável ou não durante os séculos de nossa era, tomemos atenção às primeiras formulações que irão fornecer ao pastorado cristão seu status de originalidade em relação a outras formas de exercício e de modelo de poder pastoral pré-existentes ao cristianismo. Formulações tais que trarão sua originalidade a partir de três questões: a salvação, a lei e a verdade. É a partir desses três pontos de análise que Foucault irá jogar luz no modelo de pastorado cristão e de suas formas de *condução de condutas* dos homens. Segundo Foucault, esse modelo de pastorado cristão é resultado de um poder individualizante, inserindo-se no sujeito a partir de uma identificação analítica em relação à salvação, formas de sujeição em relação à lei e formas de subjetivação em relação à verdade (FOUCAULT, 2008, p. 243).

3.2.2. A questão da salvação na relação pastor-ovelha

Existe no poder pastoral, tanto hebraico quanto helênico, uma relação global que define a comunidade como uma comunidade de destino. Dessa forma, vai haver uma responsabilidade recíproca entre atos do pastor e atos das ovelhas. O pastor que age mal, aquele que negligencia, abre possibilidade de danação às ovelhas, e o inverso é verdadeiro. Por exemplo, basta vermos a peste em Tebas para que encontremos Édipo (FOUCAULT, 2008, p. 222). Esse é um aspecto comum à cidade grega e ao tema hebraico do rebanho. O magistrado que não consegue conduzir corretamente a cidade e o chefe que deixa seu rebanho se perder, respectivamente, perdem a cidade e o rebanho, mas também, perdem-se a si mesmos, juntos de seu objeto de governo. Para Foucault (2008, p. 223), o pastorado cristão não deixa de estar incluso nessa série de relações globais que envolvem uma extrema reciprocidade de salvação e de danação. Porém, apenas essa relação global entre pastor e ovelhas não é suficiente para explicar como o pastor pode levar seu rebanho às veredas da salvação.

O pastorado cristão desenvolveu uma economia da salvação que Foucault (2008, p. 225-229) irá chamar de “economia dos deméritos e dos méritos”. Na conferência de 1979, Foucault também faz alusão à mesma noção, porém se refere à “economia de pecados e méritos” (FOUCAULT, 2006b, p. 367). Diferentemente das concepções de poder pastoral hebraico e helênico, a salvação, no pastorado cristão, em última instância, escapa do pastor e pertence unicamente à figura de Deus. Então, para que o pastor possa operar um caminho de salvação para suas ovelhas, surge

uma economia que supõe uma fina análise de “[...] elementos pontuais, mecanismos de transferência, procedimentos de inversão, ações de apoio entre elementos contrários [...]” (FOUCAULT, 2008, p. 229). Foucault, na aula de 22 de fevereiro de 1978, irá definir essa economia em quatro princípios fundamentais e baseá-las em uma característica fundamental – são relações integrais e paradoxalmente distributivas (FOUCAULT, 2008, p. 223).

O que isso quer dizer? Integral no sentido de que o pastor busca a salvação de todos. Foucault cita São João Crisóstomo para elucidar esse ponto. Segundo Crisóstomo (*apud* FOUCAULT, p. 223), o pastor é aquele que deve se preocupar com o *orbis terrarum*, com toda a terra. Salvação de todos que logicamente implica na salvação de cada um. Aqui, podemos ver novamente a máxima de *todos e cada um*. Destarte, elucidada-se a integralidade das relações pastor-ovelha. E além de integrais, são paradoxalmente distributivas, porque uma só ovelha não pode ser responsável pela danação do rebanho. Tema da ovelha negra muito comum nos autores da patrística. Foucault (2008, p. 225) cita São Bento, em *A regra*, quando ele diz que uma ovelha enferma não pode contagiar o rebanho. O paradoxo da distribuição em relação à salvação agora se mostra: a salvação de todo o rebanho é tão problemática quanto a salvação de uma só ovelha. O pastor deve trazer de volta as ovelhas errantes. Segundo Foucault (2008, p. 224) “eis o problema que não foi simplesmente um tema teórico, mas um problema prático, fundamental, desde os primeiros séculos do cristianismo”. É para uma possível resolução desse paradoxo que surgem os quatro princípios absolutamente originais e específicos das formulações cristãs acerca do pastorado e sua economia de salvação.

O primeiro princípio que o filósofo apresenta é o da responsabilidade analítica (FOUCAULT, 2008, p. 224). No que se fundamenta esse princípio? No ato de prestação de contas do pastor. Mas uma prestação de contas que ultrapasse os limites quantitativos e se torne qualitativa. O pastor deve conhecer cada uma de suas ovelhas. Deve saber exatamente os acontecimentos bons e ruins que permearam a existência de cada ovelha. Assim, vemos que a ideia de uma economia baseada nos méritos e deméritos está presente nesse princípio de responsabilidade analítica.

O segundo princípio é o da transferência exaustiva e instantânea (FOUCAULT, 2008, p. 224). Esse princípio se fundamenta na ideia de que o pastor, no fim dos dias, além de prestar contas acerca de todos os atos das ovelhas, deverá também assumir tais atos, como se ele próprio os tivesse cometido. Como já

dissemos, a ideia de méritos e deméritos sempre estará presente nos princípios. Aqui não é diferente. O pastor assume como júbilo próprio o bem que a ovelha possui, e irá se retirar em sofrimento caso algum mal tenha sido motivo de aflição por parte da ovelha. “O pecado da ovelha é também imputável ao pastor” (FOUCAULT, 2006b, p. 367).

O terceiro princípio é o da inversão do sacrifício (FOUCAULT, 2008, p. 226). O pastor deve estar disposto a morrer pelas suas ovelhas. Deve estar disposto a expor sua alma a tentação no lugar da alma das ovelhas.

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. (FOUCAULT, 2006b, p. 367)

Basicamente, o pastor deve se sacrificar pelas suas ovelhas caso esse sacrifício as salve.

Quarto e último princípio acerca da singularidade da relação entre pastor-ovelha ao caminho da salvação é o princípio da correspondência alternada (FOUCAULT, 2008, p. 227). Princípio que, a nosso ver, constitui grande parte do que serão as técnicas de exame e direção de consciência, as quais abordaremos no capítulo seguinte. Princípio este, então, que de certa forma, voltaremos a abordar. Mas, por enquanto, mantenhamo-nos em uma análise do texto da aula de 22 de fevereiro de 1978.

Esse quarto princípio, a saber, de uma correspondência alternada, diz respeito à ideia de perfeição. O que constitui o mérito do pastor? O fator de uma exímia condução das ovelhas. Bom pastor é aquele que bem conduz seu rebanho. Ou seja, um rebanho qualificado, um rebanho perfeito, significaria a existência de um pastor perfeito? Ou um pastor perfeito diria respeito a um rebanho perfeito? É nessa problemática que se dá o princípio da correspondência alternada. O pastor não pode habitar uma condição de ser perfeito, não pode se deixar levar pelo orgulho de uma constituição tão elevada. Assim como as ovelhas também não devem achar que são perfeitas, nem se conduzidas eximamente pelo pastor.

Dessa forma, o pastor deve ser humilde e professar suas falhas ao rebanho. Não deve, de forma hipócrita, esconder seus erros. A modéstia do pastor é a edificação do rebanho. E, da mesma forma, a modéstia do rebanho se torna a edificação do pastor, a partir do momento em que elas assumem sua condição de imperfeitas e professam suas falhas. Ao se assumirem como errantes, as ovelhas

podem ser conduzidas pelo pastor e serem responsáveis pela edificação daquele que as bem conduz.

Estes quatro princípios – uma responsabilidade analítica, uma transferência exaustiva e instantânea, uma inversão do sacrifício e uma correspondência alternada - nos mostram que a relação global contida nos modelos de pastorado helênico e hebraico, também pode ser encontrada no modelo de pastorado cristão. Porém, como mostramos, só essa relação de reciprocidade global não seria suficiente para definir a especificidade que Foucault encontra na pastoral cristã primitiva. Existem singularidades muito específicas que dão uma condição de originalidade ao exercício pastoral presente no cristianismo. Segundo Foucault, ainda na aula de 22 de fevereiro de 1978 em *Segurança, território, população*

Continuamos dentro do horizonte geral da salvação, mas com um modo de ação totalmente diferente, um tipo de intervenção totalmente diferente, outras maneiras de fazer, outros estilos, técnicas pastorais totalmente diferentes das que levariam à terra prometida o conjunto do rebanho. Temos, portanto, destacando-se em relação ao tema global da salvação, algo de específico no cristianismo, que eu vou chamar de economia dos deméritos e dos méritos. (FOUCAULT, 2008, p. 229)

3.2.3. A questão da lei, ou obediência, na relação pastor-ovelha

O cristianismo não se diz uma religião da lei. É uma religião da vontade de Deus em relação a cada indivíduo e suas particularidades⁴⁷ (FOUCAULT, 2008, p. 230). É a partir desta afirmação que Foucault conduzirá sua análise acerca de outra originalidade do pastorado cristão, que é a questão da obediência. Diferentemente do cidadão grego que aceitava ser conduzido pela lei ou pela retórica dos detentores das técnicas e das artes como os pedagogos, médicos e filósofos, ou como no caso

⁴⁷ É importante distinguir essa afirmação do cristianismo como uma “[...] uma religião da vontade de Deus, uma religião das vontades de Deus para cada um em particular” (FOUCAULT, 2008, p. 230), da ideia de cristianismo como uma religião da confissão. Philippe Chevalier (2012) nos mostra que a partir de *Do governo dos vivos* (1980), Foucault passará a tratar o cristianismo como um “conceito histórico unificado”, lhe atribuindo uma dimensão de exatidão até então inexistente, já que em *Segurança, território, população* (1978) Foucault diz que o cristianismo, “[...] o termo “cristianismo” não é exato, na verdade ele abrange toda uma série de realidades diferentes” (FOUCAULT, 2008, p. 196). Essa dimensão mais circunscrita do cristianismo a partir do curso de 1980 faz com que Foucault passe a assumir o cristianismo como uma “[...] religião da confissão [...]” (FOUCAULT, 2014b, p. 78). Esta perspectiva do cristianismo diz respeito ao que Foucault chama de uma “extraordinária tensão” entre duas formas de *regimes de verdade*, a saber, o regime da fé e o regime da confissão. O próximo capítulo deste trabalho se debruçará sobre a vida monástica e as implicações de um regime da confissão, de forma que possamos compreender como surge este “[...] problema histórico da constituição de uma relação entre o governo dos homens e os atos de verdade, quer dizer, os atos refletidos de verdade.” (FOUCAULT, 2014b, p. 76). Também é importante destacar o curso de 1981 proferido em Louvain, *Malfazer, dizer verdadeiro* (2018), no qual Foucault realizará uma genealogia dos procedimentos de confissão.

hebraico, onde o indivíduo aceitava a vontade global de Deus, o cristão é conduzido por outra instância. Instância essa que é a da submissão (FOUCAULT, 2008, p. 232).

Já o pastorado cristão, a meu ver, organizou uma coisa totalmente diferente, que é estranha, parece-me, à prática grega, e o que ele organizou é o que poderíamos chamar de instância da obediência pura, a obediência como tipo de conduta unitária, conduta altamente valorizada e que tem o essencial da sua razão de ser nela mesma (FOUCAULT, 2008, p. 230)

Entendemos que a questão da obediência é capital no norteamo de toda a teologia cristã desenvolvida por Tertuliano e Cassiano. Mais capital ainda será a questão da obediência dentro dos comportamentos ascéticos que regem a vida monástica, principalmente aquela que se configura como cenobítica. Toda essa discussão acerca da obediência que rege a vida do asceta cristão será abordada no capítulo seguinte, no qual debruçaremos nas aulas do curso *Do governo dos vivos* (2014c) em que Foucault aborda os textos de Cassiano. Nestas aulas, Foucault demonstrará que a obediência, mais do que um ato, será um estado de vida do cristão. Não obstante, essa questão da obediência como um “estado de ser” e que tem como “essencial da sua razão de ser mesma” (FOUCAULT, 2008, p. 230) também é discutida na aula de 22 de fevereiro de 1978 em *Segurança, território, população*. Porém, é apenas em 1980 que Foucault passa a uma análise mais densa acerca das formulações que justificam esse estado de obediência. Por enquanto, detenhamo-nos na relação de obediência entre o pastor e a ovelha.

A obediência é, então, uma das originalidades do pastorado cristão. Mas de que forma se configura essa obediência? Em uma relação de dependência constante, integral, da ovelha em relação ao pastor. O pastor não é o homem da lei, um juiz que executa globalmente sobre todos, mas antes, é o homem que conhece particularmente suas ovelhas e baseia sua ação em conjunturas individuais. Foucault (2008, p. 231) cita São Cipriano, quando diz que o pastor não deve tratar todas as ovelhas da mesma forma, mas sim, de maneira que aplique para cada uma delas o método necessário para as demandas de suas particularidades. O pastor é um médico da alma, fornecendo cuidados específicos a cada ovelha e sua doença. São Gregório também faz referência a essa questão, quando diz que um método que pode vir a ser benéfico a alguém, pode ser nocivo a outro (FOUCAULT, 2008, p. 231). Isso não quer dizer que o pastor deva desconhecer as vontades globais de Deus, as ordenações da natureza ou as decisões da Igreja sobre a comunidade pela qual ela se responsabiliza. Mas sim, quer dizer que o pastorado cristão é uma forma de poder que ao mesmo

tempo é individualizante e globalizante (FOUCAULT, 2008, p. 231). Ele massifica o conjunto de homens na figura de um rebanho, uma unidade de agrupamento de diversos indivíduos específicos. Porém, o modo de exercício de poder no pastorado cristão também busca cuidar individualmente de cada ovelha, ou seja, cada homem.

Para que possamos melhor compreender a problemática da obediência, detenhamo-nos sobre o conceito de *apátheia*. No mundo helênico, a *apátheia* é aquilo que o discípulo está buscando ao dirigir-se a um mestre. Ele, o discípulo, quer se ausentar-se das paixões, quer minar os desejos impróprios de seu pensamento. O discípulo grego, se assim podemos dizer, busca uma autarquia de si (FOUCAULT, 2008, p. 235). Ele almeja ser o mestre de si, ter o controle de si próprio.

Ora, essa configuração de *apátheia* grega é radicalmente diferente da *apátheia* cristã. Aquilo que a *apátheia* cristã busca é um movimento de mortificação de si próprio. O resultado almejado pelo discípulo cristão é a “destruição da vontade singular do sujeito” (MANICKY, 2012, p. 60)⁴⁸.

O sujeito cristão, então, vai renunciar toda e qualquer vontade própria

E o que se vai recriminar aos prazeres da carne, não é que eles tornam passivo – era esse o tema estoíco e inclusive epicurista -, o que se recrimina aos prazeres da carne é que, ao contrário, neles se desenrola uma atividade que é uma atividade individual, pessoal, egoísta. É o que eu, é que eu mesmo estou diretamente interessado neles e neles mantenho, de maneira alucinada, essa afirmação do eu como sendo o que é essencial, fundamental e o que mais valor possui. Por conseguinte, o *páthos* que deve ser conjurado por meio das práticas de obediência não é a paixão, é antes a vontade, uma vontade orientada para si mesma, e a ausência de paixão, a

⁴⁸ Anthony Manicky (2012) faz uma crítica à compreensão foucaultiana da obediência cristã. Segundo o autor, Foucault opera a questão da obediência nas técnicas de si cristã a partir de um caráter negativo. A forma que Foucault conduz a leitura sobre o princípio da obediência cristã exclui determinadas formas que estão historicamente ligadas a práticas analisadas pelo autor em *Do governo dos vivos*. Porém, para Manicky (2012) a atitude de exclusão operada por Foucault em relação a determinados textos ou práticas, como trechos citados pelo próprio filósofo francês de autoria de Clemente de Alexandria, são totalmente compreensíveis e fazem parte do jogo genealógico operado pelo autor (MANICKY, 2012, p. 71). Foucault adverte na aula de 30 de janeiro de 1980 em *Do governo dos vivos* que existem dois eixos; o eixo sujeito-dogmas-fé e o eixo sujeito-verdade de si. É sobre este último que Foucault se debruça, estudando não apenas os processos de subjetivação, mas também os de dessubjetivação. Por isso, segundo Manicky (2012, p. 61) compreende-se o caráter negativo que Foucault dá à leitura da obediência cristã. “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. Com efeito, se se pode admitir, segundo as análises de Foucault, que a produção da verdade de si para o sujeito requer sua obediência, ou seja, a destruição de sua vontade singular, torna-se entretanto difícil reduzir a subjetivação cristã a um tal processo de destruição da vontade do sujeito. É preciso sobretudo admitir efetivamente, lendo os próprios textos, que a obediência na qual essa verdade se manifesta é apenas uma faceta do que foi sempre requerido do sujeito em termos de obediência: ela é a faceta negativa dela. E é, parece, no texto rejeitado por Foucault, no início do curso, ou seja, no eixo sujeito/dogmas/fé, que se deixa ler a faceta positiva dessa obediência” (MANICKY, 2012, p. 61).

apátheia, vai ser a vontade que renuncia a si mesma e que não para de renunciar a si mesma (FOUCAULT, 2008, p. 236)

Assim, desloca-se a *pathos* grega que era referente às paixões, para uma *pathos* cristã, referente à vontade. A vontade que é orientada para si mesma torna-se a vontade que renuncia a si mesma (FOUCAULT, 2008, p. 236). Essa *apátheia* cristã, posteriormente, é outro tema que será retomado por Foucault em *Do governo dos vivos* (2014c), onde veremos uma institucionalização da *apátheia* cristã na vida monástica, em função da relação com abades e superiores (FOUCAULT, 2008, p. 232).

Essa “nova” noção de *apátheia*, inaugurada na trama histórica do cristianismo primitivo e por suas tecnologias de poder, joga luz na questão da dependência integral da ovelha em relação ao pastor. Para Foucault (2008, p. 232) podemos interpretar essa dependência integral a partir dos seguintes aspectos.

O primeiro destes aspectos diz respeito a uma relação de submissão a outro indivíduo, diferentemente de uma relação de submissão à lei ou à algum princípio de ordem (FOUCAULT, 2008, p. 232). Aquele que é um verdadeiro cristão aceita ser dirigido. E aceita ser dirigido por um pastor em uma relação individual. A ovelha – ou os homens-, então, se põe nas mãos do pastor “para as coisas espirituais, mas também para as coisas materiais e para a vida cotidiana” (FOUCAULT, 2008, p. 232). E aquele que obedece, que aceita ser dirigido, não obedece por um suposto mérito daquele que profere a ordem, mas sim, pelo princípio de uma vida pautada em um estado integral de obediência. A obediência então, não visa um fim. Ela é o fim em si mesma. A obediência se torna uma virtude. Foucault (2006b, p. 368) afirma: “É um estado permanente; as ovelhas devem permanentemente submeter-se a seus pastores: *subditi*”.

Diferentemente do discípulo grego que buscava na direção do mestre uma possibilidade para que, em determinado momento, fosse senhorio de si e não necessitasse mais da condução de outrem, a relação cristã não busca um resultado, uma finalidade específica. A obediência cristã busca simplesmente levar a obediência. Obedece-se por obedecer, para alcançar um “estado de obediência” (FOUCAULT, 2008, p. 234). Obedece-se por que é humilde o suficiente para renunciar à vontade própria. E toda vontade própria é uma vontade ruim, lembremo-nos da *apátheia* cristã. Isso é, então, nas palavras de Foucault, “[...] que não haja outra vontade senão a de não ter vontade.” (FOUCAULT, 2008, p. 235). Como apontado por Candiottto (2008)

Não se trata de obedecer a princípios razoáveis de conduta e sim desenvolver a atitude da obediência. Tratando-se de relação entre indivíduos, pouco importa o teor das ordens que alguém venha a aceitar, mas que ele obedeça a cada instante de sua vida cotidiana. A obediência é perfeita quando o conteúdo a ser obedecido é absurdo, porque, nesse caso, o indivíduo renuncia completamente à sua vontade, colocando-se inteiramente à disposição de Deus (CANDIOTTO, 2008, p. 99)

O segundo aspecto relacionado ao estado de dependência integral existente no modelo de pastorado cristão é que aquele que comanda não deve comandar pelo mérito de ser comandante. Ele deve comandar justamente por ter sido comandado a comandar. Porém, segundo Foucault, “A prova qualificadora do pastor é recusar o pastorado que o encarregam” (FOUCAULT, 2008, p. 236). Movimento paradoxal, mas que tem sua explicação. Ao recusar o ato de comandar para não se deixar levar pelo orgulho e avareza, o futuro pastor estaria agindo pela sua vontade singular. Isso faria com que ele não se entregasse à *apátheia* cristã. Então, para renunciar à vontade própria, aceita a ordem de ser aquele que comanda. Ou seja, a obediência está generalizada na institucionalização do pastorado cristão. Todos devem viver em um estado de obediência. É um “[...] tipo de relação de obediência individual, exaustiva, total e permanente” (FOUCAULT, 2008, p. 242)

Logo, assim como, a meu ver, a análise, a definição do pastorado, o havia separado do tema da relação comum e havia feito aparecer a economia complexa dos méritos e deméritos que circulam, transferem-se e intercambiam, creio que, da mesma maneira, em relação ao princípio geral da lei, o pastorado faz surgir uma prática da submissão do indivíduo ao indivíduo, sob o signo da lei, é claro, mas fora do seu campo, numa dependência que nunca teve nenhuma generalidade, que não garante nenhuma liberdade, que não leva a nenhum domínio, nem de si nem dos outros. É um campo de obediência generalizada, fortemente individualizado em cada uma das suas manifestações, sempre instantâneo e limitado, e tal que mesmo os pontos de domínio nele presentes ainda são efeitos de obediência (FOUCAULT, 2008, p. 237)

O pastorado cristão, então, é um modelo de poder pastoral onde ser obediente deve ser uma atividade ininterrupta. É uma forma exaustiva de estar submisso à figura de outro indivíduo. Assim, o que passa a valer nessa forma pastoral cristã é uma individualização que se estende numa “[...] rede de servidões de todos em relação a todos, ao mesmo tempo em que o ego [...] é excluído. Seu efeito é a individualização pela sujeição.” (CANDIOTTO, 2008, p. 100).

Vê-se que a obediência se torna estrutural dentro das relações entre pastor-ovelha no pastorado cristão. Ela, a obediência, dá forma e estrutura grande parte da teologia cristã analisada por Foucault. Também ressaltamos o caráter

fundamental da obediência inserida nas tecnologias de si no âmbito da vida monástica, analisadas por Foucault em *Do governo dos vivos*, assunto esse que será tratado no capítulo seguinte. Agora, iremos em direção à última grande originalidade instaurada pelo pastorado cristão que, segundo Foucault (2008, p. 237) é o problema da verdade.

3.2.4. A questão da verdade na relação pastor-ovelha

A noção de verdade é essencial no pastorado cristão. É a partir dela que o cristianismo primitivo passará a dar início – ou pelo menos, a algo parecido com um “preparar terreno” – para o exercício de duas tecnologias de si: o exame de consciência e a direção de consciência (FOUCAULT, 2008, p. 239-241).

Antes da introdução de novas técnicas de ensino e conduta, e da mudança operada pela institucionalização do pastorado cristão, vemos que a noção de verdade ainda mantém uma relação com a ideia clássica de ensino. O pastor é aquele que deve ensinar um conteúdo para as ovelhas. Não só deve ensinar determinadas lições de conteúdo, mas deve ensinar com a sua própria vida. O pastor deve ser um exemplo. E deve ser um exemplo tão magnífico, que se for hipócrita em sua vida e algo esconder, seus ensinamentos serão obscurecidos pela sua hipocrisia. Lembremo-nos do princípio da correspondência alternada em relação à atitude hipócrita. Santo Ambrósio diz que o “encargo próprio do bispo é ensinar” (FOUCAULT, 2008, p. 238). São Bento aprofunda ainda mais essa questão em *Regra Pastoral*, fornecendo 36 lições de como ensinar, 36 formas diferentes de se dirigir a diversos grupos de pessoas. Essas lições também nos revelam uma parcela daquilo que já dissemos: o cuidado do pastor é global, mas é individualizante. Ele tem formas distintas de ensinar. Deve conduzir cada um a partir das particularidades exercidas por suas demandas. São as mais diversas lições, fundamentando o ensino de pessoas ricas ou pobres, alegres ou tristes, casadas ou desquitadas, sadias ou doentes. Enfim, um grande compêndio acerca da arte de ensino do pastor.

Esse ensino individualizante se torna responsável por uma forma de “direção de conduta cotidiana” (FOUCAULT, 2008, p. 238). O ensino deixa de ser aplicado a partir de princípios gerais e com uma finalidade. Se a finalidade da relação pastor-ovelha, como já discutimos, é a de um estado exaustivo de obediência, ininterrupto, a direção de conduta também deve ser integralizada. O cotidiano da vida da ovelha deve ser constantemente observado pelo pastor, pois só assim, ele pode

instaurar um saber perpétuo que “será o saber do comportamento das pessoas e da sua conduta” (FOUCAULT, 2008, p. 239).

Porém, não é apenas a questão da conduta cotidiana que fornece ao pastorado cristão seu status de originalidade. Segundo Foucault (2008, p. 238), aquilo que irá causar uma mudança drástica na noção de verdade são duas novas práticas: o exame de consciência e a direção de consciência. No curso *Do governo dos vivos* (FOUCAULT, 2014c) veremos grandes formulações acerca dessas práticas filosóficas helênicas apropriadas e reconfiguradas pelo cristianismo, porém, já em 1978, Foucault começa a abordá-las e expor alguns apontamentos sobre as tecnologias de si cristãs.

Em que se pautam o exame e direção de consciência que Foucault analisa na aula de 22 de fevereiro de 1978 em *Segurança, território, população?*

Primeiro foquemos no que é a direção de consciência. Como já vimos, o pastor deve conduzir a ovelha em seu cotidiano. Porém, essa prática de direção torna-se específica no cristianismo e difere-se das formas de direção de consciência que existiam na antiguidade (FOUCAULT, 2008, p. 239). A direção de consciência na antiguidade era um ato facultativo e circunstancial, ou seja, tinha uma finalidade. Aquele que desejava ser dirigido, desejava para determinado aspecto e situação de sua vida. E poderia até pagar para isso, como era o caso de alguns sofistas que vendiam direções de consciência em praça pública. O cidadão grego poderia dirigir-se a determinada barraca e dizer: eis minha situação, dirija-me. Essa direção de consciência da antiguidade podia exigir do dirigido determinado exame de sua consciência. Aquele que era responsável pela condução poderia, circunstancialmente, exigir um exame do dirigido. Exame esse que funcionava como forma de avaliação acerca do progresso que o dirigido almejava. O diretor precisava saber o que se passava com o dirigido, afim de lhe dar o melhor caminho possível na direção de sua condução. Mas, como já dito, tudo isso era circunstancial e facultativo, com finalidades específicas. O objetivo de todo esse processo era que o dirigido, em determinado momento, tivesse uma “condição do controle de si” (FOUCAULT, 2008, p. 240). Ora, isso é totalmente o contrário da *apátheia* cristã. E é assim que o cristianismo dará seu toque de originalidade a essas tecnologias de si.

O exame e direção de consciência no cristianismo se tornam obrigatórios e cotidianos. Não é mais facultativo, não é mais circunstancial. Como veremos, na aula de 12 de março de 1980 em *Do governo dos vivos*, o asceta cristão, que no modelo

perfeito de salvação é a figura do homem que segue os padrões de austeridade monásticos, é obrigado a ter um diretor e obrigado a dizer tudo sobre a si todo momento (FOUCAULT, 2014c). Exame de consciência diário e direção de consciência cotidiana. Ou seja, essas tecnologias de si dentro da direção de conduta cristã não visam ao dirigido um status de senhorio de si. É justamente o contrário. Elas visam a mortificação do indivíduo.

O ensino que será ministrado pelo pastor tem como objetivo constituir um discurso de verdade do indivíduo sobre si próprio, em oposição a um certo discurso que o indivíduo já poderia ter sobre si. É a destruição de uma velha identidade para construção de uma nova identidade

O exame de consciência na Antiguidade clássica era um instrumento de controle, aqui vai ser ao contrário um instrumento de dependência. E o indivíduo vai formar de si, a cada instante, pelo exame de consciência, certo discurso de verdade. Vai extrair e produzir a partir de si mesmo certa verdade, que vai ser aquilo através do que vai estar àquele que dirige sua consciência (FOUCAULT, 2008, p. 241)

A autoridade do pastor passa a se legitimar, também, por essa técnica totalmente reformulada pelo pastorado cristão, que é o exame de consciência. A verdade oculta, ou mais especificamente, a produção de uma verdade oculta que vem do interior de si, ao ser verbalizada para o pastor, constrói um discurso de verdade. Uma verdade sobre si próprio que será modificada pela condução de conduta aplicada pelo pastor ao materializar o ato de direção de consciência. É assim que o pastor exerce toda sua autoridade e detém a obediência ininterrupta da ovelha (FOUCAULT, 2008, p. 242). Como aponta Candiotta (2008, p. 98), a função do pastor a partir dessas práticas é a de “somente gerir as sutilezas, as trajetórias, os circuitos, a economia dos méritos e deméritos, sempre na incerteza absoluta da salvação”.

Essas duas tecnologias de si, o exame de consciência e a direção de consciência, são nossa ponte para nos deslocarmos de *Segurança, território e população* para *Do governo dos vivos*. Este caminho também é apontado por Candiotta (2008). Segundo o filósofo brasileiro, a problematização que concerne a essas duas tecnologias de si será desdobrada em 1980 nas aulas do *curso Do governo dos vivos*. Esse avanço na trilha da obra foucaultiana nos fornece a compreensão do que o filósofo francês denomina de *regimes de verdade*. Aqui, mais uma vez, defrontamo-nos com um ponto já exposto neste texto, no qual Manicky

(2012) aponta para algo que o próprio Foucault expõe na aula de 06 de fevereiro de 1980, em *Do governo dos vivos*. Trata-se do seguinte

De um lado, haveria o que poderíamos chamar de regime de verdade que gira em torno dos atos de fé, isto é, atos de verdade que constituem aceitações-compromissos, adesões-fidelidades em relação a certos conteúdos que devem ser considerados verdadeiros, aceitações-compromissos que não consistem simplesmente em afirmar essas coisas como verdadeiras em si e por si, mas devem também fornecer garantias, provas, autenticações exteriores de acordo com certo número de regras, que são regras de conduta ou obrigações rituais. É isso, para situar simplesmente o domínio dos atos de fé que são aqueles de que não tratarei. (FOUCAULT, 2014c, p. 93, grifo nosso)

Se existem dois regimes de verdade, e Foucault explicitamente diz sobre qual deles sua análise não repousará, qual é então, aquele que detém sua atenção? É o *regime de verdade* que diz respeito às verdades da alma. Verdades essas que serão atreladas a instrumentos de confissão. Confissão que deve ser proferida em uma relação institucional, essa formulada pelo modelo de pastorado cristão, e que será de caráter obrigatório na vida monástica de cunho cenobítico. É sobre o regime de verdade referente à verbalização das faltas – como exposto em nosso primeiro capítulo - que Foucault (2014c, p. 94) repousará sua atenção. Verbalização de faltas que usa do exame de consciência e da direção de consciência para se materializar. Segundo Candiotto

Mas a peculiaridade da genealogia efetuada por Foucault consiste na identificação de um segundo regime de verdade. Ele se apresenta naquelas práticas que versam sobre a exploração dos segredos individuais, cujo objetivo é a extração de verdades interiores e escondidas na alma. De imediato, evidencia-se a existência de uma articulação tensa entre o regime dos atos de fé e o regime da extração das verdades interiores. A prática confessional é o elemento de articulação entre esses dois regimes. O cristianismo apresenta-se como a religião confessional que veicula verdades de fé e verdades individuais. Conforme os padres da Igreja latina, até os séculos XII e XIII a palavra *confesseur* se referia àquele que aceitou fazer a profissão de fé e submeter-se, inclusive, ao risco da morte. Posteriormente, *confesseur* é aquele que organiza, regulamenta e ritualiza a confissão, extraindo seus efeitos sacramentais, bem como os segredos individuais. Assim, é no contexto do conteúdo dogmático da fé que se desenvolve a enunciação da verdade sobre a identidade de alguém [...] Em que pese o vínculo entre esses dois regimes de verdade, o interesse de Foucault se volta para o regime da extração das verdades individuais, situado para além da própria confissão. Trata-se de avaliá-la na direção de consciência. (CANDIOTTO, 2008, p. 102-103, grifo nosso)

É a partir dessa forma de uma produção da verdade do sujeito por ele próprio, que Foucault busca, como aponta na aula de 12 de março de 1980 em *Do governo dos vivos*, entender o que ele denomina por um processo que assinala a

elaboração da subjetividade do homem ocidental. Foucault busca construir uma história do sujeito a partir das práticas de condução e tecnologias de si cristãs.

Vemos então que, o pastorado cristão, analisado a partir dos recortes propostos por Foucault nas aulas de 08, 15 e 22 de fevereiro de 1978, servem como pano de fundo para o que o autor denomina de *governamentalidade* e que constitui seu interesse acerca das formas de controle da população e de subjetivação dos indivíduos. Mas também nos serve como apoio para o que o autor desenvolve a partir de 1980 em *Do governo dos vivos*. A *governamentalidade* também resulta, em 1979, nas discussões expostas pelo filósofo francês em *Nascimento da biopolítica*⁴⁹.

O pastorado cristão, então, é um caminho de compreensão em relação ao processo de formação do Estado moderno e suas artes laicas de governo, e também, o processo de institucionalização de uma Igreja que vai, aos poucos, a partir dos procedimentos nos quais o sujeito expõe uma verdade sobre si, moldando e dando forma a uma figura de sujeito muito específica. Figura de sujeito essa que vai encontrar seu ápice de austeridade, aquele perfeito para a salvação, na figura da vida monástica.

Antes de iniciarmos nosso terceiro capítulo, gostaríamos de discutir mais uma questão referente ao poder pastoral exposto em *Segurança, território, população*. O ponto que gostaríamos de tocar é aquele discutido na aula de 01 de março, quando Foucault nos falará sobre aquilo que ele denomina como *contraconduta* e que, certamente, tem conexões com o problema da *atitude crítica* exposta por Foucault em uma conferência proferida na Sociedade Francesa de Filosofia, pouco meses após o término do curso no Collège de France.

3.3. As *contracondutas*: possibilidades de resistências e *atitude crítica*

Na aula de 01 de março de 1987 em *Segurança, território, população*, Foucault (2008, p 254) cita São Gregório de Nazianzo, quando diz que o padre grego havia designado o conjunto de técnicas e procedimentos do modelo de pastorado cristão como uma *economia das almas*, uma *oikonomía psychôn*. Como vimos, o

⁴⁹ O curso *Nascimento da biopolítica* apresenta uma genealogia contemporânea. Foucault debruça-se sobre as teorias liberais e neoliberais, de forma que, o conceito de governamentalidade seja mobilizador de uma de uma análise sobre essas técnicas de governos estatais. Segundo Candiotti (2010, p. 40) “[...] a problematização da governamentalidade também permitiu a Foucault estabelecer um diagnóstico significativo da época contemporânea, a partir da ênfase na racionalização do poder político.”

pastorado cristão almeja exercer um cuidado de caráter global sobre os homens, estendendo-se se não para todo o mundo, então pelo menos, por toda a dimensão da cristandade. “A economia das almas deve incidir sobre a comunidade de todos os cristãos e sobre cada cristão em particular” (FOUCAULT, 2008, p. 264). De fato, as singularidades técnicas que o modelo de pastorado cristão inaugura revelam esse objetivo de extensão global, demonstrando uma fundamental mudança entre essa *economia das almas* e a *oikonomía* encontrada em Aristóteles, naquele momento referente a gestão de circuitos bem circunscritos, como a família, os bens, os escravos e etc.

Para Foucault, o idioma francês fornece uma melhor possibilidade de tradução para *oikonomía psychôn* do que o termo *economia* ou a opção dos latinos, que traduzem por *regimen animarum*, ou seja, *regime das almas*. Tal possibilidade reside na palavra *conduta*, que comporta em seu campo semântico uma ambiguidade: ela diz respeito a atividade de condução de si próprio, de estruturação de um campo de ações referente ao conduzir-se do indivíduo, mas também diz respeito a forma que uma pessoa se deixa ser conduzida pelo ato de condução de outrem. Assim, a palavra *conduta* “[...] se comporta sob o efeito de uma conduta que seria ato de conduta ou de condução” (FOUCAULT, 2008, p. 255)

Conduta das almas, creio que é assim que talvez pudéssemos traduzir menos mal essa *oikonomía psychôn* de que falava São Gregório de Nazianzo, e penso que essa noção de conduta, com o campo que ela abarca, é sem dúvida um dos elementos fundamentais introduzidos pelo pastorado cristão na sociedade ocidental (FOUCAULT, 2008, p. 255)

Ao pensar em algo como *condutas* dentro de uma perspectiva das possíveis formas de *governamentalidade*, devemos nos lembrar daquela afirmação de Foucault em relação ao poder e sua dimensão intrínseca da possibilidade de resistência. Se de fato, o poder não é algo localizável, nem sendo substância capaz de ser dominada homoganeamente, mas sim, um exercício de relações nas quais um indivíduo busca conduzir o outro, automaticamente se institui a possibilidade de “[...] que lá onde há poder, há resistência e, no entanto (ou melhor, por isso mesmo), esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder” (FOUCAULT, 2010b, p. 105). Ou seja, ao ser conduzido, ao ter sua conduta definida pelo ato de condução de outrem – um pastor, no caso do modelo de pastorado cristão -, o indivíduo se vê na possibilidade de não querer ser conduzido de uma forma específica. Para este movimento, de querer ser conduzido de outra forma, ou de não querer ser

conduzido por uma forma específica, Foucault (2008, p. 266) denominará de *contraconduta*.

Para ele, tal palavra faz referência ao sentido ativo da palavra *conduta*, vantagem que não seria possível ao empregar a palavra “inconduta”, que só poderia fazer referência ao sentido passivo da palavra *conduta*. Pensar em *contraconduta* é pensar nos atos de resistência, “no sentido de luta contra os procedimentos postos em prática para conduzir os outros” (FOUCAULT, 2008, p. 266). Assim, *contraconduta* não é aquilo que representa uma negação absoluta do ato de condução, mas antes, é a proposição de uma outra forma de governar, de se conduzir e de ser conduzido, em contraposição a tipos de *conduta*, a uma forma de *governamentalidade* que se propõe como homogênea e se impõe ao indivíduos.

Foucault nos introduz na problemática das *contracondutas* para mostrar que o modelo de pastorado cristão enfrentou diversas séries de movimentos contrários a estrutura de poder exercida pelo modelo da Igreja

[...] se [portanto] o pastorado é um poder que tem de fato por objetivo a conduta dos homens, creio que correlativamente a isso, apareceram movimentos tão específicos quanto esse poder pastoral, movimentos específicos que são resistência, insubmissões [...] São movimentos que têm como objetivo outra conduta, isto é: querer ser conduzido de outro modo, por outros condutores e por outros pastores, para outros objetivos e para outras formas de salvação, por meio de outros procedimentos e de outros métodos. São movimentos que também procuram, eventualmente em todo caso, escapar da conduta dos outros, que procuram definir para cada um a maneira de se conduzir (FOUCAULT, 2008, p. 256-257)

Intimamente ligado com a questão das *contracondutas* e das possíveis formas de resistência aos modelos de *governamentalidade*, situa-se a questão da *crítica*. Cinquenta e três dias após a última aula do curso *Segurança, território, população*, Foucault profere uma fala na Sociedade Francesa de Filosofia, intitulando-a: *O que é a crítica? Crítica em Aufklärung*⁵⁰. O objetivo de Foucault nessa conferência é fazer uma aproximação e estabelecer uma relação entre o que ele define como *crítica* e a ideia de *Aufklärung* exposta por Kant em 1784, em um pequeno texto de jornal intitulado *Was ist Aufklärung?*. Com isso, Foucault nos mostrará que é possível colocar em questão o processo de racionalização e os excessos cometidos por formas de governos em seus exercícios de poder.

⁵⁰ Essa conferência é publicada originalmente em francês em 1990, com o título *Qu'est-ce que la critique?*

Segundo Foucault (2018c), Kant irá definir a *Aufklärung* a partir de um estágio de menoridade do ser humano, no qual é mantido arbitrariamente, certo estado de humanidade. Essa menoridade deve ser entendida como uma incapacidade do indivíduo de orientar-se a partir de seu próprio entendimento, situação que o coloca em um estado de heteronomia, dependendo sempre da direção de conduta de outrem. Pensar nesse estado de menoridade não é constituir a existência de algo como uma “impotência natural” (JAQUET, 2017, p. 79), mas sim, saber que existe possibilidade de estados de saída da heteronomia por um exercício crítico que se configura pelo presente, na tentativa de se libertar das amarras de um poder que molda a conduta e que pode ser considerado como inaceitável por alguns. Assim, o exercício da *Aufklärung* busca levar em direção a tal possibilidade de liberdade, afirmando uma autonomia do indivíduo em relação as direções que lhe governam, não aceitando uma forma de *governo* “senão quando nós mesmos consideramos como boas as razões para aceitá-lo” (FOUCAULT, 2018c, p. 17).

É dessa forma, pensando na possibilidade de uma autonomia do sujeito sobre a condução de sua própria conduta, que Foucault relacionará *Aufklärung* com aquilo que ele denomina por *crítica* – ou *atitude crítica* -, afinal, a *crítica*, assim como o poder ou a liberdade, só pode existir a partir e na maneira em que é exercida. E ela é exercida em uma atitude que pressupõe um *desassujeitamento* (FOUCAULT, 2018c, p. 18), mas também um *assujeitamento*, na medida em que diz, “como não ser governado *assim*, por isso, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por meio desses procedimentos, não desse modo, não para isso, não por eles” (FOUCAULT, 2018c, p. 15, grifo no original). A *atitude crítica* não é uma recusa absoluta ao ato de governo, não denota uma aproximação da perspectiva anárquica, mas sim, diz muito mais respeito a uma possibilidade de escolha em relação a quais formas e exercícios de poder referentes a uma prática governamental, o indivíduo deixará se sujeitar⁵¹. Como Candiotta (2010b, p. 113-114) bem aponta

A atitude crítica atua como limite das artes de governar impelindo sua modificação embora jamais seu desaparecimento. Exemplos da “arte de não ser governado” são encontrados nos domínios da religião, das leis e das ciências.

⁵¹ “A possibilidade de ser conduzido diferentemente (de outro modo, por outros agentes) e a perspectiva de outra atitude diante de um governo específico, correspondem ao duplo significado de contracondutas. Todavia, é significativo sublinhar que a prática de resistências pensadas no sentido de contracondutas historicamente apreensíveis, é correlata de uma formulação de teor mais filosófico, carregada de enorme significado, no mesmo ano de 1978: a atitude crítica” (CANDIOTTO, 2010b, p. 112-113).

Mas nós devemos tomar cuidado ao aproximarmos *contracondutas* e *atitude crítica*. De fato, ambas podem apontar para uma “arte de não ser tão governado” (FOUCAULT, 2018c, p. 16), porém, a *atitude crítica* propõe algo como um *ethos*, (CANDIOTTO, 2013), uma estética existencial que sempre demandará uma arte ou uma reflexão sobre o emaranhado de relações que se constituem a partir dos eixos do poder, da verdade e do sujeito. De fato, pode-se pensar na *atitude crítica* como uma operação que denuncia a contingência das verdades, mas também reformula o que se entende como e pela verdade

No amplo campo da governamentalidade é que o jogo entre verdade e sujeito é estabelecido [...] Se a sujeição da subjetividade constitui efeito da governamentalização, a atitude crítica propõe uma nova “política da verdade” apresentando os mecanismos escusos das estratégias de poder e técnicas de saber. Resulta das resistências à governamentalização a constituição de subjetividades que se afirmam pela postulação da não necessidade do poder ao mesmo tempo em que estabelecem novas relações com a verdade (CANDIOTTO, 2010b, p. 115)

Assim, retornemos então ao problema das *contracondutas*, elemento exposto em *Segurança, território, população*. Nesse âmbito, Foucault nos falará das “lutas antipastorais” como formas de resistência ao modelo de poder pastoral estabelecido pelo corpo eclesiástico da Igreja

Parece que a Idade Média desenvolveu cinco formas principais de *contracondutas* que tendem, todas elas, a redistribuir, a inverter, a anular, a desqualificar parcial ou totalmente o poder pastoral na economia da salvação, na econômica da obediência e na economia da verdade, isto é, nesses três domínios de que havíamos falado a última vez e que caracterizam, a meu ver, o objetivo, o domínio de intervenção do poder pastoral (FOUCAULT, 2008, p. 269-270)

Segundo Foucault, sua análise identifica cinco formas de *contracondutas* que se colocam de frente as relações de *condução de condutas* exercidas pelo modelo de pastorado cristão, como o ascetismo, a comunidade, a mística, o problema da Escritura e a crença escatológica.

Abordaremos aqui, como exemplo, os problemas que o ascetismo configura para o cristianismo primitivo. Segundo Foucault (2008, p. 270), o modelo de pastorado cristão desenvolve-se em um sentido oposto ao monarquismo anacorético⁵². O movimento de organização dos mosteiros cenobíticos parte do

⁵² No terceiro capítulo, quando abordamos as aulas em *Do governo dos vivos* que Foucault discute os textos de Cassiano, faremos uma passagem mais longa sobre a diferença entre a vida monástica de cunho cenobítico e cunho anacorético.

pressuposto de que, em toda e qualquer situação, haverá um superior que revela uma estrutura de vida comum e hierarquizada. Essa estrutura hierárquica faz parte do processo de mortificação da vontade de si mesmo, instaurando um estado de obediência definitivo. Dessa forma, o modelo de pastorado cristão também se propunha a regular o próprio movimento de ascese do sujeito cristão, minimizando os excessos que ocorriam no ascetismo anacorético. Afinal, a experiência isolada se dá nos limites do próprio sujeito, sem uma direção de consciência externa. Assim, o monge, o asceta cristão, travava uma luta contra si mesmo e tornava dispensável a figura de autoridade de outrem. E aquilo que a configuração e organização da vida monástica cenobítica nos revela, é que o problema era limitar tudo aquilo que “havia de incompatível no ascetismo com a organização de um poder” (FOUCAULT, 2008, p. 271).

O asceta pode ser considerado como um “guia de si mesmo”. Ele não precisa de uma figura que seja seu condutor, um superior que ditaria os caminhos da salvação. Ele mesmo, na posição de asceta, reconhece o limite de suas mortificações e se orienta no caminho de sua espiritualidade. Tais limites são colocados, segundo Foucault, em um “critério de dificuldade” (FOUCAULT, 2008, p. 271). O asceta sempre tentará superar os estágios estabelecidos por si mesmo, cada vez mais radicalizando seu jejum, por exemplo. Essa estrutura de dificuldade, além de constituir um desafio para si mesmo, também colocará um “desafio ao outro” (FOUCAULT, 2008, p. 271)

As histórias que fornecem descrições da vida dos ascetas, dos anacoretas orientais, egípcios ou sírios, são repletas dessas histórias em que de asceta a asceta, de anacoreta a anacoreta, fica-se sabendo que um faz um exercício de uma extrema dificuldade, a que o outro vai responder fazendo um exercício de dificuldade ainda maior [...] (FOUCAULT, 2008, p. 271)

De fato, a estrutura da obediência requerida na pastoral cristão é totalmente diferente da estrutura do asceta. Nas palavras de Foucault

[...] o cristianismo não é uma religião ascética. O cristianismo, na medida em que o que o caracteriza, quanto às suas estruturas de poder, é o pastorado, o cristianismo é fundamentalmente antiascético, e o ascetismo é, ao contrário, uma espécie de elemento tático, de peça de reversão pela qual certo número de temas da teologia cristã ou da experiência religiosa vai ser utilizado contra essas estruturas de poder. O ascetismo é uma espécie de obediência exasperada e contravertida, que se tornou domínio de si egoísta. Digamos que há um excesso próprio do ascetismo, um algo mais que assegura precisamente sua inacessibilidade por um poder exterior (FOUCAULT, 2008, p. 274).

Assim, acerca dessa discussão sobre o modelo de pastorado cristão, e também sobre possibilidades de resistência ao modelo configurado pelo cristianismo primitivo, nos resta a problemática da *governamentalidade* e da governamentalização do Estado, em um movimento de maximização das possibilidades de *condução de condutas*. As grandes crises pelas quais o modelo de pastorado cristão enfrentou, não revelam a existência de um movimento contra toda e qualquer forma e possibilidade de *condução*, mas sim, o surgimento de outras formas de ser conduzido, por outros meios e por diferentes configurações de pavimentação dos caminhos escolhidos. O que isso nos mostra, então, é que se a discussão de *governo* está definida pela possibilidade de condução ou não de outrem, é o modelo de pastorado cristão que inicia um *governo das condutas* dos homens.

4. A VIDA MONÁSTICA

Como brevemente apontado no primeiro capítulo, Foucault nos diz que o cristianismo estabelece seu êxito ao se apoiar no problema da falta, da recaída, naquilo que configura o pecado original e que determina todo homem como um ser pecador. E como também vimos, toda a pastoral cristã, todo o modelo e a problemática do pastorado cristão tem como objetivo a salvação dos homens. Assim, na aula de 19 de março de 1980 em *Do governo dos vivos*, Foucault (2014c, p. 235) dirá que “o cristianismo é uma religião da salvação na não-perfeição”. A análise desenvolvida por Foucault nos mostrará que a força do cristianismo primitivo, em relação ao grande número de movimentos religiosos que tentavam associar salvação e perfeição, é justamente a possibilidade de conciliar salvação e imperfeição. Tal possibilidade de conciliação, segundo Foucault, ocorre pelo desenvolvimento de duas práticas no interior do pensamento do cristianismo primitivo: a penitência⁵³ e o monaquismo.

⁵³ Além do monaquismo, o outro elemento fundamental elaborado pelo cristianismo dos primeiros séculos para lidar com o problema da salvação na impossibilidade de perfeição é a penitência pós-batizmal e seus efeitos de possibilidade de renovação do batismo. Foucault tratará sobre essa problemática da subjetivação cristã em oposição à ideia de salvação pela perfeição especialmente nas aulas de 27 de fevereiro e de 26 de março em *Do governo dos vivos*. Uma das grandes lutas estabelecidas pelo cristianismo primitivo se deu contra os movimentos gnósticos, que acreditavam na intrínseca parcela divina da alma e de seu aprisionamento no corpo, matéria degradada e impura. Assim, aquele que passasse a conhecer verdadeiramente sua alma, também reconheceria Deus e, conseqüentemente, seria um indivíduo perfeito e digno da salvação. O próprio cristianismo primitivo, durante o século I e II, propagou a ideia de que aqueles que se submetiam ao batismo eram indivíduos que se tornavam perfeitos pela única penitência possível, aquela do momento de mergulho nas águas batismais que lavam a nódoa e introduzem o batizado na dimensão da incorruptibilidade. Nas palavras de Foucault (2014c, p. 160), “Logo, com o batismo, é no mundo da não-corrupção [...] que entramos. Como se poderia conceber o pecado em tais condições? E se alguém recai, como se poderia imaginar que possa ser de novo resgatado? Em outras palavras, o vínculo subjetividade-verdade é um vínculo adquirido uma vez no batismo, mas adquirido de uma vez por todas”. Porém, como nos mostra Chevalier (2012, p. 49), a análise de Foucault explicita um processo de ruptura em relação às tradições neoplatônicas e estoicas do primeiro e segundo século. Nessas escolas filosóficas se pensava que a verdade era incorporada pelo sujeito na medida em que ele se exercitasse a partir dela e de seus conteúdos, de forma que esse indivíduo fosse se tornando um sujeito dessa própria verdade. Diferentemente é o processo de subjetividade-verdade desenvolvido pelo cristianismo primitivo, que na análise de Foucault, ainda segundo Chevalier, é classificado não como um processo de incorporação da verdade, mas sim, como processo de confissão da verdade. “Verdade confessada, portanto, contra verdade incorporada: entre as duas passaria o corte cristão, a acreditar nos cursos do Collège de France dos anos 1980” (CHEVALIER, 2012, p. 49). Então, como Foucault nos mostra na aula de 27 de fevereiro em *Do governo dos vivos*, é a partir do texto *O pastor*, de Hermas, datado por meados da metade do segundo século de nossa era, que o cristianismo passará a lidar com a possibilidade de uma segunda penitência. Na aula de 20 de fevereiro em *Do governo dos vivos*, Foucault (2014c, p. 133) diz que é nesse período, na virada do século II para o século III, com os textos de Tertuliano, que o cristianismo primitivo buscará se distanciar completamente dos movimentos gnósticos. 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. Com isso, conseqüentemente se institui a necessidade e possibilidade do exercício de uma segunda penitência

De um lado, a penitência e a segunda penitência garantem os efeitos da salvação de uma vida que é iminentemente ameaçada pelo pecado a todo instante. Não existe homem que não experimente a possibilidade de recaída, ou que não esteja passível de cair na peste do pecado. Dessa forma, a penitência é o rito que mantém “[...] os efeitos do ato salvador, os efeitos do sacrifício salvador de Cristo, os efeitos do batismo como signo de salvação” (FOUCAULT, 2014c, p. 235).

Doutro lado, o monaquismo se desenvolve em um movimento oposto ao da penitência. Ele não quer garantir os efeitos da salvação de Cristo, mas antes, quer formular um conjunto prescritivo na forma de uma “economia da salvação em que o sacrifício de Cristo já foi consumado” (FOUCAULT, 2014c, p. 235). Assim, o monaquismo – segundo um texto de São Nilo, citado por Foucault -, se definirá como caminho de uma vida que busca o aperfeiçoamento, exercendo uma constante retificação dos costumes, da maneira de ser e do conhecimento verdadeiro em relação aquilo que se é

que purificaria o homem novamente. Essa segunda penitência, Foucault encontrará nos textos de Tertuliano a partir das descrições da prática de *exomologese*. Segundo Chevalier (2012, p. 52), a prática da *exomologese* se dá em um caráter expressivo. Na aula de 05 de março em *Do governo dos vivos*, Foucault fará uma análise sobre tal prática. Em oposição a *exomologese* e sua relação com a penitência pós-batistal, Chevalier nos aponta a outra prática analisada por Foucault e que condiz muito mais com as formulações presentes na vida monástica. Tal prática é a *exagoreusis*, que é “[...] um outro modelo, mais discreto, mais silencioso: aquele do *exagoreusis* do monaquismo cristão, prática que se manterá por muito tempo confinada no espaço fechado dos mosteiros” (CHEVALIER, 2012, p. 53). Ainda nas palavras de Chevalier (2012, p. 53-54, grifo no original), “Toda a pastoral ulterior da confissão dos pecados, da necessidade de fazer regularmente penitência para voltar sem cessar para Deus (e, portanto, de ser ajudado pela mediação de um padre, de um diretor, de um superior, de um conjunto de técnicas e de instituições) nasceu dessa relação nova com a verdade. Tal é o corte cristão, em relação com a filosofia antiga: a verdade não é mais o que incorporo mais um pouco cada dia pelo uso de minha razão, sempre melhor esclarecida e sempre melhor equipada contra a adversidade [...] mas ela é o que não cesso de perder a despeito do fato que ela me é dada e dada de novo sem cessar – é o esquema da pastoral cristã [...] o que cristianismo introduziu no mundo romano e helenístico não foi o pecado ou a queda, mas a possibilidade de *recaída* [...] Possibilidade, portanto, de conhecer a verdade (o absoluto, o bem supremo) e de se desprender alguns minutos depois”. Como veremos mais a frente em nosso capítulo, o monaquismo se insere nessa ótica da possibilidade de recaída propondo uma economia dos costumes que minimize as chances de materializar o pecado e faça com que o sujeito cristão se mantenha sempre próximo daquilo que é divino e correto a partir de uma obediência integralizada no cotidiano e uma exaustiva verbalização dos segredos acerca de si mesmo. Tal é a *exagoreusis*, uma confissão descritiva que não cessa e não para de expor a verdade pecaminosa do sujeito. Assim, Chevalier (2012) conclui que na análise de Foucault sobre o cristianismo primitivo, o movimento “genial” foi se estabelecer como uma religião não contra a fraqueza humana, mas sim, a partir da fraqueza humana e sua inerente condição de pecadora. “[...] a verdade não é mais o que salva o homem imediatamente, não é mais o que o protege definitivamente da imperfeição e do erro” (CHEVALIER, 2012, p. 54). Dessa forma, nosso trabalho se centrará na análise da vida monástica, e não nas formulações de Tertuliano acerca da penitência e da segunda penitência. Isso não quer dizer que ambas estão descoladas uma da outra, afinal, seus objetivos são os mesmos e suas práticas se cruzam. Porém, como o nosso objetivo é uma análise das *formas de governo* dos homens, gostaríamos de focalizar as técnicas exercidas no modelo de pastorado cristão e nas formulações prescritivas acerca da vida monástica.

Quando os costumes tiverem sido purificados, quando a maneira de viver sido retificada e for conforme à lei e quando, ao mesmo tempo e por isso mesmo, se alcançar o conhecimento verdadeiro do que é, é isso que constituirá, nesse momento, a perfeição, e é esse o objetivo da vida monástica: retificação dos costumes, conhecimento do ser. É o objetivo da vida monástica, é essa a finalidade da vida perfeita e é, como vocês também podem reconhecer, a definição da vida filosófica tal como os filósofos antigos entendiam (FOUCAULT, 2014c, p. 236)

O monaquismo institui-se como uma vida verdadeiramente filosófica. Tal designação é dada, por exemplo, por São João Crisóstomo, que define a vida monástica como “a filosofia conforme Cristo” ou como “a filosofia através das obras” (FOUCAULT, 2014c, p. 236). Assim, ocorre uma recuperação que não é necessariamente dos temas filosóficos antigos, mas sim, do princípio de que todo homem deve trilhar o caminho de uma vida filosófica⁵⁴. Como aponta Foucault (2014c, p. 236-237)

Não é de espantar portanto que essas técnicas da vida filosófica, da prática filosófica, não são encontradas antes do século IV, mas nós as encontramos desenvolvidas muito rápido e intensamente desde esse século IV, *no interior da instituição monástica como instituição propriamente filosófica*, como instituição da vida filosófica

Foucault centrará sua análise da vida monástica, ou das formulações sobre os caminhos que possibilitam tal vida monástica, a partir dos textos de Cassiano⁵⁵. Tal

⁵⁴ Segundo Chevalier (2012), a leitura de Foucault sobre o cristianismo primitivo inaugura uma novidade em relação à historiografia francesa. Tal leitura historiográfica constituía uma doce transição entre o momento grego e o momento cristão, de forma que “[...] a influência da filosofia antiga sobre o cristianismo era não apenas um objeto maior da pesquisa, mas a principal grade de leitura dos padres cristãos” (CHEVALIER, 2012, p. 49). Foucault, ao contrário desse movimento, irá distinguir radicalmente o momento grego do momento cristão, mostrando as originalidades formuladas pelo cristianismo primitivo a partir de uma apropriação de alguns temas e práticas filosóficas gregas. Enquanto o “momento helênico” visava, em determinado momento, uma autarquia de si mesmo, o “momento cristão” irá visar uma ininterrupta heteronomia em relação a direção fornecida pelo mestre. No quarto volume do projeto *História da sexualidade*, Foucault (2019, p. 101) diz que “Os autores cristãos não esconderam esse antecedente ou negaram a relação entre essas práticas e os exercícios que eles se prescreveram. Ao recomendar o exame de consciência, São João Crisóstomo refere-se ao exemplo de filósofos pagãos e cita Pitágoras. São Nilo poderia reproduzir o Manual Epictetus como se fosse um texto cristão que expôs uma regra de existência capaz de formar a alma do fiel como é devido e levá-lo à salvação. Entre os professores do comportamento da antiguidade e os guias da vida ascética - também chamada de vida filosófica - há alguma continuidade. As diferenças, no entanto, não devem ser esquecidas.”

⁵⁵ Sobre Cassiano, nas palavras de Foucault (2014c, p. 237), “[...] como vocês sabem, é aquele personagem, de origem provavelmente cita que havia passado um tempo considerável no Oriente Médio em comunidades monásticas, seja nos cenóbios, seja nas anacoreses que existiam na Palestina e no Baixo Egito. E é depois desse longo périplo pela vida monástica do Oriente Médio que Cassiano volta à Europa e se instala no sul da França, onde propõe a implantação das instituições monásticas na cristandade ocidental. Faz um projeto de fundação de um mosteiro, que dirige a seu bispo – que alias ia se tornar papa – e escreve a esse respeito duas grandes obras: uma que se chama *Instituições cenobíticas* e que é a apresentação de como é a vida nos mosteiros, nos cenóbios do Oriente Médio, e outro florilégio, mais volumoso, que se intitula *Conferências* e que é a coletânea

análise não é uma relação de exclusividade entre os textos de Cassiano e a vida monástica, afinal, eles não são os únicos textos que irão tratar dos preceitos da vida monástica e de sua descrição. Porém, segundo Foucault (2019, p. 108), eles revelam um conteúdo privilegiado em relação a outros textos. *Instituições cenobíticas* e *Conferências* são textos interessantes e substanciais para compreensão da vida monástica não apenas por exporem as regras do monacato, mas antes, por mostrarem como é “a vida simples dos santos”, fornecendo informações de “[...] como se vive nos mosteiros e para que serve esse sistema de regras e como pode agir para que se chegue a esses ápices do heroísmo monástico” (FOUCAULT, 2014c, p. 238). Tal heroísmo monástico é o conteúdo que, de certa forma, é exacerbado em outros textos sobre a vida monástica, de forma que eles se configurem como “florilégios de palavras” (FOUCAULT, 2014c, p. 237). Assim, Foucault (2014c, p. 238) nos diz que os escritos de Cassiano descrevem, “[...] muito exatamente, um regime de vida ou o regime de vida das comunidades monásticas ou da anacorese [...]”

Em suma, para retomar uma expressão que Cassiano emprega no começo das *Conferências*, a vida dos monges deve ser encarada como uma arte e como uma relação entre meios, objetivos particulares e o fim que lhe é próprio (FOUCAULT, 2019, p. 108)

Importante ponto dos textos de Cassiano é que eles não descrevem apenas uma vida monástica de cunho cenobítico, que é aquela da vida em comunidade, sob o mesmo teto, sob a mesma direção e sob a mesma regra. Segundo Foucault, o autor cristão mostra como a vida monástica deve ser entendida em dois caminhos: na sua forma solitária, daqueles que buscam seu caminho no deserto, e também na forma comunitária, daqueles que irão viver nos cenóbios. Assim, Cassiano irá pavimentar um caminho de contraposição aos movimentos de ascetismo espontâneo, de exacerbação do caráter taumatúrgico. Consequentemente, seus escritos são ferramentas contra aquela forma de ascetismo que se configuraria como *contraconduta*, como vimos no capítulo anterior⁵⁶.

de conversas que teve com certo número de monges importantes e célebres, na época em que estava no Oriente Médio. É a esses textos que me referirei por várias razões. Mais uma vez, Cassiano está longe de ser o único, mas apresenta, por um lado, o interesse de que foi pelas *Instituições cenobíticas* e pelas *Conferências* que se conheceu o monaquismo oriental no Ocidente e é, por conseguinte, desses textos que derivam as grandes instituições monásticas do Ocidente, essencialmente, claro, o monaquismo beneditino, o monaquismo oriundo de São Bento” (FOUCAULT, 2014c, p. 237).

⁵⁶ Segundo Candioto (2012, p. 96), “[...] Foucault lembra que a anacorese, praticada tanto no Alto quanto no Baixo Egito, em razão da extrema austeridade de seus adeptos, gerou desconfiança na Igreja. Os padres do deserto associavam a perfeição à salvação: quanto mais jejuns, renúncias, maior a perfeição e maior – supunham

Ao analisar os textos de Cassiano, Foucault nos mostra que a institucionalização da vida monástica se configura como uma forma de *governo dos homens*, pois o caminho que o monge deverá tomar em sua vida é aquele de “dizer tudo de si mesmo, não ocultar nada, não querer nada para si mesmo, obedecer em tudo” (FOUCAULT, 2014c, p. 214). Esquemáticamente, vê-se que o monge deve dizer tudo sobre si mesmo, ou seja, deve produzir uma verdade de sua irredutibilidade, daquilo que é o pensamento mais profundo de seu coração. Esse movimento de produção de uma verdade de si mesmo, dessa verbalização das faltas, pensamentos e desejos, pode ser considerado como uma parte daquilo que configura a *apatheia* cristã. O exercício de mortificação da própria vontade em função da obediência ininterrupta que se deve ter em relação ao seu superior, aquele que ouvirá toda a verdade produzida pelo sujeito, é a junção dos dois princípios fundamentais da pastoral cristã: a obediência e a liberdade. O sujeito deve ser livre para poder escolher obedecer na integralidade de sua vida. Na aula de 19 de março em *Do governo dos vivos*, Foucault diz

[...] ligar o princípio de não querer nada para si mesmo com o princípio de dizer tudo de si mesmo. Dizer 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, 2014c, p. 241-242)

Tal dispositivo é formado por elementos que estão fundamentalmente ligados uns aos outros. Inexoravelmente, o funcionamento adequado de cada elemento está atrelado nas condições de exercício e efetividade dos outros elementos. Segundo Foucault, esse dispositivo cristão é formado a partir de uma economia triangular, ou seja, uma organização em torno de três aspectos: “[...] ouvir o outro, olhar para si mesmo, falar para o outro de si mesmo” (FOUCAULT, 2014c, p. 262). O que temos então é uma necessidade de obediência ininterrupta, um exame

– era a garantia de salvação. No decorrer do século III houve muita competitividade entre esses homens para saber quais deles eram mais perfeitos e encontravam-se mais próximos da salvação.”

incessante sobre si mesmo e um exaustivo reconhecimento das faltas cometidas por si próprio. Dessa forma, configura-se um dispositivo de *direção*. Ou seja, um dispositivo capaz de *conduzir as condutas* dos homens. E como Foucault nos mostra, Cassiano é bem claro em relação ao exercício de direção que o noviço deve passar na autoridade de um superior, “[...] não pode haver vida monástica sem direção” (FOUCAULT, 2014c, p. 238). E a direção não deve estar presente apenas na vida monástica cenobítica, mas também naquela da anacorese. Na aula de 19 de março em *Do governo dos vivos* (2014c, p. 239) e também em *Las confesiones de la carne*⁵⁷ (2019, p. 108), Foucault cita um famoso provérbio que define muito bem o exercício de *governo* do monacato cristão: *aqueles que não são dirigidos, caem como folhas mortas*⁵⁸.

Dessa forma, qual a estrutura dessa direção? Como ela ocorre? A partir de quais técnicas, quais princípios? É sobre tais questões que iremos discorrer nesse último capítulo de nossa dissertação.

4.1. Do ingresso ao monastério

Na aula de 19 de março em *Do governo dos vivos*, Foucault fala brevemente sobre o processo de entrada do postulante, daquele que deseja ser um noviço, na instituição monástica. Segundo os escritos de Cassiano, o momento de ingresso na vida monacal é definido por três momentos.

O primeiro momento que o postulante enfrentará ocorre no exterior do prédio do monastério. Aquele que deseja se tornar um monge deve se prostrar na

⁵⁷ Originalmente publicado em francês com o título *Les aveux de la chair* (2018), esse escrito se configura como o quarto volume do projeto *História da sexualidade*. Nesse livro, Foucault estabelece uma relação direta com os textos dos primeiros Padres da Igreja e dedica a obra integralmente para discussão das fontes cristãs. “O problema fundamental que Foucault explora em *Aveux* é a tensão entre a vida casta e a vida conjugal no cristianismo dos primeiros séculos. A primeira parte do livro trata da criação e procriação, mas Foucault inclui também a análise do batismo, *exomologese* e *exagoreusis*, que ele já havia desenvolvido em 1980, particularmente em *Do governo dos vivos*. É assim que, no final da primeira parte, Foucault concentra-se em particular sobre o problema da obediência: na confissão/*exagoreusis*, de fato, o sujeito é chamado a dobrar-se sobre si mesmo e sobre seu desejo, verbalizando uma verdade de si mesmo – e esse esquema constitui, de acordo com Foucault, a matriz de nossa maneira de obedecer, de ser ‘sujeito’ em ambas as direções do termo. A segunda parte do *Aveux* aborda o tema da virgindade que, no cristianismo dos primeiros séculos, não corresponde a uma espécie de radicalização dos antigos preceitos de continência e regulação, à imposição generalizada de uma regra de abstinência absoluta, mas à elaboração de um relacionamento específico de si mesmo que *mergulha* no sujeito um espaço de ‘interioridade’.” (CREMOSINI *et al.* 2017, p. 4-5).

⁵⁸ Candiottto (2012, p. 96) faz boa remissão em relação ao provérbio citado por Foucault e nos indica que ele faz alusão ao texto bíblico encontrado no livro de Isaias 64, 6.

porta de entrada do mosteiro durante dez dias e, durante essas duzentas e quarenta horas, ele será repellido e rejeitado por todos, como se ali não houvesse ninguém⁵⁹. Caso ele se torne visível, continuará sendo desprezado, mas a falta de invisibilidade trará injúrias, deboches e humilhações. Será que aquele postulante irá aguentar tais situações? Segundo Foucault (2014c, p. 240), Cassiano define esse momento como um *experimentum*, um momento de provações. Quer-se provar a paciência do postulante em ser humilhado e rejeitado. Quer-se provar o quão submisso ele está disposto a ser

Depois desses dez dias de estágio na humilhação, na poeira e na abjeção, se ele provou que era de fato capaz de resistir, aceita-se o postulante. E nesse momento, despojado das suas roupas, ele renuncia às suas riquezas e veste a túnica do convento (FOUCAULT, 2014c, p. 240)

É a partir desse momento, despindo de suas roupas, abandonando todas as riquezas que acumulou durante a vida e se despojando de qualquer possibilidade ofertada pelo mundo, que o postulante adentrará as portas do mosteiro⁶⁰. Porém, não irá tão longe assim e deverá habitar durante um ano inteiro a entrada do mosteiro. Ali, em uma casa ou espaço que os monges costumam abrigar os viajantes, estrangeiros e forâneos, o postulante a noviço deverá ficar sob a direção de um monge ancião. Durante esse período, o postulante será encarregado de todos os serviços desse espaço destinado aos hóspedes. Não só encarregado de todas essas atividades o

⁵⁹ Um dos textos em português de *Instituições cenobíticas* (1984, p. 31, grifo nosso) – tradução a partir da edição francesa traduzida por D. Pichery -, diz o seguinte, “[...] permanecendo de plantão à porta do mosteiro pelo espaço de dez dias, e até mais [...]”. Não acreditamos que isso possa ser considerado um “erro” cometido por Foucault e, muito provavelmente, tal incongruência ocorra apenas no nível das traduções. Nossa intenção em apontar essa diferença – ou falta – em relação à informação destacada por Foucault, é a de promover uma compreensão mais plástica do processo de admissão no mosteiro. De fato, nos parece estranho essa rigidez extremamente específica de dez dias, afinal, cada ovelha – cada indivíduo – é distinta da outra e necessita de cuidados específicos a partir de suas demandas. Como vimos no segundo capítulo, onde discutimos sobre o modelo de pastorado cristão, cuidados que são benéficos a algumas ovelhas podem ser extremamente nocivos para outras. Ou seja, alguns postulantes poderiam mostrar que o período de dez dias foi necessário para provar suas dignas intenções de ingresso religioso na vida monástica. Porém, talvez houvessem outros que necessitassem de um maior tempo de preparação, conseqüentemente, se prostrando mais do que dez dias.

⁶⁰ Segundo Cassiano (1984, p. 31), “Os pais do deserto não consentem que o noviço contribua com seus bens para o sustento da comunidade”. Isso ocorre pelo fato de que se o postulante entregasse seus bens para proveito da comunidade, ele poderia ser acometido por sentimentos que lhe inspirariam orgulho e presunção. Assim, seria impossível de que esse postulante abraçasse a humildade do Cristo. Cassiano (1984, p. 32) continua, “Seria, então, absolutamente impossível perseverar sob o árduo e suave jugo da disciplina monástica. Além disso, os bens que teria doado ao mosteiro, na ocasião da renúncia ao século e no ardor de um fervoroso entusiasmo, poderiam vir a ser para ele ocasião de tentação, e um espírito sacrílego o moveria, talvez, de volta ao mundo, e vítima da tibieza, uma vez egresso, a tudo exigir procurando reaver o que possuía, não sem prejuízo para o mosteiro. A experiência repetida de casos desse gênero ensinou aos pais a necessidade absoluta de observar tal regra”.

postulante será, mas ele também será despojado de toda possibilidade de autonomia e independência em relação a sua subsistência e ao mundo externo. Segundo Foucault (2014c, p. 240)

[...] Cassiano explica que, se o despojam assim, é primeiro para bem provar o fato de que ele aceita se separar do mundo, mas é também para torna-lo inteiramente dependente do mosteiro. E Cassiano precisa que ele nunca poderá reaver as riquezas que abandona e que nunca mais vão devolvê-las a ele, do mesmo modo que as roupas de que se despojou, porque ele não deve mais ser independente. E, diz Cassiano, “se ele fugir, será obrigado a fugir e noite, como um ladrão [...]

O que esse período deve mostrar? Se no primeiro momento - aquele do postulante prostrado na porta do mosteiro -, o objetivo era saber qual o nível de submissão que o postulante estava disposto a ter, o momento na casa de hóspedes e forânia deve ser dedicado a analisar a qualidade e capacidade de serviço daquele que almeja ser noviço. Segundo Foucault (2014c, p. 241), Cassiano diz que o importante desse período é saber qual o *famulatus* do postulante. Quer-se saber qual seu nível de dedicação na escravidão, no exercício de servir e de trabalhar. Ali, ele não tem mais liberdade de fugir e de recuperar seus bens, pois tudo lhe foi tirado e agora nada mais resta. Segundo Cassiano (1984, p. 34)

Tem esse monge uma cela não longe da portaria. O candidato ali permanece um ano inteiro, servindo os visitantes. Se desempenhar bem o encargo, sem haver ocasionado motivo de queixas, após essa primeira escola de *humildade e paciência, num exercício suficientemente longo*, para permitir que o conheçam bem, é recebido na comunidade e confiado a outro monge

Assim, o postulante entrega-se ao exaustivo trabalho e recusa qualquer possibilidade de independência.

Após esse período de um ano de trabalho, “[...] desse estágio [...]” (FOUCAULT, 2014c, p. 240), o postulante será admitido no interior do mosteiro. Segundo Cassiano (1984, p. 32-33, grifo nosso)

Ao ingressar no mosteiro, cada noviço é despojado de tudo que lhe pertence. Não lhe é permitido nem mesmo conservar a veste que o recobre. É conduzido no meio da assembleia dos irmãos, e, ali, retiram-lhe a roupa, sendo revestido pelas mãos do Abade, com hábitos pertencentes ao mosteiro. Este ato tem por finalidade fazer compreender ao noviço que não está apenas despojado do fausto mundano e de todos os bens que possuía outrora, mas também que, agora se rebaixou, abraçando a indigência e pobreza de Cristo. De agora em diante, não deverá mais recorrer às riquezas adquiridas pelos meios empregados no século ou postas em reserva no tempo de sua antiga infidelidade, mas receberá a remuneração de seu serviço nas santas e piedosas distribuições feitas no mosteiro. Doravante deverá esperar do mosteiro o alimento e as vestes, aprender a nada possuir sem, contudo, se inquietar com o dia de amanhã, segundo a palavra do

Evangelho, vivendo sem preocupação (Cf. Mt 6, 43). Aquele que é recebido no mosteiro não se envergonhará por estar colocado no mesmo nível que os pobres, isto é, do corpo dos irmãos, pois Cristo não se envergonhou de ser considerado pobre e de se declarar irmão dos pobres. *Considere-se, portanto, o noviço, honrado por ter sido aceito entre os familiares do Senhor*

Esse noviço será confiado a um novo monge ancião “que se encarrega de dez pessoas, e esses dez jovens ele tem de [...] instituí-los, dirigi-los e governá-los, assegurar sua educação, sua formação e seu governo” (FOUCAULT, 2014c, p. 240). Esse monge ancião que será mestre do noviço deve submeter o novato em um processo de formação que almeja dois objetivos: ensinar o noviço a vencer suas vontades próprias e também a falarem todos os pensamentos que se entranham e corroem seus corações. Segundo Foucault, são esses os dois objetivos que Cassiano designa ao monge ancião no exercício de sua *arte de ensinar*.

Dessa forma, ensina-se ao noviço a mortificar suas vontades a partir de uma exaustiva e ininterrupta formulação de ordens, “[...] lhe dando muitas ordens, e ordens que sejam, em toda a medida do possível, contrárias às inclinações do noviço” (FOUCAULT, 2014c, p. 214). E como saber quais são as inclinações do noviço? Ensinando-o que eles não devem, em momento algum, esconder aquilo que os incomoda e desperta tentações no coração. Se o noviço fala tudo para seu diretor, tudo a seu respeito o diretor saberá e, assim, poderá formular ordens cada vez mais efetivas em relação ao processo de mortificação da vontade própria e das inclinações do indivíduo. Segundo Cassiano (1984, p. 34, grifo nosso)

A primeira solicitude do superior, a principal tarefa que lhe incumbe, uma vez que se trata de introduzir o noviço aos mais elevados cumes da perfeição, é ensinar-lhe a se vencer e não seguir a vontade própria. Deverá exercitá-lo com zelo vigilante e, com esse fim em vista, procurará ordenar-lhe sempre aquilo que sabe ser mais contrário às suas inclinações. Instruídos por múltiplas experiências, ensinam os Pais que não é possível aos monges e sobretudo aos moços, refrear o prazer da concupiscência, se não aprenderem, *primeiramente pela obediência, a mortificar a vontade própria*. Declaram, portanto, não ser possível jamais conseguir suprimir a cólera, a tristeza, o espírito de impureza, nem se manter constantemente unido aos irmãos, numa concórdia firme e durável, nem mesmo perseverar por muito tempo no mosteiro, se, em primeiro lugar, *não se aprende a dominar a própria vontade*

Esquemáticamente, o objetivo do ancião deve ser ensinar ao noviço o movimento de “[...] ir contra a corrente dessas inclinações para que ele obedeça e para que assim suas vontades sejam vencidas” (FOUCAULT, 2014c, p. 214).

Assim, vemos que o dispositivo de direção que Foucault nos falava se faz presente nesse imbricamento entre dois aprendizados: uma obediência exaustiva,

ininterrupta, e um movimento integral de discursivização acerca de si mesmo. Não há possibilidade de exercício de direção – de *governo* – na vida monástica, se não houver empregabilidade de um caráter de obediência e de exame sobre si mesmo que resulte na exaustiva produção de uma verdade sobre si mesmo e que, tem como objetivo, negar a si mesmo, rejeitar toda e qualquer vontade própria, destituindo-se daquilo que se é e se encontra na irredutibilidade do sujeito. Segundo Chevalier (2012, p. 48), “Não há salvação possível para o cristão sem confissão constante da sua verdade íntima, verdade de seu desejo, de sua sexualidade”.

4.2. A obediência na direção de consciência cristã

O problema da obediência não é novo nas investigações de Foucault sobre o cristianismo primitivo. Como vimos, em *Segurança, território, população*, ao analisar o modelo de pastorado cristão, Foucault nos mostrou que a ovelha deve obedecer constantemente a seu pastor, em uma relação ininterrupta e sem limites. O objetivo da obediência não é nenhum outro além da proficiência de si mesma. E é isso que Foucault também nos mostra em relação à obediência nos preceitos da vida monástica reunidos por Cassiano. O postulante e o noviço ao monacato devem obedecer para atingirem um estado de obediência permanente

O que Foucault retém da maneira com que o cristianismo antigo ligou o sujeito à verdade de si é uma forma específica de subjetivação, caracterizada pela noção de obediência compreendida como destruição da vontade singular do sujeito e, ao mesmo tempo, submissão a um outro. Na perspectiva genealógica foucaultiana, e isso que o constitui o coração (centro) da subjetivação cristã (MANICKY, 2012, p. 60-61)

Mas o que não devemos pensar é que uma relação de obediência entre discípulo e mestre é inaugurada apenas com as formulações prescritivas acerca da vida monástica no cristianismo primitivo. Segundo Foucault (2014c, p. 242) “[...] a ideia de que a direção passa por uma relação de obediência do discípulo ao mestre é evidentemente uma ideia antiga [...]”, de forma que seja quase impossível de imaginarmos uma relação de direção de consciência na qual não exista aquele que prescreve a ordem e aquele que obedece a ordem proferida. Desde a vida filosófica antiga falava-se sobre a direção de consciência e os vínculos estabelecidos entre diretor e dirigido. Porém, como já vimos em relação ao modelo de pastorado desenvolvido no interior do pensamento do cristianismo primitivo, diversas

singularidades técnicas surgirão com o florescer das práticas filosóficas gregas na vida cristã⁶¹.

Assim também é com a tecnologia de direção de consciência e seus requisitos de obediência, em relação ao seu desenvolvimento e exercício no contexto de surgimento do monaquismo cristão. Dessa forma, na aula de 19 de março em *Do governo dos vivos*, Foucault estabelece uma análise que aponta discrepâncias entre a direção de consciência na vida filosófica antiga⁶² e a direção de consciência cristã.

Na direção de consciência praticada em escolas filosóficas como na estoica, por exemplo, a obediência é definida por um caráter limitado e instrumentalizado. Aquele que necessita de direção dirige-se até um mestre e lhe pede, ou lhe paga – ou ambos – para que use de sua sabedoria já conquistada anteriormente e lhe dirija, a fim de que determinados aspectos da vida daquele que aceita ser dirigido, sejam proficuamente elucidados. Na aula de 06 de maio de 1981 em *Malfazer, dizer verdadeiro*, Foucault (2018b, p. 113) diz

Nessa orientação antiga [...] fica bem claro que toda a operação estava voltada para um fim [...] Tratava-se, por exemplo, de ser guiado até adquirir saúde e saber cuidar pessoalmente da própria saúde. Tratava-se de ser guiado durante todo o tempo em que houvesse necessidade de ser consolado. Tratava-se de ser guiado até tornar-se *sóphos*, até tornar-se sábio

Segundo Foucault (2014c, p. 242), essa obediência “[...] tem um fim definido, um fim que é exterior a ela”. Aquele que é dirigido almeja que em determinado momento ele não necessite mais do exercício de direção de consciência e tenha uma autarquia sobre si mesmo, seja seu próprio mestre. O que ocorre nessa

⁶¹Segundo Candiotta (2012, p. 95-96), “No que diz respeito às continuidades, se as práticas de si cristãs forem observadas em função de si mesmas, deixando-se de lado suas finalidades e mecanismos de produção de verdade, elas remontam às escolas filosóficas pagãs. Talvez a principal, herdada das escolas estoica e pitagórica, seja mesmo a direção de consciência. Nessa prática de si, encontramos um modo específico de governamentalidade: o governo por parte de outrem como fundamento do governo de si, a importância da figura do mestre da escola filosófica ou do diretor de consciência cristão no processo de constituição do sujeito. Alguém somente é impelido a encontrar uma verdade a respeito de si mesmo a partir de outro que o instigue e o arranque de sua situação atual. Assim entendida em seu aspecto genérico, a prática da direção de consciência cristã em nada é diferente daquela observável na relação entre mestre e discípulo nas escolas filosóficas antigas, principalmente no estoicismo imperial. Em ambos os casos é recorrente a mesma necessidade de direção e condução de outrem para guiar-se como convém [...] Contudo, a direção de consciência cristã não nasceu e se desenvolveu contemporaneamente à direção praticada no estoicismo do período imperial. Ainda que os esquemas teóricos platônicos, neoplatônicos e estoicos tenham influenciado a incipiente doutrina cristã desde os primeiros séculos de nossa era, a assimilação da direção de consciência como técnica de vida filosófica à maneira de viver cristã é um acontecimento somente do século IV d.C. Esse acontecimento está diretamente associado ao surgimento do monaquismo”.

⁶² Como aponta Candiotta (2012, p. 98), o pensador da filosofia antiga estoica mais citado por Foucault em *Do governo dos vivos* é Sêneca.

direção de consciência antiga é uma estrutura clássica da pedagogia: discípulo aceita ser dirigido pelo mestre por um tempo determinado e incorpora as verdades ensinadas durante o processo, tornando-se “[...] mestre de suas próprias aptidões, de sua saúde, de seu corpo, mestre de si mesmo, eventualmente mestre de outros discípulos, se quiser e for capaz. Portanto, trata-se de adquirir maestria” (FOUCAULT, 2018b, p. 115). E isso também implica que aquele que é o mestre, realmente seja mestre da verdade, de forma que “[...] a direção antiga supõe, de parte do mestre, certa forma de competência” (FOUCAULT, 2014c, p. 242). Os ensinamentos do mestre devem ser de auxílio para que o dirigido abandone a direção ao constatar que as demandas específicas que o levaram até a prática de direção tenham sido sanadas. Caso esse mestre não fosse um verdadeiro mestre detentor da verdade, tal direção seria em vão e não possibilitaria a resolução dos problemas requeridos pelo dirigido

O objetivo da direção de consciência estoica depende daquilo que *quiser* o discípulo, como a busca da perfeição, a tranquilidade da alma, a ausência de paixões, o domínio de si. Ser governado por outro auxilia provisoriamente na determinação do governo de si almejado pelo discípulo: obedece-se livremente ao que o outro deseja somente quando tal obediência visa ao governo de si, à subjetivação da verdade, ao cuidado de si (CANDIOTTO, 2012, p. 99)

Já na direção de consciência cristã que passa a ser praticada dentro dos monastérios, vê-se uma dinâmica e organização totalmente diferente em relação as práticas estabelecidas no contexto da filosofia antiga.

O primeiro ponto exposto por Foucault é de que a direção de consciência cristã – e conseqüentemente a extensão do período de obediência -, não são de forma alguma provisórias. Se o homem está danado em carregar consigo uma constante possibilidade de recaída, ele deverá sempre se prostrar para um mestre, deverá sempre ser dirigido por um ancião, deverá sempre expor seus segredos e inseguranças para um superior. E aqui Foucault (2014c, p. 243) nos explicita que o termo ancião não está relacionado ao tempo cronológico, mas sim, na possibilidade de experiência daquele que “[...] é considerado já santo o bastante para que se possa lhe pedir ajuda e proteção”. Assim, até os mais santos devem ser constantemente dirigidos, afinal, a obediência é integralizada em toda a extensão da vida, e não localizada em momentos específicos gerados por demandas particulares do sujeito. Segundo Cassiano (1984, p. 9), para o monge, “a consideração de sua idade e o número de seus anos não devem ser para ele motivo de pretensão. Deve ter por

perdido esse tempo que passou nos séculos”. E Cassiano continua, nos dizendo que “Saber governar é saber obedecer”.

Mas, de certa forma, nos parece estranho dizer que o fim da obediência é ela mesma. De fato, obedece-se para cada vez mais ser obediente. Porém, tal exacerbação do caráter de obediência tem um fim que não é ela mesma na medida em que almeja uma destruição de toda e qualquer vontade singular do sujeito. Assim, o sujeito obedece exaustivamente para passar por cima de seus desejos e se prostrar perante à vontade de Deus. A única vontade que o cristão verdadeiramente obediente deseja ter é a vontade de não ter mais nenhuma vontade. Segundo Foucault (2019, p. 112) ao citar São Jerônimo, o *officium* do monge é obedecer

[...] não se trata de obedecer somente na medida em que a submissão pode permitir alcançar um resultado; é necessário obedecer em tudo. Nenhum aspecto da vida, nenhum momento da existência deve escapar da forma de obediência. O dirigido deve garantir que o menor de seus atos, mesmo aquele que parece mais independente de sua própria vontade, esteja submetido à vontade de quem a dirige. A relação de obediência deve atravessar a existência mesmo em seus aspectos menores. É o *subdito*, cujo efeito é que o monge, em todos os seus comportamentos, deve agir para que o conduzam (FOUCAULT, 2019, p. 111-112)

Nas palavras de Cassiano (1984, p. 35)

A regra da obediência, por conseguinte, é observada, com tamanha exatidão, que os jovens noviços não ousariam, sem licença do superior, não direi sair da cela, mas nem mesmo, por própria iniciativa, satisfazer às necessidades naturais. Seja o que lhes for ordenado, apressam-se em cumpri-lo como uma ordem vinda do céu, sem examiná-lo, nem discutir. Se lhes é dito fazer coisas impossíveis, recebem a ordem com tanta fé e devoção, que tudo procuram executar sem sobra de hesitação e com o mais dedicado empenho. Por reverência para com o superior, nem ousam medir a impossibilidade da tarefa

Um dos exemplos citados por Foucault na aula de 19 de março em *Do governo dos vivos* em relação às admirações de Cassiano sobre heroísmos monásticos relacionados aos níveis de obediência, é o exemplo do abade Pinúfio⁶³, “[...] que era de tal santidade que, até o fim da vida, não podia aceitar ser um diretor e não estar em posição de obediência” (FOUCAULT, 2014c, p. 244). Assim, Pinúfio vagava de mosteiro em mosteiro se apresentando como noviço para que, em todos os momentos de sua vida, ele estivesse na posição mais radical possível em relação aos padrões de obediência requeridos pelo modelo de austeridade monástico.

⁶³ Cassiano (1984, p. 48-51) conta a história de Pinúfio em *Instituições cenobíticas*, livro IV, capítulos XXX até XXXVIII.

Outra diferença da direção de consciência cristã em relação ao exercício de direção de consciência praticado nas escolas filosóficas antigas localiza-se na competência daquele que profere a ordem. Diferentemente do mestre antigo que deveria deter um conteúdo verdadeiro, pouco importa quem é o mestre cristão e quais são suas qualificações técnicas. Foucault (2014c, p. 244) nos diz que Cassiano insiste no fato de que na maioria das vezes, o diretor de consciência cristão será alguém sem qualquer nível de erudição, “um campônio sem conhecimentos”. Dessa forma, o que irá importar não é a qualidade da ordem que é dada, nem quem dá a ordem, e nem quem recebe a ordem. Também não é um exercício de transferência qualitativa do diretor para o dirigido, mas muito antes, é simplesmente pelo fato do mérito de se obedecer a qualquer ordem, seja ela boa, ruim, plausível ou absurda. “É então a série de todos os exemplos de ordens absurdas e das obediências revoltantes e não revoltadas que Cassiano cita” (FOUCAULT, 2014c, p. 244). E de fato, quanto mais absurda o caráter da ordem prescrita, mais mérito terá aquele que se entregar de fato no cumprimento de tal ordem. Segundo Candiotta (2012, p. 103)

A obediência é perfeita quando o conteúdo a ser obedecido é absurdo, porque nesse caso o indivíduo renuncia completamente sua vontade ao colocar-se inteiramente à disposição da vontade de Deus. Deixa de ser importante se há ou não alguém a obedecer; essa virtude deve ser praticada mesmo que não haja a quem obedecer

O monge deve agir de forma que tudo se configure e adquira um valor de ordem. “No fundo, o monge vive num mundo povoado de ordens. Todo acontecimento deve funcionar como uma ordem que é dada, e o monge deve reagir a ele como uma ordem” (FOUCAULT, 2014c, p. 246). O *cosmos* do monge – se assim podemos dizer – deve ser uma incessante trama ordinária na qual todos os seus atos correspondam como respostas para as ordens recebidas ou para as permissões concedidas.

É isso que Cassiano chamará de *subditio*, uma condição intrínseca ao monge de tudo ver e ouvir na perspectiva de ordens, comandos e formas de condução. A *subditio* é um estado puro de submissão, é deixar-se envolver em uma malha de obediência que permeia todo o comportamento, “[...] é preciso não fazer nada que não seja, de certo modo, mandado por alguém” (FOUCAULT, 2018b, p. 119).

Nas palavras de Foucault (2014c, p. 245-246, grifo no original)

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 [...] 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. Quer dizer que a obediência não é uma maneira de reagir a uma ordem, a obediência não é uma resposta ao outro. A obediência é e deve ser uma maneira de ser, anterior a toda ordem, mais fundamental do que toda situação de comando, por conseguinte, o estado de obediência se antecipa de certo modo às relações com outrem. Antes mesmo que outrem esteja presente e lhe dê uma ordem, você já está em estado de obediência e o que a direção deve produzir é a obediência. Ou digamos ainda que a obediência é, ao mesmo tempo, a condição para que a direção funcione e o objetivo da direção. Obediência e direção devem portanto coincidir, ou antes, há uma circularidade da obediência e da direção. Se há direção, é, evidentemente, porque você é obediente. A *probatio* à porta do mosteiro comprova isso: você mostrou que era capaz de obedecer. Durante todo o tempo da formação você obedece. E ao cabo da formação, você é obediente. Esse círculo direção-obediência é fundamental. Inútil dizer quanto estamos longe dos efeitos típicos da direção antiga

Esse sujeito cristão forjado nos padrões de austeridade da vida monástica deve, então, ser constantemente submisso. Mas além de ser submisso, ele também deve ter humildade, *humilitas*. Lembremo-nos de que ser constantemente obediente é um processo de destruição da vontade singular do sujeito, ou seja, é querer que nada seja requerido por si mesmo. Dessa forma, o monge deve se “[...] considerar o último em meio a todos os outros” (FOUCAULT, 2018b, p. 118). Esse exercício de colocar-se tão baixo quanto qualquer outra pessoa reforça o caráter de submissão, afinal, o sujeito nunca estará em uma relação com o outro que não lhe imputa um caráter de inferioridade. Deve-se obediência a qualquer outro

É o princípio de que, diante de qualquer um dos seus companheiros, o monge deve se considerar mais humilde que ele, se colocar abaixo dele e aceitar suas vontades como ordens. E além disso *humilitas* não é apenas colocar-se mais baixo que qualquer outro; é, ao mesmo tempo, porque o monge se estima menos que nada, desqualificar sua vontade caso se ache no direito de querer alguma coisa. Minha vontade não tem o direito de querer nada, pois eu não valho nada, porque eu não sou nada, porque sou pecador. Não há nenhuma justificação, nenhum direito, natural ou não, de querer alguma coisa: é isso que a vontade se diz. Sou mais baixo do que tudo e não posso nem mesmo querer o que quer que seja (FOUCAULT, 2014c, p. 248, grifo no original)

Ser submisso, *subditio*. Ser humilde, *humilitas*. Mas também, ter algo que é denominado como *patientia*. A *patientia* é a possibilidade de nunca resistir de forma alguma ao conteúdo proferido como ordem. É uma atitude de passividade, de impossibilidade de resistência, “[...] é a não-inércia às ordens” (FOUCAULT, 2014c, p. 247). Tal passividade também se configura na dimensão da capacidade de resistir, suportando com rigidez e tamanha inflexibilidade as ordens que possam ser insuportáveis e extremamente absurdas

Quando, por exemplo, Patermuto, suporta ver seu filho esbofeteado, humilhado, pisoteado, sujado, privado de tudo, espancado, ele suporta com uma *patientia* que, em certo sentido, é sem dúvida docilidade imediata à ordem, mas que também é capacidade de resistir absolutamente e de forma totalmente inflexível ao que poderiam ser os movimentos do seu coração, a tudo o que pudesse vir se opor à ordem. Plasticidade total, inflexibilidade total: é o que *patientia* significa (FOUCAULT, 2014c, p. 247)

Assim, no final da aula de 19 de março em *Do governo dos vivos*, Foucault (2014c, p. 248) sistematiza esses três princípios: *subditio*, *humilitas* e *patientia*

Querer o que quer o outro, querer não querer, não querer querer, são os três aspectos da obediência, tal como ela é, ao mesmo tempo, condição da direção, substrato da direção, efeito da direção. Em suma, a *subditio* é a forma geral da relação com os outros; a *patientia* é uma atitude para com o mundo exterior; a *humilitas* é a relação consigo

Dessa forma, vemos que em relação à direção de consciência praticada na filosofia antiga, o que se realiza no cristianismo primitivo é totalmente diferente. As prescrições de austeridade da vida monástica invertem completamente os objetivos da direção, inaugurando assim uma “[...] tecnologia da direção que altera e inverte todos os seus efeitos” (FOUCAULT, 2014c, p. 249). A obediência, que era circunscrita, circunstancial, definida momentaneamente e que almejava não ser mais necessária após um tempo, é agora integralizada nevrálgicamente na vida do sujeito cristão que deseja viver no monastério e retificar seus costumes para aproximar-se cada vez mais da salvação. Nos parece que em determinado momento, Cassiano (1984, p. 52) aproxima a obediência com a crucificação de Cristo

Quem está pregado na cruz não tem mais a liberdade de se mover ou de se virar conforme lhe apraz. Do mesmo modo, não devemos dirigir nossa vontade e nossos desejos para aquilo que nos agrada e satisfaz a cada momento, e sim ter em vista a Lei do Senhor a que estamos ligados. Quem está preso ao patíbulo e crucificado, deixa de considerar as coisas presentes e não mais pensa em suas paixões. Não se preocupa com os incidentes do dia seguinte nem se mostra solícito para com as coisas transitórias. Não está agitado pelo desejo de possuir. Não tem orgulho, nem inveja; a rivalidade e a ambição lhe são estranhas. Não se aflige com as injúrias do presente nem se lembra das que recebeu no passado. Se bem que ainda respire, considera-se morto a todos os elementos, e o olhar de seu coração já o precedeu no lugar onde está seguir de ir dentro de um instante. Assim o temor do Senhor deve nos crucificar a todas as coisas deste mundo. Estamos, de fato, mortos aos vícios da carne e o que é ainda mais, aos próprios elementos. Temos os olhos da alma pregados no lugar onde devemos esperar sermos chamados de um momento para o outro. Dessa maneira, poderemos mortificar todas as nossas paixões carnis e os nossos desejos demasiadamente terrenos

Porém, as singularidades técnicas inauguradas pelos padrões de vida monásticos não cessam com essas modificações em relação ao caráter de

obediência. Dentro de todo esse arcabouço da submissão, reside uma exigência do dirigido em relação ao mestre: é preciso falar tudo para o mestre, expor todos os seus pensamentos, fazer um exame de si mesmo e verbalizar suas faltas, seus pecados, tudo aquilo que acomete em seu coração. O dirigido não deve, não pode de forma alguma, esconder aquilo que está localizado nas penumbras do seu coração.

Como Foucault (2018b, p. 120) expõe na aula de 06 de maio em *Malfazer, dizer verdadeiro*, “É preciso falar, é preciso dizer tudo o que ocorre no íntimo, tudo o que se queira fazer, tudo o que se deseje, tudo o que se projete de fazer, tudo o que esteja ocorrendo no íntimo, todos os movimentos do pensamento”. Essa é a outra mudança instaurada pela vida monástica: quem fala não é mais o diretor, mas sim, o dirigido. Lembremo-nos de quando Chevalier (2012) nos diz que em relação ao pensamento da filosofia antiga, o cristianismo primitivo distingue-se pelo movimento de confissão da verdade em oposição à uma incorporação da verdade. Tal incorporação da verdade era dada no movimento de profissão da verdade pelo mestre

Na Antiguidade, quem falava era o mestre. Mestre era aquele que falava – e a melhor prova é que o discípulo manifestava a obediência que tinha ao mestre por meio de um ato, uma atividade, uma atitude designada pela palavra grega *akouein*: ele escuta. Escutar e obedecer são a mesma coisa ou estão ligados. Ligados porque o comando está ligado à atividade da fala. Quem dirige fala, quem é dirigido escuta. Mais uma vez Sócrates, se servir de contraexemplo, será um contraexemplo um tanto sofisticado de que qualquer maneira confirma aquilo de que é o contraexemplo, pois Sócrates, está claro, faz o discípulo falar. Mas faz o discípulo falar por quê? Para que em dado momento o discípulo, finalmente, no fim do caminho, descubra a verdade em si mesmo e passe a dizê-la. No momento em que diz a verdade, ele atingiu efetivamente o ponto em que pode ser mestre de si mesmo – ou, em todo caso, mestre de seu saber (FOUCAULT, 2018b, p. 121)

O que vemos ser desenvolvido na instituição monástica é uma relação totalmente inversa: o dirigido realiza uma verificação acerca de si mesmo. Na direção, e todos devem ser dirigidos na integralidade de suas vidas, deve-se proferir verdades sobre si mesmo. Ou seja, deve-se falar tudo sobre si em todos os momentos, em todas as situações. Nunca se deve deixar de expor os próprios pensamentos. Dessa forma, retornamos aquilo que foi exposto no início desse capítulo: a vida monástica inaugura um dispositivo de direção de consciência triangular. Obedecer, fazer um exame de si mesmo e proferir o conteúdo desse exame para o diretor. Então, o movimento de obediência, de submissão, de total entrega de si e de destruição da vontade singular do sujeito está atrelado à profissão de verdades.

4.3. O exame de consciência requerido pela vida monástica

Segundo Cassiano (1984, p. 34-35)

Para chegar mais facilmente ao resultado desejado, ensinam aos noviços a se precaver e evitar a confusão repleta de perigos, instruindo-os como não devem ocultar nenhum dos pensamentos que os atormentam, e sim manifestá-los sem demora, logo que surgem, ao superior. E, ainda, como não devem, tampouco, confiar em si mesmos; mas crer bom ou mau naquilo que o superior houver reconhecido e julgado salutar ou prejudicial, após maduro exame. Dessa maneira, a malícia do inimigo se mostra impotente em enganar aquele cuja pouca idade e inexperiência torna imaturo e ignorante. As artimanhas tramadas pelo inimigo fracassam, invariavelmente, quando vê um jovem armado não de sua vontade própria, mas da prudência e discrição do superior. Pois, apesar da sutileza de que se serve, não consegue o demônio enganar ou derrubar um noviço a não ser que este lhe dê ouvidos, procurando ocultar ao superior, seja por orgulho, seja por vergonha, os pensamentos que lhe vêm à mente. Declaram, portanto, ser sinal evidente de que um pensamento é inspirado pelo demônio se nos envergonhamos de manifestá-los ao superior

Ou seja, o demônio só terá efetividade em seu trabalho caso o monge não verbalize os pensamentos que lhe surgem na mente. Se o monge falar tudo sobre si mesmo, se ele efetuar corretamente o exercício que vincula sua obediência ininterrupta com a necessidade de um exame incessante sobre si mesmo, seguido da profissão de suas verdades mais íntimas⁶⁴, o Inimigo nada poderá contra ele.

Para Cassiano, segundo Foucault (2014c, p. 263), esse exercício de exame e verbalização, protege o monge de duas possibilidades de recaída: uma dada pelo excesso de ascese, em um tom de avareza e superioridade – como eram os relatos taumaturgicos da anacorese -, e outra dada pela possibilidade de relaxamento, em um desleixo que faria o monge se desviar dos padrões de austeridade e retificação dos costumes. “A esse princípio de que não se deve cair nem num excesso nem no outro, nem no relaxamento no excesso de ascese, a Isso, Cassiano, como outros autores cristãos, dá o nome de *discretio*” (FOUCAULT, 2014c, p. 236, grifo no original).

Segundo Foucault (2014c, p. 263) a palavra *discretio* possui um feixe semântico que nos revela dois significados. Um deles é aquele referente ao exercício

⁶⁴ Como aponta Candiottto (2010b, p. 104), “A constituição do indivíduo obediente na prática da direção de consciência cristã é indissociável da produção de uma relação peculiar com a verdade Foucault torna indissociáveis os atos de obediência e os atos de verdade. Como é possível que na cultura ocidental cristã o governo dos homens solicite de parte daqueles que são dirigidos, além de atos de obediência e submissão, ‘atos de verdade’ que têm essa particularidade de que o sujeito não somente é solicitado a dizer a verdade, mas dizê-la a respeito de si mesmo, de suas faltas, de seus desejos, de seu estado de alma, etc.? Como se formou um tipo de governo dos homens no qual não se é solicitado simplesmente a obedecer, mas a manifestar, enunciando-o, aquilo que se é?”

de separação, de fazer com que aquilo que aparece como homogêneo, torne-se heterogêneo. É a diferença entre esquerda e direita, entre excesso e relaxamento, entre o perigo e a salvação. O outro significado é aquele referente ao exercício de julgamento, de avaliação. Aquele que executa uma *discrimen* é aquele que se permite julgar determinada atividade, colocando-se no meio e avaliando ambos os lados. “Portanto, atividade de separação, atividade de julgamento” (FOUCAULT, 2014c, p. 263). De fato, a *discretio* é a formulação de uma via régia na qual o monge estará mais seguro em relação as armadilhas empregadas pelo demônio. Segundo Cassiano (1984, p. 54), “a serpente astuciosa observa, sem cessar, nosso calcanhar”. Ou seja, o Inimigo está sempre armado para aplicar ciladas, “[...] e até o fim de nossa vida, procura derrubar-nos”. Afinal, sabemos quão estreita é a porta do céu e o quão tempestuoso é o caminho que nos leva até a porta da salvação. Assim, Cassiano (1984, p. 54-55) diz que o monge deve “preparar tua alma, não para o repouso, a segurança, as delícias, mas à tentação e a todas as consequências. Pois é por muitas tribulações que entraremos no reino de Deus”

Segundo Foucault (2014c, p. 263), a *discretio* pode ser um conceito muito banal, porém, é de extrema importância no processo de exame de si mesmo e de reconhecimento das faltas. Quando Cassiano emprega o exercício da *discretio*, normalmente ele se refere aos excessos de ascese, às recaídas ligadas “[...] aos excessos da ascese, ao rigor excessivo desta ou daquela prática da vida monástica ou do ascetismo” (FOUCAULT, 2014c, p. 264)

Encontramos toda uma série de exemplos para mostrar a que leva a ausência de *discretio* exatamente naqueles que são os mais avançados no caminho da santidade. Temos o do abade João de Lico [...] que havia feito jejuns exagerados e tinha percebido finalmente que o diabo é o que os havia inspirado [...] Há uma história do monge Heron que [...] acreditou que poderia se jogar num poço e que Deus ou seus anjos o segurariam, e é claro que ficou no fundo. É a história de dois monges, cujo nome Cassiano nem ousa citar por respeito humana, que acreditaram poder atravessar todo o deserto sem comer. É também o monge, cujo nome não cita, que havia acreditado poder sacrificar seu filho como Abraão [...] É a história do monge Benjamin, que em vez de comer um pãozinho todos os dias, comia dois a cada dois dias (FOUCAULT, 2014c, p. 264)

Assim, vê-se que os exemplos fornecidos por Cassiano em relação a ausência da *discretio* no exercício de exame de si mesmo dos monges, é sempre de um tom “antiascético acentuadíssimo” (FOUCAULT, 2014c, p. 264). Isso nos revela de que a *discretio* deve ser vista como um freio, ela é muito mais um motor de regulação ascética do que um propulsor de maximização dos procedimentos da

ascese. E essa informação se confirma quando nos lembramos de que o monaquismo desenvolve-se não do lado das hipérbolas ascéticas, mas ao contrário, “[...] contra uma certa intensificação, digamos, selvagem das práticas ascéticas que ocorriam no século III e início do século IV” (FOUCAULT, 2014c, p. 265). Em uma luta contra as façanhas taumatúrgicas, o monaquismo busca introduzir, controlar e regularizar o exercício da ascese em relação aos fundamentos da estrutura eclesial e do conjunto de dogmas. “Tratava-se portanto, em suma, de introduzir a ascese e as regras da ascese no inferior do sistema da própria Igreja” (FOUCAULT, 2014c, p. 265). E tudo isso também gira em torno da problemática da salvação na imperfeição, ou da possibilidade de perfeição do homem. Afinal, se o homem não pode ser perfeito, a tarefa da salvação não pode implicar em outra coisa que não no processo de avaliação e retificação dos costumes. É nesse contexto que a *discretio* se insere e é exercida como prática espiritual.

Mas a *discretio* não surge com o cristianismo primitivo e com o estabelecimento da instituição monástica. Ela já era praticada na filosofia antiga. Porém, existe uma grande greta entre as duas práticas, diferenciando-as radicalmente.

O sábio antigo, aquele que exercia a *discretio*, a possuía naturalmente. Ele deve a existência da *discretio* em si para seu *lógos*, que é a razão existente dentro de si e que é “[...] absolutamente clara a seus olhos, contanto, é evidente, que não seja passageiramente obscurecida pelas paixões [...]” (FOUCAULT, 2014c, p. 266). Ele, o sábio antigo, despojava da ordem do mundo para se apoderar de sua própria ordem e exercer um reinado sobre si mesmo. De certa forma, ele “[...] tinha um pequeno império sobre o qual podia exercer seu olhar e seu poder, e era ele mesmo. Desse império não podiam despojá-lo [...]” (FOUCAULT, 2014c, p. 267).

Já o asceta cristão, aquele que busca entrar nos pavimentos da vida monástica e trilhar-se no caminho régio da salvação, nunca encontrará em si mesmo uma medida para avaliar-se como o sábio antigo encontrava. A *discretio* é algo que falta ao homem. Mas, ao mesmo tempo que ela se encontra ausente da natureza do homem, ela é indispensável para ele. “Não há *discretio* natural, imanente ao homem” (FOUCAULT, 2014c, p. 266).

E a *discretio* não existe no homem por culpa do Diabo. Segundo Foucault (2014c, p. 268), Cassiano segue na linha de uma “teologia da presença do diabo no homem”, nos mostrando como o Inimigo está perpetuamente junto do homem

esperando para agir e levar o homem a recaída. O diabo não pode se incorporar ao homem, penetrar em sua alma e agir por ele, mas sim, pode influenciá-lo e fazer com que o homem seja levado pelos maus pensamentos, pelos desejos, por sua concupiscência. O diabo inflama o *cogitatio*, os pensamentos do homem. Assim

Em compensação, se a alguma humana não é diretamente penetrada pelo espírito do mal, em todo caso o espírito do mal se parece muito com ela. O espírito do mal e a alma são, ambos, da mesma natureza. São parentes, e é essa semelhança, essa analogia, esse parentesco tão próximo que permite que o espírito do mal venha para junto da alma humana impregnar o corpo, comandá-lo, dar-lhe ordens, agitá-lo, sacudi-lo. E nessa medida, haverá, não a possessão da alma pelo espírito do mal, haverá copossessão, copenetração, coexistência do espírito do mal e da alma no corpo. O corpo será a sede dos dois (FOUCAULT, 2014c, p. 268)

Tal semelhança entre a natureza do homem e do Diabo, faz com que o monge não consiga identificar de onde seus pensamentos emanam. Ele fica impossibilitado de saber qual a fonte daquilo que se passa em seus pensamentos. “Ou seja, o ponto de origem, a identidade, a marca originária da sugestão se acha completamente embaralhada” (FOUCAULT, 2014c, p. 268). É a intrínseca presença do mal no ser humano, sua incontornável condição de imperfeito, que faz com que a *discretio* seja substancial para a retificação dos costumes, protegendo o monge dos excessos ou relaxamentos que emanam em si a partir da atitude pecaminosa substanciada pelo Inimigo. Dessa forma, o que Satanás faz no homem, dada sua semelhança em relação à natureza humana, é instaurar uma instância da ilusão, da possibilidade de erro, da “não-distinção entre o bem e o mal, a não-distinção entre Satanás e Deus, a *não-distinção entre Satanás e o próprio sujeito*” (FOUCAULT, 2014c, p. 268, grifo nosso).

Ou seja, o Diabo não age no homem fundamentalmente pelas paixões, pelo *pathos*, mas sim, pela ilusão, pela possibilidade de engano e de erro que sua semelhança instaura na existência do homem

[...] enquanto para o sábio antigo ou para o sábio estoico, o problema, o inimigo, o perigo, o grave, aquilo com que você tinha de se arranjar por meio da *discretio* era o movimento incontrolável da paixão, do *pathos*, com a mecânica do corpo repercutindo na alma e provocando movimentos incontroláveis, por sua vez o problema, a questão, o perigo na direção cristã será a ilusão, essa ilusão, essa não-discriminação entre a representação do bem e a representação do mal, entre a representação, a sugestão que vem de Deus, a que vem de Satanás, a que vem de mim mesmo (FOUCAULT, 2014c, p. 269)

Enquanto o sábio antigo preocupava-se com o valor das coisas, em um exame de si mesmo que continha um caráter *a posteriori*, ou seja, realizado no final

do dia e que tinha como conteúdo do exame os atos cometidos durante o dia, o exame cristão se dá continuamente, o monge nunca deve parar de examinar a si mesmo e saber de onde seus pensamentos emanam. São de mim mesmo? De Deus? Ou são obras do Inimigo que me iludem, se disfarçando pelos caminhos das penumbras do coração e da alma? O exercício de exame de si mesmo que o asceta cristão realiza tem a função de *explorar a consciência*. Segundo Foucault (2014c, p. 269), esse movimento de exploração dos pensamentos e da qualidade dos pensamentos, sabendo se são provenientes da luz ou das trevas, é bem diferente da avaliação que o sábio antigo fazia em relação ao valor de mensuração das coisas que lhe aconteceram durante o dia. “Tratava-se de determinar o valor das coisas em relação ao sujeito” (FOUCAULT, 2014c, p. 269).

O asceta cristão não dará atenção ao valor das coisas. Ele dará atenção, ele jogará luz, sobre si mesmo. Na medida em que habita dentro de si uma instância da ilusão e do erro, ele próprio deve ser o objeto de seu exame, e não mais os acontecimentos do dia e os atos que ele cometeu

Trata-se portanto, para essa *discretio*, de se exercer sobre o próprio sujeito, na medida em que ele é obscuro a si mesmo. Não é mais o valor das coisas em relação ao sujeito que está em questão, é a ilusão interna de si sobre si. Eis pois a razão pela qual o sujeito não possui, ele próprio, *discretio* (FOUCAULT, 2014c, p. 269)

A *discretio*, então, é algo que falta ao homem dado essa impossibilidade que ele tem de confiar em si mesmo pela semelhança entre sua natureza e a natureza do Diabo. Dessa forma, como o asceta cristão pode superar essa falta e avaliar corretamente seus pensamentos, suas *cogitationes*? Segundo Foucault (2014c, p. 269), é pelo dispositivo de exame-reconhecimento. Tal técnica de exame já existia entre os antigos, porém, como vimos linhas acima, ela se dava muito mais por um código do que era permitido ou não, de forma que o sábio antigo examinasse sua consciência no final do dia e levantasse pontos sobre sua diligência ou não em relação ao proibido e ao permitido.

Diferente é o exame de consciência na direção cristã. Segundo Candiotti (2012, p. 106), o exame de consciência realizado pelo asceta cristão é “[...] toda uma técnica para analisar e diagnosticar o pensamento, suas origens, suas qualidades, seus perigos, seus poderes de sedução e todas as forças obscuras que podem esconder-se sob o aspecto que ele apresenta”. O que realmente importa no exame de consciência cristão é conhecer “os movimentos da alma”. E de fato, o objeto do

exame que o asceta realiza não deveria ser outra coisa, afinal, a vida monástica propõe-se a ser uma vida de contemplação pelo exercício ininterrupto da prece, do labor, da oração, do isolamento e da renúncia de si mesmo.

Foucault (2014c, p. 271) diz que encontramos em Cassiano um caráter negativo atribuído a palavra *cogitatio*, justamente pelo pensamento representar algo que já não é o reconhecimento e a apreciação do divino. Dessa forma, o perigo que se apresenta é justamente a possibilidade de estar pensando em qualquer outra coisa que não nos caminhos de Deus e nas obras divinas⁶⁵. O perigo para o monge é sempre o fluxo de seus pensamentos, “a agitação das ideias que vão lhe vir à mente” (FOUCAULT, 2014c, p. 270). Segundo Foucault (2014c, p. 270), “[...] a *cogitatio* é evidentemente o problema central da vida do monge”. Assim, é sobre ela as *cogitationes*, sobre o pensamento, que o exame de consciência na direção cristã repousará. “É essa a matéria-prima do exame do cristão: a *cogitatio*” (FOUCAULT, 2014c, p. 272). O que o asceta cristão deve analisar é o fluxo de seu pensamento, e para isso, Foucault cita alguns exemplos que Cassiano emprega.

Uma dessas metáforas é a do moinho d’água. Da mesma forma que a água é agitada pelo intransponível fluxo do rio e move a roda do moinho, o espírito é agitado e cria um intenso fluxo de pensamentos. Se o rio não para de correr, o espírito também não para de pensar. “A água é agitada, a água corre, e isso é bom ou ruim, não importa, é assim e é isso que faz girar o moinho” (FOUCAULT, 2014c, p. 272). A grande questão então, o cerne da analogia entre moinho e pensamentos é a seguinte: o moinho não para de moer dado o fluxo de água do rio, mas ele pode moer um grão bom ou ruim. Isso depende daquele que separa o joio do trigo e alimenta o moinho.

⁶⁵ Na aula de 06 de maio de 1981 em *Malfeizer, dizer verdadeiro*, Foucault (p. 125-126, grifo no original), diz o seguinte sobre o exame de consciência cristão e a ausência dos atos no conteúdo do exame, em um deslocamento para o problema das *cogitationes*, “O que significa essa passagem do *actum à cogitatio* – passagem essencial? Isso evidentemente não quer dizer que na vida monástica não se apresentava o problema dos atos. Em última análise, pode-se dizer que ele não se apresentava porque o monge que cometesse um ato contrário às leis seria expulso, caso o ato fosse grave – ou, em todo caso, seria submetido a uma punição, muito codificada aliás, caso o ato, caso o malfeito, caso a infração não fosse grave. Mas não é sobre isso que versa o exame de consciência. O exame de consciência gira em torno da *cogitatio*. E por que a *cogitatio*, o *pensamento*, é tão importante? Simplesmente porque o objetivo da vida monástica é a contemplação. É a contemplação, ou seja, o objetivo do monge é chegar a ver Deus. Ou melhor, é chegar a olhar Deus. Melhor ainda, é chegar a manter o olhar do espírito bem fixado em Deus – em Deus como Ser único. Ou seja, na contemplação todos os pensamentos devem unificar-se na direção desse objeto e por esse objeto atingido pelo pensamento, que é Deus; e nessa unidade o pensamento deve encontrar a imobilidade. Contemplação como exercício de unificação e imobilização do pensamento em Deus: esse é o ponto para o qual se orientam todas essas técnicas da vida monástica”.

Da mesma forma deve fazer o monge com seus pensamentos, moendo os que são de boa qualidade e dispensando todos aqueles de má qualidade. O monge deve realizar uma triagem sobre seus pensamentos e jogar fora tudo aquilo que não lhe serve, tudo aquilo que é de origem duvidosa e pode ser uma artimanha do Inimigo.

Outra metáfora é a do oficial de exercito que faz uma seleção de novos soldados para seu exército. O centurião irá se colocar em posição de exame dos soldados, avaliando-os e descobrindo suas particularidades, vendo quem é forte, quem é fraco, quem é corajoso e quem deixa se acometer pelo medo. Assim, ele faz uma triagem e pode designar a função mais adequada para cada postulante que deseja ingressar no batalhão.

Um outro exemplo é o do cambista que avalia as moedas. De que forma se estabelece essa analogia entre a análise de qualidade das moedas e análise de qualidade dos pensamentos? Nas palavras de Foucault (2014c, p. 273)

Como se faz essa operação? A metáfora do cambista, que retorna várias vezes em Cassiano, é sem dúvida a que permite elaborar melhor a maneira como, para Cassiano, se deve fazer esse exame da consciência na atualidade do fluxo das ideias que se apresentam. De fato, o que faz o cambista? O cambista, diz Cassiano, é alguém que verifica o metal da moeda, que verifica sua natureza, que verifica a pureza da moeda, que verifica também a efígie, que se interroga sobre a origem da moeda. O mesmo se dá, diz ele, com o pensamento e o exame que devemos exercer em permanência sobre nosso pensamento

O que importa no exame de consciência cristão não é o conteúdo da ideia, não são as possibilidades instauradas a partir da ideia. Segundo Foucault (2014c, p. 274), é a qualidade do pensamento, “é o grão, a substancia, a origem, a marca mesma da ideia. Trata-se do exame material do pensamento, e não de um exame do conteúdo objetivo da ideia”. O problema se dá então no ponto de fabricação da ideia, de onde ela emanou. Pensemos no jejum, por exemplo. Se o asceta jejua, ele não está se enganando, afinal, ele sabe que está jejuando e sabe que seu jejum é de verdade. Mas, antes disso, o problema se configura na gênese da ideia de jejum. Será que alguém lhe enganou? Será que o jejum é motivado não por aspirações divinas e sim pelo trabalho do Inimigo?

Para Foucault, isso revela um importante ponto entre a diferença do exame realizado pelo sábio antigo em relação ao exame realizado pelo asceta cristão. No exame antigo, levava-se em consideração o aspecto referente ao conteúdo verdadeiro da ideia. Quando o sábio se deitava em sua cama e refletia sobre todos os atos cometidos durante o dia, ele analisava se seu comportamento condizia com aquilo

que ele acredita que é verdade. Fui honesto comigo mesmo e com os outros, em relação ao conteúdo que é verdade? O conteúdo de minhas ideias, de meus comportamentos, condiz com os padrões de verdade estabelecidos pelo meu *lógos*, pelo meu reinado de razão que ninguém pode tirar de mim? Esse era o movimento de exame do sábio antigo.

No exame de consciência cristão, a questão não se relaciona com o conteúdo da ideia e se ela tem um caráter de verdade ou não. Também se não se relaciona com o fato de razão ou não em relação ao conteúdo da ideia. Segundo Foucault (2014c, p. 275), não é a questão da verdade da ideia, mas sim, é a questão da verdade de si mesmo. O exame de consciência cristão coloca em julgamento o próprio sujeito. Coloca em questão a proveniência do pensamento, a origem das *cogitationes*. “Não é a questão da verdade da minha ideia, é a questão da verdade de mim mesmo que tenho uma ideia”. Como aponta Candiotto (2012, p. 110) o problema do exame de consciência cristão não é a verdade do que o asceta pensa, mas sim, a verdade de si mesmo do asceta, ou seja, a verdade do *eu*, e não mais a verdade dos pensamentos

O gênio maligno, 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, esse é o tema absolutamente constante da espiritualidade cristão. De Evágrio Pôntico ou de Cassiano até o século XVII, o fato de que há em mim algo que pode me enganar e que nada me garante que não serei enganado, ainda que eu tenha certeza de não me enganar, é absolutamente fundamental (FOUCAULT, 2014c, p. 275)

Dessa forma, se a possibilidade de engano – ou seja, de recaída -, é intrínseca ao homem, e ele só pode superá-la a partir do reconhecimento de suas faltas por uma verbalização, como isso ocorre? De que forma esse asceta cristão deve verbalizar seus pensamentos para seu superior? Passemos para esse ponto, que é o último de nosso capítulo.

4.4. O reconhecimento das faltas: discursivização de si mesmo

O reconhecimento das faltas é a única possibilidade de exercício disponível para o asceta cristão em relação a falta de *discretio*. Se o homem está sempre exposto ao perigo pela possibilidade de recaída, se ele está sempre próximo do pecado dada a ilusão que vive em si, ancorada na semelhança do Diabo em relação a natureza do homem, a espiritualidade cristã assim dirá, segundo Foucault (2014c, p. 276): “[...] 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.” O asceta cristão deve fazer uma veridicção, um ato de dizer o verdadeiro sobre si. Pois, como vimos, o material do exame de consciência não são os próprios pensamentos, com suas qualidades específicas e possibilidades de verdade. O que o asceta cristão analisa no exame é a verdade *dele* mesmo. Este é um ponto fundamental para Foucault no processo de subjetivação da cultura Ocidental. Na aula de 06 de maio de 1981 em *Malfazer, dizer verdadeiro*, Foucault (2018b, p. 121) diz

Portanto, enquanto na Antiguidade a verbalização se dá a partir do mestre em direção ao discípulo, que é a instância de escuta, nessa nova relação de obediência desenvolvida pelas instituições monásticas veremos, ao contrário, uma estrutura completamente inversa. Para obedecer, tanto porque se obedece quanto para obedecer e poder continuar sempre no estado de obediência, é preciso falar. *É preciso falar de si mesmo*. A veridicção é um processo; a veridicção sobre si mesmo – o dizer verdadeiro sobre si mesmo – é uma condição indispensável para a sujeição a uma relação de poder com o outro. E desse modo é o outro que vai escutar, e quem está submisso é que vai falar. Nessa inversão, percebem-se todos os ecos históricos que percorrem nossa cultura e nela reverberam. Creio que aí há uma clivagem fundamental

Mas por que a confissão, a prática da confissão, ou melhor, por que o ato de falar efetuará uma *discrimen* efetiva e nos protegerá da ilusão instaurada pelo Maligno? Segundo Foucault (2018b, p. 130), existem duas razões. A primeira razão é acessória e diz respeito aos conselhos que o superior pode dar em relação às demandas da confissão daquele que fala. Quando o superior fala, seu discurso é embutido de certa *discretio*, afinal, é também um ato de falar, de veridicção. Porém, Cassiano dá pouquíssima atenção para essa razão, dado que os conselhos do superior são sempre esquemáticos, configurando-se como falas manualescas.

A segunda razão, e que é fundamental na prática da veridicção de si mesmo, é o ato de fala em si mesmo. É a verbalização, a exposição dos pensamentos pelos lábios. A fala daquele que confessa é a principal operadora da *discretio*. Segundo Foucault (2018b, p. 131), ainda na aula de 06 de maio em *Malfazer, dizer verdadeiro*

O que o cristianismo inventou, o que ele introduziu na cultura antiga creio ter sido o princípio de uma veridicção sobre si mesmo por meio de uma hermenêutica do pensamento

Essa veridicção de si mesmo é a *exagoreusis*, uma infinda discursivização de si mesmo que o sujeito deve realizar para expor em seus lábios tudo aquilo que se entranhava em sua alma. Na aula de 13 de maio de 1981 em *Malfazer, dizer*

verdadeiro, Foucault (2018b, p. 142) faz uma exposição sobre esse processo de *exagoreusis*. O primeiro ponto que ele levanta é sobre o objeto da *exagoreusis* que, conseqüentemente, é o objeto do exame. Afinal, aquele que realiza uma discursivização de si mesmo, antes desse momento, era aquele que realizava um exame em si mesmo e desvelava suas *cogitationes*. Portanto, o objeto da *exagoreusis* não são os atos do sujeito, mas sim, seus próprios pensamentos. O sujeito discursiviza aquilo que ele pensa.

Outro ponto levantado por Foucault é em relação ao caráter da memória. Se o sábio antigo realizava seu exame de consciência de noite quando deitava em sua cama, ou seja, em uma configuração *a posteriori* em relação aos atos cometidos durante o dia, com o asceta cristão será diferente. O exame e conseqüentemente a discursivização, devem ser infintos, cotidianos, ocorrerem em todos os momentos da extensão da vida do monge. De certa forma, podemos dizer que o movimento que o asceta cristão realiza, deve ser de configuração *a priori*. Ele nunca deve deixar que o perigo da ilusão se materialize em sua *cogitatio*. O monge deve se antecipar em relação ao movimento do Inimigo e sempre saber a origem daquilo que ele sente e pensa.

Assim, vê-se que o trabalho da *exagoreusis* não é o de julgar ou determinar certa condição para atos, pensamentos ou desejos cometidos. O objetivo, como no exame, é sempre saber de onde os pensamentos emanam, saber sua fonte. E o fluxo de pensamentos é constante, de forma que a *exagoreusis* seja

[...] indissociável da prática continua de verbalização, pois não é possível realizar essa discriminação entre os pensamentos, não é possível testar a ilusão que eles contem e encontrar sua origem a não ser por meio de uma prática permanente e incessante que consiste em dizer as coisas que vêm ao pensamento à medida que se pensa (FOUCAULT, 2018b, p. 142)

Segundo Foucault (2014c, p. 276), Cassiano diz que o reconhecimento das faltas pela *exagoreusis* supre a carência natural da *discretio* no homem por três razões. A primeira delas tem a ver com a própria qualidade dos pensamentos. Se os pensamentos forem bons, se eles emanarem de uma fonte pura e divina, se são gerados a partir de boas intenções e privados da malícia do Inimigo, não existe dificuldade alguma em verbalizá-los. Caso os pensamentos fossem ruins, dotados de negatividade e articulados pelas mãos de Satanás, o próprio asceta teria dificuldade em discursivizá-los. Existe um mecanismo da vergonha na *exagoreusis*, afinal, se existe alguma impossibilidade de se dizer aquilo que é pensado, é um sinal de que a

cogitatio não é proveniente de uma fonte que lhe demandaria ser de boa qualidade. Portanto, a primeira razão da *exagoreusis* suprir a falta de *discretio* se dá pelo mecanismo de vergonha.

Segundo Foucault (2014c, p. 276), os maus pensamentos

Vão se recusar a ser ditos, vão tender a se ocultar. A recusa a ser dito, a vergonha de se formular, é esse o critério indubitável do bem e do mal quanto à própria qualidade do pensamento. A vergonha de reconhecer a falta é sinal da natureza do que reconhecemos [...] A *qualitas* da *cogitatio* é ruim. Critério da vergonha

O outro mecanismo, outra razão apontada por Cassiano e que Foucault nos descreve é aquele responsável por uma triagem dos pensamentos. Segundo Cassiano, aqueles pensamentos de má qualidade, provenientes da ilusão e do trabalho do Inimigo, preferem sair voando e irem embora do que serem reconhecidos pelo asceta cristão. Foucault (2014c, p. 277) diz que esse mecanismo se dá por uma razão que é teológica: se Satanás era um anjo da luz que, ao cair por sua falta, foi condenado às trevas, ele não suporta a possibilidade de se mostrar durante o dia, ou seja, durante a existência da luz. “Ele só pode viver na escuridão, só pode viver nos arcanos do coração, nas dobras da alma, onde a luz não penetra” (FOUCAULT, 2014c, p. 277). Assim, quando o asceta verbaliza seus pensamentos os expondo para um superior, essas *cogitationes* são iluminadas pelo clarão do dia e voam para longe.

Terceiro mecanismo descrito por Foucault é o mecanismo da expulsão. De fato, tudo aquilo que chega até a língua, não existe mais no coração. É algo parecido com o processo de exorcismo. O exemplo que Foucault dá desse mecanismo, relatando uma descrição de Cassiano nas *Conferências*, é o seguinte

Quando criança, o abade Serapião roubava pãezinhos e, claro, escondia com cuidado que os roubava. Não queria reconhecer que era ele. Finalmente, um dia, aceita reconhecer e, no exato momento em que reconhece, vê sair do seu peito uma mecha sulfurosa que enche o quarto com um cheiro insuportável. Era sua gula escapando. Ele se livrou dela pelo próprio fato do reconhecimento das faltas (FOUCAULT, 2014c, p. 277)

Assim, vemos que reconhecer as faltas é justamente o processo de obediência ininterrupta que leva o sujeito a uma mortificação de si mesmo. Devo renunciar aquilo que sou para saber a verdade daquilo que eu realmente sou. E só renuncio tudo aquilo que sou obedecendo ininterruptamente e discursivizando infundamente sobre o que sou. Em outras palavras, temos um ciclo eterno no qual o sujeito entra, onde ele pratica a mortificação para se confessar, e ao confessar se

mortifica, preparando novamente à confissão. Como Foucault (2018b, p. 143) descreve

Por um lado, se quero mesmo me conhecer, se quero exercer esse controle tão necessário sobre mim, preciso renunciar a qualquer vontade autônoma, qualquer vontade que seja minha; preciso submeter-me ao outro e dar como penhor de minha submissão ao outro o fato de que lhe digo tudo o que penso. E, graças a isso, ao cabo desse trabalho permanente e como efeito dele, inteiramente submisso à vontade do outro, tendo purificado meu coração de todos esses pensamentos móveis que o perturbam, vou poder abrir-me para Deus e não ter outra vontade que não seja a vontade de Deus. 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

Dessa forma, o asceta cristão é aquele que vigia a si mesmo constantemente. Ele está sempre em alerta para a possibilidade de recaída, de ilusão, de erro, de não dizer a verdade sobre si mesmo e enganar-se em relação ao conteúdo de suas *cogitationes*. A *cogitatio* deve se materializar em forma de discurso, pois assim, ela é exposta na luz e não corre o risco de se materializar como ato, ou seja, como recaída efetivamente proferida. Pouco importa para quem o asceta discursiviza, pouco importa o conteúdo da resposta que ele irá ouvir, pouco importa qualquer coisa que não esteja relacionada ao fato do asceta verbalizar verdades sobre si, sobre o fundamento, sobre a origem daquilo que existe de mais profundo em seu coração. Obrigação, necessidade, compromisso, de dizer tudo sobre si em todos os momentos de sua vida. Obrigação de mortificar-se constantemente. Obrigação de confessar-se constantemente. Obrigação de renunciar a si constantemente

Trata-se de estabelecer uma relação consigo de obediência à vontade do outro e de estabelecer ao mesmo tempo, em correlação, como condição dessa obediência, o que eu chamaria, não de uma jurisdição, mas de uma veridicção: a obrigação de dizer permanentemente a verdade a si mesmo, e isso na forma do reconhecimento das faltas [...] obediência ao outro tendo como instrumento uma veridicção de si mesmo – é essa, a meia voz, a fórmula da direção cristã (FOUCAULT, 2014c, p. 279)

Dessa forma, esse exercício de produção da verdade não está indexado em uma vontade de se afirmar em si mesmo pela discursivização daquilo que se é. Mas sim, se o asceta cristão quer saber aquilo que ele realmente é, é renunciando aquilo que ele é, e não afirmando por uma verdade que se é aquilo que diz. A *exagoreusis* inaugura no cristianismo aquilo que Foucault chamará de “hermenêutica de si” (FOUCAULT, 2018b, p. 143), que é um exercício de perscrutar a si mesmo.

É esse vínculo entre renunciar a si mesmo e proferir uma verdade sobre si, exercer uma *alleturgia* que manifeste a verdade de si, que Foucault denominará como o “esquema da subjetividade cristã” (FOUCAULT, 2014c, p. 280). Em *Las confesiones de la carne*, Foucault termina o capítulo das *artes das artes*, que é a direção de consciência desenvolvida pela pastoral cristã e pela vida monástica, da seguinte forma

Paradoxo essencial para essas práticas da espiritualidade cristã: a verdade de si mesmo é fundamentalmente ligada à renúncia. O trabalho sem fim para ver e dizer a verdade de si mesmo é um exercício de mortificação. Por consequência, na *exagoreusis* temos um dispositivo complexo onde o dever de mergulhar indefinidamente na interioridade da alma está associada à obrigação de uma externalização permanente do discurso dirigido ao outro, e onde a busca da verdade de si mesmo deve constituir uma certa maneira de morrer para si mesmo (FOUCAULT, 2019, p. 129)

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

No início de nosso trabalho, foi dito que gostaríamos de fazer um desenho inteligível em relação ao caminho de Foucault até a genealogia do cristianismo primitivo. Nós começamos abordando a problemática do *governo* e mostrando que as análises feitas pelo filósofo francês, destacavam um novo caráter desse conceito, operacionalizando novas questões. O cerne do problema não era mais a relação estabelecida entre aquele que governa e o território governado. O problema identificado por Foucault nos tratados de *governo* que ele analisa é definido pelas *artes de governar*. Como se pode governar as coisas – e conseqüentemente, também os homens -, a partir de uma máxima efetividade no exercício de governo? Como conduzir as condutas dos homens, moldando suas ações e estabelecendo padrões de comportamento?

Dessa reflexão sobre as *artes de governar*, um novo conceito emergirá nos estudos de Foucault. Como vimos, tal conceito é o de *governamentalidade*. É com a hipótese do conceito de *governamentalidade* e suas considerações em relação aos exercícios de poderes, que Foucault operará suas análises em tornos das *epistemes* das formas de governo, refletindo sobre as estruturas racionais dos exercícios de *governo* e mostrando o *modus operandi* de determinadas formas de condução dos homens. Foucault incrementa substancialmente suas reflexões com o conceito de *governamentalidade*, pois, se na *analítica do poder* vemos que a repressão e a supressão não são, de forma alguma, o elemento mais fundamental do exercício de poder, ele não pode mais nada além de produzir relações e sujeitos. Tal produção de relações de poder, de atos de *governo*, de estruturas de objetivação e subjetivação dos sujeitos, se dará no plano de análise da *governamentalidade*. Como se governam os homens, ou melhor, como os homens são governados? E além disso, como os próprios homens governam a si mesmos? Quais são as tecnologias de condução dos homens? Quais são os dispositivos para modulação e sujeitamento de suas condutas? É sobre todas essas questões que a *governamentalidade* repousa e busca nos oferecer uma ferramentaria analítica⁶⁶.

⁶⁶Em uma entrevista realizada em 1975, Foucault define o uso de seus livros - e acreditamos que os cursos também podem ser incluídos nesta forma de uso – como caixas de ferramentas. “Meu discurso é, evidentemente, um discurso de intelectual e, como tal, opera nas redes de poder em funcionamento. Contudo, um livro é feito para servir a usos não definidos por aquele que o escreveu. Quanto mais houver usos novos, possíveis, imprevistos, mais eu ficarei contente. Todos os meus livros, seja *História da loucura* seja outro podem

Mas, como também vimos, o exercício de *governo* não pode ser descrito apenas por formas de saber que são estritamente de caráter econômico, revelando níveis de aplicabilidade e efetividade de determinadas práticas. Segundo Foucault, não existe nenhuma forma de poder – conseqüentemente, nenhum ato de *governo* -, que não esteja ancorado em um conteúdo verdadeiro que foge da determinação econômica, apoiando-se um caráter de proposição de verdade e do desvelamento do oculto sobre algum objeto, alguma coisa, algum homem. Como Chevalier (2012) nos apontou, não existe exercício de poder sem uma suplementação de verdade exercida do lado do sujeito, ou seja, por ele mesmo. O poder não é operado na ausência de uma *aleurgia*, de um ritual de manifestação de verdade

Ou seja: qual a verdade proferida pelos homens? De que forma os homens se subjetivam? A partir de quais verdades proferidas por si mesmos, eles se descobrem como sujeitos de um conteúdo verdadeiro intrínseco em suas existências? Em outras palavras, talvez de forma mais sintética: em qual trama histórica tem início um processo de subjetivação dos homens que irá fazer com que eles governem a si mesmos a partir de uma profissão do conteúdo verdadeiro sobre si mesmo? É aí que o cristianismo primitivo aparece na reflexão de Foucault sobre as formas de *governamentalidade*.

Porém, essas não eram as únicas questões que floresciam conforme o desenvolvimento do trabalho. Durante todo o percurso do mestrado e da confecção da dissertação, uma dúvida pairava constantemente sobre as interrogações que eu fazia para mim mesmo e para meu texto: estou fazendo uma discussão de ética ou uma discussão de política? Ou, de forma mais específica e condizente com o campo conceitual da temática escolhida: qual o tamanho da greta entre os processos de sujeição e de subjetivação aos quais os sujeitos estão expostos? Ou, antes: essa greta realmente existe e política e ética estariam separadas?

Tais questões me levavam diretamente para outra gama de perguntas: a problemática do *governo* e da *governamentalidade* em Michel Foucault estaria localizada no plano político ou ético? O último Foucault, que surge a partir de 1978 com o curso *Segurança, território, população*, nos apresentando uma operação genealógica direcionada ao cristianismo primitivo e as formulações dos primeiros

ser pequenas caixas de ferramentas. Se as pessoas querem mesmo abri-las, servirem-se de tal frase, tal ideia, tal análise como de uma chave de fenda, ou uma chave-inglesa, para produzir um curto-circuito, desqualificar, quebrar os sistemas de poder, inclusive, eventualmente

apologistas cristãos, teria como motivação imbricações éticas ou políticas? Pensar acerca dos processos de constituição dos diversos tipos de sujeitos ocidentais é um exercício estritamente político ou ético? Pois bem, tudo isso me inquietou e em devidas proporções, saudavelmente ainda inquieta.

Porém, se um embaraço surgia das assistemáticas linhas escritas por Foucault, essas mesmas linhas mostravam os diversos caminhos que poderiam ser seguidos. Nas palavras do autor, em uma entrevista realizada em 1982

O principal interesse na vida e no trabalho é tornar-se alguém que você não era no início. Se você soubesse, quando começou um livro, o que você diria no final, você acha que teria coragem de escrevê-lo? O que é verdadeiro para a escrita e para uma relação amorosa é verdadeiro também para a vida. O jogo vale a pena na medida em que não sabemos qual será o fim (FOUCAULT, 1988)

Assim, me parece que eu só pude saber sobre o que escrevia, ou daquilo que tratava o que eu escrevia, no final do processo de confecção do texto. Sem sombra de dúvidas, um dos efeitos colaterais – ou dos polos de resistência – era a tenacidade com que uma falta de recorte parecia se impor. Cada tentativa de delimitação impulsionada por novas leituras, vinha acompanhada de uma reminiscência desregrada que abria leque para diversas outras referências do próprio Foucault e de inúmeros comentadores que se debruçavam sobre o tema da constituição ética dos sujeitos e das formas de governo cristãs elucidadas desde 1978 nos cursos, conferências e entrevistas realizados por Foucault.

Deveria então me ater aos problemas relacionados ao modelo de rebanho cristão e sua prática totalizante, ou estabelecer uma leitura estritamente relacionada as práticas de vida monástica individualizantes dos primeiros séculos de nossa era? Deveria partir do pressuposto de que as relações estabelecidas no pastorado cristão se davam apenas no nível de práticas objetivas, e as práticas espirituais de direção de consciência na vida monástica eram exclusivamente de cunho subjetivo? Pois, se assim fosse, assumiria uma premissa que substancializaria a política como prática exclusivamente imperativa, e a ética como prática exclusivamente reflexiva?

Diante de todas essas dúvidas, comecei a questionar mais seriamente se deveria abordar apenas os temas expostos em 1978 em *Segurança, território, população*, ou apenas aqueles de 1980 em *Do governo dos vivos*. Mas, ambas opções soavam estranhas para mim. Desde o momento de elaboração do anteprojeto, meu objetivo era compreender a relação estabelecida entre Foucault e a leitura do cristianismo primitivo. Não queria me debruçar exclusivamente sobre o pastorado

cristão ou sob os monólitos ascéticos da vida monástica. Desde o começo, o que eu imaginava era: por quais motivos e de que forma Foucault se direciona aos textos dos primeiros Padres da Igreja? O que ocorre em seu pensamento para que a linha do tempo de suas pesquisas se desloque mais de dez séculos para trás? Por que o cristianismo primitivo se torna um elemento substancial para a análise de Foucault? De certa forma, era esse o objetivo da pesquisa que eu gostaria de realizar. E, de fato, essa é uma temática extensa e complicada, ainda mais se levamos em consideração que agora ela vem acompanhada do lançamento de *Les aveux de la chair*, último tomo do projeto *História da sexualidade*.

A partir de todas essas questões, resolvi que deveria fazer aquilo já apresentado na introdução e no início dessas considerações finais: aquilo que chamo de “um desenho inteligível” sobre o caminho que Foucault percorre até o cristianismo primitivo. Desse momento em diante, meu objeto pareceu destituir a importância que antes, ética e política tinham em minha cabeça. Eu deveria encarar os escritos de Foucault em uma ambiguidade que, paradoxalmente, se completa e se torna - devido a possibilidade de uso da caixa de ferramentas foucaultiana – uma reflexão ético-política. Essas dimensões, tanto ética quanto política, eclodiriam naturalmente durante as reflexões que seriam traçadas. Afinal, dentre os objetivos da pesquisa, residia o desejo de procurar as questões de fundamentação necessárias para pensarmos nosso presente e as relações estabelecidas entre ética, política e religião.

E assim, pareceu-me que eu poderia continuar meu desenho traçando algumas linhas. As questões de fundamentação seriam elaboradas no primeiro capítulo, onde minha escolha se resume naquilo que denomino como um “mapeamento teórico”. No segundo capítulo, o pastorado cristão torna-se foco de atenção, refletindo o problema e a reminiscência de uma organização pastoral cristã em nossas formas de representação política. E no terceiro capítulo, pensa-se sobre a ideia de um *sujeito confessante* a partir das práticas estabelecidas na vida monástica, elucidando a dinâmica dos *regimes de verdade* e das *aleiturgias* e mostrando como o homem ocidental está indexado a uma forma de subjetivação – ou seja, sua constituição ética - em uma dinâmica de profissão da verdade sobre si mesmo.

Mas essa organização me pareceu refletir o mesmo problema de antes: estariam ética e política separadas? A reflexão de Foucault designaria um plano estritamente político ao pastorado cristão e um plano estritamente ético ao monasticismo?

Para responder esse problema, gostaria de abrir duas chaves: uma delas é a relação entre autonomia e heteronomia na pastoral cristã, e a outra é o problema da liberdade no exercício de poder.

Primeiro, acerca da pastoral cristã na análise de Foucault, percebe-se o seguinte: o modelo de pastorado cristão se desenvolve em uma estrutura hierarquizada de relações, onde a obediência das ovelhas é fundamental para o exercício de poder que o pastor realiza, operando um controle sobre as condutas do rebanho. O pastor é aquele que conduz suas obedientes ovelhas para o terreno da salvação. E as ovelhas desse rebanho são os discípulos que nada querem além do fato de quererem ser conduzidos por aquele que é o seu superior. O que ocorre no modelo de pastorado cristão é o fato da obediência ser praticada com fim em si mesma, de forma que cada vez mais ela se torne um estado de ser. Ou seja, ser obediente ininterruptamente é um objetivo na vida da ovelha. Assim, pode-se pensar no pastorado cristão como uma tecnologia de condução de condutas que se configura em um modelo de heteronomia, onde a liberdade não é um objetivo a ser atingido.

Já no modelo de vida monástico, essa configuração de heteronomia é de certa forma suspensa, afinal, a liberdade para conduzir a si mesmo passa a ser de caráter fundamental na vida do monge cristão. A prática de retificação dos costumes é uma tecnologia de si na qual o sujeito explora a si mesmo, discursivizando a irreduzibilidade de si para um superior. Porém, esse exercício de fala do monge cristão, de confissão das suas mais íntimas verdades, não poderia se dar sem um caráter que também não fosse absoluto na proposição de uma vida ininterruptamente obediente. O monge só pode se conduzir pois ele nega sua própria vontade a todo instante em um movimento de obediência ao superior. Essa obediência não se resume no mérito daquele que está acima na classificação hierárquica, mas sim, se dá pelo próprio fato de que o sujeito deve sempre mortificar sua própria vontade, sua própria verdade. O asceta cristão da vida monástica só pode produzir uma verdade de si mesmo, experimentando sua liberdade, se já tiver escolhido se entregar totalmente nas mãos do outro.

O que ocorre nessa configuração de poder do pastorado cristão e da vida monástica, é um paradoxal movimento de complementaridade entre heteronomia e autonomia. Eu, monge, só posso ter autonomia em minha condução – ou seja, conduzir a mim mesmo - se constantemente renunciar aquilo que sou em um caráter absoluto de obediência.

Dizer isso, que a autonomia do asceta cristão que se dirige está pautada em uma obediência constante e que tem como fim um desenvolvimento de exacerbação de si mesma em uma relação de heteronomia, configura-se como um milimétrico espelho para o problema do poder e a condição ontológica da liberdade em seu funcionamento. Nas palavras de Foucault

Quando se define o exercício de poder como um modo de ação sobre as ações dos outros, quando são caracterizadas pelo “governo” dos homens uns pelos outros – no sentido mais amplo dessa palavra -, inclui-se nele um elemento importante: o da liberdade. O poder só se exerce sobre “sujeitos livres”, e enquanto são “livres” – entendamos por isso sujeitos individuais ou coletivos que têm diante de si um campo de possibilidade em que várias condutas, várias reações e diversos modos de comportamento podem apresentar-se. Aí onde as determinações são saturadas não há relação de poder: a escravidão não é uma relação de poder quando o homem está acorrentado [...], mas justamente quando ele pode deslocar-se e, no limite, escapar. Não há, pois, um face a face de poder e de liberdade, com uma relação de exclusão entre eles (por toda parte onde o poder se exerce, a liberdade desaparece); mas um jogo muito mais complexo: nesse jogo, a liberdade vai aparecer como condição de existência do poder (ao mesmo tempo, prévio, visto que é necessário que haja liberdade para que o poder se exerça, e também seu apoio permanente, visto que, se ela se retirasse inteiramente que se exerce sobre ela, este desapareceria pelo próprio fato e deveria encontrar para ele um substituto na coerção pura e simples da violência); mas ela aparece também como o que só poderá opor-se a um exercício do poder que tende, afinal de contas, a determiná-la inteiramente. A relação de poder e a insubmissão da liberdade não podem, pois, estar separadas. O problema central do poder não é o da “servidão voluntária” (como podemos desejar ser escravos?): no cerne da relação de poder, “provocando-a” incessantemente, há a relatividade do querer e a intransitividade da liberdade. Mais do que um “antagonismo” essencial, valeria mais a pena falar de um “agonismo” – de uma relação que é, ao mesmo tempo, de incitação recíproca e de luta; menos de uma oposição termo a termo que os bloqueia diante do outro do que de uma provocação permanente (FOUCAULT, 2014b, p. 134)

Não existe possibilidade de exercício de poder sem que uma dimensão de liberdade não esteja dada. O exercício de condução de condutas, o movimento do governo dos outros, só pode ser efetivo caso haja possibilidade de um governo de si mesmo. E isso se explica na própria noção de *governamentalidade* e na problemática do exercício de *governo*. Em *Do governo dos vivos*, ao discorrer sobre os *regimes de verdade*, Foucault nos deixa claro a substancialidade da verdade em relação ao exercício de governo. Não existe governo sem aleturgia, sem um ritual de manifestação do verdadeiro em relação aquilo que é feito ou que se apresenta. É dessa forma que o sujeito ocidental foi levado ao processo de veridicção sobre si mesmo constantemente, e também está paradoxalmente atrelado ao processo de mortificação de si, ao pronunciar tal verdade que é materializada na veridicção e diz respeito aquilo que o sujeito é mesmo. É assim que um indivíduo, um sujeito, se

localiza na dimensão das tecnologias de si: qualquer exercício de poder é uma forma de ação sobre sua própria ação ou sobre a dos outros, de forma que a liberdade esteja sempre presente de uma forma latente.

Dessa forma, a possibilidade de uma estética da existência se colocaria como única opção frente aos processos de normatização e sujeição política? Se afirmarmos isso, daremos primazia ao processo ético em relação ao processo de dominação advindo da política. E como já dissemos, não nos parece que é esse o caminho que Foucault toma. A problemática da *governamentalidade*, ao se preocupar com estruturas racionais das múltiplas mentalidades de processos de governo e sujeição dos indivíduos por práticas de individualização e totalização, abarca as duas dimensões: ética e política. Novamente, nas palavras de Foucault

[...] não creio que o único ponto de resistência possível ao poder político – compreendido, de maneira exata, como situação de dominação – esteja na relação de si para si. Digo que a governamentalidade implica na relação de si para consigo mesmo, o que significa dizer, exatamente, que nessa visão de governamentalidade, estou falando do conjunto das práticas pelas quais é possível se constituir, definir, organizar, instrumentalizar as estratégias que os indivíduos, em sua liberdade, podem ter uns face aos outros. São indivíduos livres os que procuram controlar, determinar, delimitar a liberdade dos outros e, ao fazer isto, eles dispõem de certos instrumentos para governar os outros. Isso repousa tanto na liberdade quanto na relação consigo mesmo, assim como na relação com os outros (FOUCAULT, 1994b, p. 728-729)

O poder e a liberdade estão em constante luta e não produzem uma síntese dialética. Qualquer experiência que seja, tanto aquelas de dominação nas relações de poder, quanto aquelas de resistência pelo exercício da liberdade, ocorrem somente em ato e são faces distintas da mesma moeda.

Assim, para pensar na relação entre o pensamento de Foucault no que diz respeito ao conjunto problemático da *governamentalidade* e a genealogia do cristianismo primitivo, tentei deter os dois polos da moeda: de um lado, pastorado cristão e seu caráter de obediência, do outro, vida monástica e sua liberdade necessária – mas que está pautada na obediência -, constituindo um eterno ciclo de confissão - produção de uma verdade sobre si - e mortificação - recusa absoluta a tudo que se é. De um lado, dominação política pela configuração de poder no pastorado cristão. De outro, constituição ética do sujeito a partir das tecnologias da vida monástica. É esse o ponto nevrálgico da genealogia que Foucault opera até o cristianismo primitivo: de que forma o sujeito ocidental é levado, constantemente e

obrigatoriamente, a constituir uma verdade sobre si mesmo em uma relação de autonomia pela retificação dos costumes, mas de obediência absoluta ao superior?

Então, sabendo da condição intrínseca da liberdade em nosso existir, e da tarefa infinda que uma *ontologia do presente* propõe em relação ao processo de transformação e superação individuais, coletivas ou comunitárias, sempre atribuindo um caráter impaciente à liberdade, o que devemos fazer? Se Foucault nos propõe uma constante atualização dos limites de nossa liberdade, transformando-nos por completamente a partir de um exercício crítico sobre si mesmo, e abrindo possibilidade para novas formas de existência, parece crucial o movimento de sabermos exatamente aquilo que foi feito de nós – e é esse o propósito crítico da genealogia – para, justamente, podermos recusar isso que somos, operacionalizando a crítica acerca de si e constituindo novas formas e limites de nossas experiências éticas e políticas.

Se o poder está por toda a parte, múltiplas formas de *governamentalidade* existem e diversas outras podem passar a existir. A questão então, me parece que é: de qual forma queremos governar e como queremos ser governados?

Muito mais do que um pensador do poder, do sujeito, da loucura, da prisão, da sexualidade, da verdade, Foucault nos aparenta ser um pensador da liberdade. Nosso desejo com esse trabalho é mostrar que a análise foucaultiana é dotada de uma positividade transformadora da experiência do sujeito. Afinal, essa mesma análise foucaultiana recusa qualquer configuração imutável do sujeito e nos mostra que ele é objetivado e subjetivado a partir das práticas sociais residentes em seu contorno espacial e histórico. Assim, poderia existir um sujeito que não fosse transformado por suas próprias experiências, inclusive pela experiência de saber aquilo que lhe constitui? Pois, de fato, para sermos aquilo que não somos, para transformarmos nossa experiência, pautando-a em uma perspectiva de crescente liberdade e possibilidade de autonomia, tratando nossa vida como uma obra de arte, atuando em uma estética da existência, existe algo mais potente do que o desvelamento das estruturas de poder? Nesse sentido, acreditamos que Foucault é extremamente contemporâneo.

Segundo Agamben (2009), contemporâneo é aquele que mantém o olhar fixo no seu tempo. Mas, não só no seu tempo. É na escuridão do seu próprio tempo que o contemporâneo deve olhar. “Contemporâneo é, justamente, aquele que sabe ver essa obscuridade, que é capaz de escrever mergulhando a pena nas trevas do

presente” (AGAMBEN, 2009, p. 63). Perceber o escuro não é uma atividade passiva, dotada de inércia, mas antes, é uma habilidade e uma atividade que consiste no desligar das luzes para uma visualização daquilo que é o mais escuro de seu tempo⁶⁷. Contemporâneo é aquele que busca neutralizar as luzes de sua época para desvelar as trevas que o consomem, “seu escuro especial, que não é, no entanto, separável daquelas luzes” (AGAMBEN, 2009, p. 63). Nas palavras do autor

No firmamento que olhamos de noite, as estrelas resplandecem circundadas por uma densa treva. Uma vez que no universo há um número infinito de galáxias e de corpos luminosos, o escuro que vemos no céu é algo que, segundo os cientistas, necessita de uma explicação [...] No universo em expansão, as galáxias mais remotas se distanciam de nós a uma velocidade tão grande que sua luz não consegue nos alcançar. Aquilo que percebemos como o escuro do céu é essa luz que viaja velocíssima até nós e, no entanto, não pode nos alcançar, porque as galáxias das quais provém se distanciam a uma velocidade superior àquela da luz. Perceber no escuro do presente essa luz que procura nos alcançar e não pode fazê-lo, isso significa ser contemporâneo. Por isso os contemporâneos são raros. E por isso ser contemporâneo é, antes de tudo, uma questão de coragem: porque significa ser capaz não apenas de manter fixo o olhar no escuro da época, mas também de perceber nesse escuro uma luz que, dirigida para nós, distancia-se infinitamente de nós. Ou ainda: ser pontual num compromisso ao qual se pode apenas faltar (AGAMBEN, 2009, p. 66-67)

Nessa perspectiva, devemos aproveitar as análises de Foucault por sua raridade que é intrínseca ao caráter de uma crítica contemporânea e efetiva para as trevas de nosso tempo.

Parafrazeando Chevalier (2012, p. 54), em relação ao caráter de originalidade inaugurado pelo pensamento do cristianismo primitivo e suas originalidades técnicas em relação aos caminhos da salvação, “restam-nos sucessivamente as consequências sociais, éticas e políticas dessa revolução”.

⁶⁷ Agamben conceitua o “contemporâneo” a partir de aspectos da neurologia da visão. Nas palavras do autor, “O que acontece quando nos encontramos num ambiente privado de luz, ou quando fechamos os olhos? O que é o escuro que então vemos? Os neurofisiologistas nos dizem que a ausência de luz desinibe uma série de células periféricas em atividade e produzem aquela espécie particular de visão que chamamos o escuro. O escuro não é, portanto, um conceito privativo, a simples ausência da luz, algo como uma não-visão, mas o resultado da atividade *off-cells*, um produto da nossa retina [...] Pode dizer-se contemporâneo apenas quem não se deixar cegar pelas luzes do século e consegue entrever nessas a parte da sombra, a sua íntima obscuridade” (AGAMBEN, 2009, p. 63-64, grifo no original).

6. BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó Argos, 2009.
- AGAMBEN, Giorgio. *O sacramento da linguagem: arqueologia do juramento*. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2011.
- AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- ANASTÁCIO, Lara Pimentel Figueira. *Governo das condutas: técnica e reflexão em Foucault*. 2017. 119 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.
- AVELINO, Nildo. Confissão e normatividade política: controle da subjetividade e produção do sujeito. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 32, nº 93, 2017, p. 01-22.
- AVELINO, Nildo. Governamentalidade e anarqueologia em Michel Foucault. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 25, nº 74. 2010, p. 139-157.
- AVELINO, Nildo. *Subjetividade e confissão no curso 'Do governo dos vivos'*. Seminário Conexões: Deleuze e Política e Resistências. Unicamp. 2012.
- BARROS, João. *Poder pastoral e população em Foucault: a importância da sexualidade no governo das condutas*. VI Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. 2011.
- CANDIOTTO, Cesar. *A governamentalidade política no pensamento de Michel Foucault*. Filosofia Unisinos, São Paulo, v. 11, p.33-43, 2010a.
- 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, 2012a. p. 93-110.
- CANDIOTTO, Cesar. *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte: Autêntica Editora; Curitiba: Champagnat, 2010b.
- CANDIOTTO, Cesar. SOUZA, Pedro de. *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- CANDIOTTO, Cesar. *Governo e direção de consciência em Foucault*. Natureza Humana, São Paulo, v. 10, p. 89-113, 2008.
- CANDIOTTO, Cesar. Política, revolução e insurreição em Michel Foucault. *Revista de Filosofia Aurora*, n. 37, v. 25, p. 223-242, 2013.

- CASTRO, Edgardo. *Introdução a Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas e os remédios aos oito vícios capitais*. São Paulo: Biblioteca do Mosteiro de São Bento, 1984.
- CHEVALIER, Philippe. *Michel Foucault et le christianisme*. Nouvelle édition [en ligne]. Lyon: ENS Éditions, 2011 (généré le 06 juillet 2019). Disponível em: <http://books.openedition.org/enseditions/9714>>. ISBN :9791036200472. DOI: 10.4000/books.enseditions.9714.
- CHEVALIER, Philippe. *O cristianismo como confissão em Michel Foucault*. In: *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012
- CREMONESI, Laura; IRRERA, Orazio; LORENZINI, Daniele; TAZZIOLI, Martina. Le confessioni della carne. *Materiali foucaultiani*, anno. VI, n. 11-112, p. 3-6, 2017.
- FOUCAULT, Michel. *A ética do cuidado de si como prática de liberdade*. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos V: Ética, Sexualidade, Política*. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a, p. 264-287.
- FOUCAULT, Michel. *A Filosofia Analítica da Política*. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos V: Ética, Sexualidade, Política*. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a, p. 37-55.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2014a.
- FOUCAULT, Michel. *A sociedade punitiva*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.
- FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos IV: Estratégia, poder, saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard, 1994a.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994b.
- FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos V: Ética, Sexualidade, Política*. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.
- FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos IX: Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b.
- FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos: curso no Collège de France (1978-1980)*. São Paulo: Martins Fontes, 2014c.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso dado Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *História da loucura na idade clássica*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.

- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010b.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidade IV: Las confesiones de la carne*. Madrid: Siglo XXI de Espanâ Editores, 2019.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 4. Les aveux de la chair*. Paris: Gallimard, 2018a.
- FOUCAULT, Michel. *Malfazer, dizer verdadeiro: função da confissão em juízo: Curso em Louvain, 1981*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018b.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 5 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.
- FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, a genealogia e a história*. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 5 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.
- FOUCAULT, Michel. *O poder psiquiátrico: curso dado no Collège de France (1972-1973)*. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.
- FOUCAULT, Michel. *O que é a crítica: conferência proferida por Michel Foucault na Sociedade Francesa de Filosofia*. São Paulo: Editora GU, 2018c.
- FOUCAULT, Michel. *O sujeito e o poder*. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos IX: Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b, p. 118-140.
- FOUCAULT, Michel. “*Omnes et Singulatim*”: *uma Crítica da Razão Política*. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos IV: Estratégia, poder, saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b, p. 355-385.
- FOUCAULT, Michel. *Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Qu’è est-ce que la critique?*. In: *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, LXXXIV, annéé 84, n. 2, avril-juin 1990.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população: curso dado Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Subjetividade e verdade (Howison Lectures)*. *Revista de Comunicação e linguagem*. nº 19, p. 203-223, Lisboa: Edições Cosmos, 1993.

- FOUCAULT, Michel. Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault. In: MARTIN, L; GUTMAN, H. & HUTTON, p. (Org). *Technologies of the Self: A seminar with Michel Foucault*. Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 1988.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- GUADAGNI, Giulia. Regimi di verità in Michel Foucault. *Materiali foucaultiani*, anno. V, n. 9-10, p. 107-126, 2016.
- JAQUET, Gabriela M. Foucault, a Auflarüng e a insurreição iraniana: o levante na singularidade do presente. *Kinesis*, Santa Maria, vol. IX, n. 21, p. 78-94, 2017.
- KANT, Immanuel. *Resposta à Pergunta: Que é 'Esclarecimento'?*. In: Textos Seletos. Petrópolis: Vozes, 1974.
- LEMKE, T. *Foucault, governamentalidade e crítica, de Thomas Lemke*. Plural, v. 24, n. 1, p. 194-213, 30 ago. 2017.
- LORENZINI, Daniele. Foucault, il cristianesimo e la genealogia dei regimi di verità. *Iride*, Società Editrice il Mulino, 2012, XXV (66), p. 391-401, 2012.
- LYNCH, Richard A. *A Teoria do Poder de Foucault*. In: TAYLOR, Dianna. *Michel Foucault: conceitos fundamentais*. Petrópolis: Vozes, 2018, p. 23-40.
- MACHADO, Roberto. *Por uma genealogia do poder*. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 5 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.
- MANICKY, Anthony. *Técnicas de si e subjetivação no cristianismo primitivo: uma leitura do curso Do governo dos vivos*. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de. *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. p. 57-72.
- MENEZES, Leandro. *A trajetória das artes de governar em Michel Foucault*. Goiânia: Editora UFG, 2014.
- MEIRELES, Idenilson; NOGUEIRA, Joanna Ribeiro. *Michel Foucault e a história efetiva*. In: MEIRELES, Idenilson (org). *Michel Foucault: Método, Dispositivos e Tecnologias de Poder*. Jundiaí: Paco Editorial, 2015.
- MUCHAIL, Salma Tannus; FONSECA, Márcio Alves da. Parresia e confissão: uma genealogia do sujeito moderno. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 31, n. 52, p.192-208, 2019,
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- PORTOCARREIRO, Vera. *As ciências da vida: de Canguilhem a Foucault*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2009.

SAUQUILLO, Julián. Confesión cristiana y hermenéutica del sujeto delictivo: Penitencia, hermenéutica de sí mismo y sociedad punitiva en los escritos historiográficos de Michel Foucault. *Dorsal, Revista de Estudios Foucaultianos*, nº 5, p. 11-35, 2018.

SENEILLART, Michel. A crítica da razão governamental em Michel Foucault. *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, S. Paulo, 7(1-2), p.1-14, 1995.

SENEILLART, Michel. *Situação dos cursos*. In: FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população. curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SENEILLART, Michel. *Verdade e subjetividade: uma outra história do cristianismo*. In: CANDIOTTO, Cesar. SOUZA, Pedro de. *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 73-92.

SLUGA, Hans. *O encontro de Foucault com Heidegger e Nietzsche*. In: GUTTING, Gary (org). *Foucault*. São Paulo: Ideias e Letras, 2016.

TAYLOR, Dianna. *Poder, liberdade e subjetividade*. TAYLOR, Dianna. *Michel Foucault: conceitos fundamentais*. Petrópolis: Vozes, 2018, p. 9-19.

VEYNE, Paul. *Foucault: O pensamento, a pessoa*. Lisboa: Edições Texto&Grafia. 2008.