

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

RENATO CARVALHO DE OLIVEIRA

**O PODER PASTORAL EM MICHEL FOUCAULT:
O Paradoxo do Governo e Cuidado da Vida Humana**

**São Leopoldo
2019**

RENATO CARVALHO DE OLIVEIRA

**O PODER PASTORAL EM MICHEL FOUCAULT:
O Paradoxo do Governo e Cuidado da Vida Humana**

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

Orientador: Prof. Dr. Castor M. M. Bartolomé Ruiz

São Leopoldo

2019

O48p

Oliveira, Renato Carvalho de.

O poder pastoral em Michel Foucault: o paradoxo do governo e cuidado da vida humana / por Renato Carvalho de Oliveira. – São Leopoldo, 2019.

178 f. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, São Leopoldo, RS, 2019.

Orientação: Prof. Dr. Castor M. M. Bartolomé Ruiz, Escola de Humanidades.

1.Foucault, Michel – 1926-1984. 2.Poder (Filosofia).
3.Ciência política – Filosofia. 4.Liberalismo. 5.Neoliberalismo.
6.Poder pastoral. I.Bartolomé Ruiz, Castor M. M. II.Título.

CDU 1FOUCAULT
321.01
1:32

Catálogo na publicação:
Bibliotecária Carla Maria Goulart de Moraes – CRB 10/1252

RENATO CARVALHO DE OLIVEIRA

**O PODER PASTORAL EM MICHEL FOUCAULT:
O Paradoxo do Governo e Cuidado da Vida Humana**

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

Aprovado em 21 de março de 2019.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Castor M. M. Bartolomé Ruiz – UNISINOS

Prof. Dr. José Roque Junges – UNISINOS

Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro – FAJE

Dedico esta pesquisa ao professor Dr. Castor M. M. Bartolomé Ruiz a quem admiro pela mestria, que brota de um profundo amor ao saber filosófico e às pessoas.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Dr. Castor M. M. Bartolomé Ruiz por ter orientado esta pesquisa e me ajudado a avançar no processo de formação para pesquisador. Agradeço pelo cuidado, pelo rigor filosófico, pela solícita ajuda na superação das dificuldades e dos desafios teóricos.

Aos convidados para a banca de qualificação, constituída pelos professores Dr. Inácio Helfer e Dr. José Roque Junges. Propuseram fundamentais contribuições para enriquecer e melhorar esta pesquisa.

À amiga e professora Dra. Liciana Caneschi, que contribuiu prontamente, com momentos de escuta e de aconselhamento, quando enfrentei dificuldades, e com uma revisão da primeira versão do capítulo 2. À amiga e professora Dra. Zuleica Silvano, que ajudou com sugestões técnicas e provocações teológicas.

Aos meus pais Aramides Honório de Oliveira e Rosa Fernandes Carvalho, pelo dom da vida e do amor que me é dedicado.

À amiga Fernanda de Oliveira pela sua ternura e pelo seu companheirismo leal, que muito me animou e fortaleceu. À amiga e professora Marly Cambraja, que foi uma presença terapêutica, de escuta, de incentivo, de aconselhamento nos momentos de tensão. Muito ajudou, com sua espiritualidade, a confiar em minhas forças. À amiga e advogada Cátia Soraia Jesus, que me apoiou, com sua amizade em forma de escuta acolhedora e palavras de incentivo.

Ao amigo Jerfferson Amorim, mestrando em filosofia em Guadalajara, México, que dialogou sobre ideias importantes desta pesquisa e me incentivou, com sua perspicácia filosófica e com seu afeto. Ao professor doutorando em Paris, Creômenes Maciel, que disponibilizou seu tempo para enviar uma referência importante em língua francesa.

Às revisoras da parte técnica, Carla Moraes e Alice Santos pela atenção com o rigor e atualização das Normas Técnicas da ABNT. À revisora de língua portuguesa, professora especialista Ana Amélia Nunes, que foi muito solícita e cuidadosa com a correção linguística.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, pelas provocações diretas e indiretas para o problema de pesquisa.

À Associação Antônio Vieira, mantenedora da Companhia de Jesus, que financiou fielmente o curso de mestrado.

“Devemos começar por reinventar o futuro mergulhando em um presente mais criativo. Deixemos cair Disneylândia e pensemos [*por exemplo*] em Marcuse”¹.
(grifo nosso)

¹ FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos**. Organização, seleção de textos e revisão técnicas Manoel Barros da Motta. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. v. 4: Estratégia, poder-saber, p. 309.

RESUMO

O poder pastoral é o poder de governar a vida humana que, em sua origem, é paradoxal, pois cuida dos indivíduos, ao mesmo tempo que governa suas condutas. O método desta pesquisa é a arque-genealogia: uma análise crítica dos saberes pastorais e das técnicas do poder pastoral que constituem o sujeito. O objetivo desta dissertação é analisar criticamente o poder pastoral, desde a sua origem pré-cristã até sua formação e sua institucionalização no Cristianismo. No Oriente pré-cristão, o poder pastoral é uma forma de governar os outros, baseada na ideia de que o pastor cuida das necessidades do rebanho e de cada ovelha, ao mesmo tempo que conduz a todos para um fim de governo, a subsistência terrestre. No Cristianismo primitivo, no monaquismo cristão e no Cristianismo medieval, o poder pastoral é a arte de governar comportamentos, baseada em alguns princípios. Primeiro, conduzir a todos e a cada um para uma finalidade governamental, a salvação da alma em outro mundo. Segundo, atrelar o sujeito a uma verdade de governo, o ser pecador, e fazê-lo reconhecer-se como tal, por meio da técnica da confissão de si, para obter o fim prometido. Terceiro, conhecer o sujeito a ser dirigido, para torná-lo obediente, através da técnica da direção de consciência, exercida pelo exame de consciência e pela confissão de si para outro. Quarto, estabelecer uma separação hierárquica entre quem governa e quem é governado, por meio da diferença entre clero e leigos. O poder pastoral também repercute nas formas modernas de governar os outros, isto é, na polícia, no liberalismo e no neoliberalismo.

Palavras-chave: Poder. Cuidado. Governo. Controle. Condutas.

ABSTRACT

Pastoral power is the power of governing human life which, in its origin, is paradoxical, as it cares for the individuals at the same time that governs their conduct. The method of this research is archeological and genealogical: A critical analysis of pastoral knowledge and the technics of pastoral power which constitute the subject. The purpose of this dissertation is to critically analyze the power of pastoral, from its pre-Christian origin to its formation and institution in Christianity. In the pre-Christian East, pastoral power was a way of governing others based on the idea that the pastor cares for the needs of the flock and each sheep, while leading everyone to an end of government, the subsistence on Earth. In early Christianity, Christian monasticism, and medieval Christianity, pastoral power was the art of governing behavior based on some principles. Firstly, by leading each and every one to a governmental objective, the salvation of the soul in another world. Secondly, by binding the individuals to a truth of government, the sinful being, making them recognize themselves as sinners, by means of the self-confession technique, in order to obtain the promised purpose. Thirdly, by knowing the individuals to be led, to make them obedient through the technique of consciousness direction, exercised by the examination of conscience and by confession of oneself to another. Fourthly, by establishing a hierarchical division between those who govern and those who are governed, through the difference between clergy and laity. Pastoral power also impacts modern ways of governing people, that is, the police, liberalism and neoliberalism.

Key words: Power. Care. Government. Control. Conduct.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 O PODER PASTORAL NO PASTORADO ORIENTAL.....	12
2.1 O Governo como Ponto de Partida para Analisar o Poder Pastoral.....	15
2.2 Os Gregos, a Política e sua Distinção do Poder Pastoral.....	22
2.3 Genealogia do Poder Pastoral no Oriente Pré-Cristão	31
2.4 O Pastorado Hebraico.....	34
2.5 Principais Características do Poder Pastoral	39
2.5.1 Age sobre o Rebanho e Não Sobre o Território	39
2.5.2 Visa à Salvação do Rebanho	41
2.5.3 O Dever de Responsabilidade Direta pelas Ovelhas	43
2.5.4 Governa o Todo e um Singular (<i>Omnnes et Singulatim</i>)	47
3 O PODER PASTORAL NO CRISTIANISMO PRIMITIVO DO SÉCULO I AO III...56	
3.1 A Igreja Primitiva como Lugar do Poder Pastoral	59
3.2 Principais Técnicas do Poder Pastoral no Cristianismo Primitivo	67
4 O PODER PASTORAL NO SÉCULO IV E NO CRISTIANISMO MEDIEVAL	96
4.1 A Passagem do Ascetismo Cristão para o Poder Pastoral	98
4.2 Principais Características do Poder Pastoral na Vida Monástica.....	105
4.2.1 A Direção de Consciência e a Obediência	106
4.2.2 O Exame de Consciência e a Confissão de Si	119
4.3 Principais Características da Pastoral Cristã na Igreja Medieval	136
4.4 A Crise do Poder Pastoral e seu Deslocamento para o Poder Político	151
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	169
REFERÊNCIAS.....	173
APÊNDICE A – OBRAS CONSULTADAS EM FRANCÊS DE FOUCAULT.....	178

1 INTRODUÇÃO

O tema específico desta pesquisa versa sobre o poder pastoral, em Michel Foucault. No marco deste assunto, pretendemos pesquisar como aparece a questão do paradoxo do governo e cuidado da vida humana no poder pastoral, tal qual foi apresentado por esse autor. É uma temática extraída dos seus cursos acerca do poder pastoral, a qual integra o projeto genealógico de análise crítica da governamentalização do Estado moderno.

Baseado na tradição filosófica inaugurada por Kant – a ontologia do presente e de nós mesmos – Foucault estabelece um projeto de exame crítico do governo na modernidade. O núcleo dessa crítica são as relações entre sujeito, poder e verdade.

Efetivamente, a história ontológica de nós mesmos implica analisar três relações fundamentais. A primeira é a relação do sujeito com a verdade. A segunda consiste na relação do sujeito com a obrigação, o dever. A terceira concerne à relação do sujeito consigo próprio e com os outros. Esses eixos serão abordados, nesta dissertação, e a ênfase será como essas relações são constituídas pelo exercício do poder.

Nossa hipótese de pesquisa consiste em que o poder pastoral é a matriz política do poder de governar os outros, a qual repercute nas formas modernas de governo: a polícia, o liberalismo e o neoliberalismo. O objetivo geral é examinar o poder pastoral em sua remota origem, no pastorado oriental ou pré-cristão e no pastorado cristão. Os objetivos específicos são três e constituem o argumento central de cada capítulo, para fundamentar a hipótese desta investigação.

O capítulo 2 será intitulado *O poder pastoral no Oriente pré-cristão*. O capítulo 3, *O poder pastoral no Cristianismo primitivo do século I ao III*. E o capítulo 4, *O poder pastoral no século IV e no Cristianismo medieval*.

No curso *Sécurité, territoire, population* (1978), Foucault vai analisar o poder pastoral, a partir da articulação entre poder, governo e sujeito. O poder será exercido como governo da conduta do sujeito.

O autor iniciará os estudos acerca do poder pastoral no Oriente pré-cristão, em que constata uma dupla tecnologia de governo dos outros, que será apropriada pelo Estado moderno: o governo do todo e do singular (*omnes et singulatim*). Ou seja, no pastorado oriental o governo do todo e do singular consistirá em o pastor conduzir o rebanho e cada ovelha, em vista da melhor vida para todos. Na

governamentalidade moderna, o governo do todo e do singular será sinônimo de o Estado governar a população e os indivíduos.

Desse modo, o objetivo do capítulo 2 demonstrará que o poder pastoral aparece no oriente pré-cristão em sua função primária, conforme o curso de 1978. O argumento é que o pastor cuida do rebanho, à medida que o conduz para um bem, que é uma finalidade de governo.

No Oriente, veremos que o poder pastoral é uma forma de governar os outros, baseada no princípio de que o pastor cuida das necessidades do rebanho e de cada ovelha, ao mesmo tempo que conduz a todos para um fim de governo. A finalidade governamental é a subsistência terrestre do grupo e dos indivíduos. A dupla técnica de governo utilizada consistirá em o pastor conhecer as necessidades do rebanho e das ovelhas, em cuidar de todos e de cada um, *omnes et singulatim*.

No curso *Du gouvernement des vivants* (1980), Foucault não rompe com a perspectiva do curso anterior (1978). Analisa o poder pastoral desde a conexão entre poder, regime de verdade e subjetividade, no Cristianismo primitivo até o século IV. A tese é que o regime de verdade é um conjunto de tecnologias de poder articuladas, as quais produzem modos de relação do sujeito consigo mesmo, isto é, de constituição da subjetividade do indivíduo. O poder pastoral constitui o sujeito, porque governa a relação ética deste consigo próprio.

Dessa forma, no Cristianismo, o objeto sutil do cuidado pastoral não serão as necessidades de subsistência terrestre de todos e de cada um, como no Oriente pré-cristão: será o cuidado detalhado da subjetividade, isto é, da relação ética que cada indivíduo estabelece consigo mesmo, e da relação moral que o rebanho de fiéis estabelece com seus pastores. De um lado, o pastor orientará a conduta das ovelhas, quando cuidar da relação do sujeito consigo. De outro, o pastor vai conduzir o rebanho, à medida que cuidar da relação de todos com as autoridades religiosas.

Por isso, o capítulo 3 terá como objetivo evidenciar que o poder pastoral vai governar a relação ética do sujeito consigo mesmo, o que se exercerá na comunidade eclesial instituída entre os séculos I e III d. C.. A igreja primitiva será o lugar para desenvolver o poder pastoral, pois estabelecerá a conversão dos outros, como meta de poder principal, nas instituições do Cristianismo primitivo.

A ascese cristã primitiva e a técnica da confissão vão se desenvolver, com desdobramentos para a relação do sujeito consigo mesmo, a partir da vida monástica do século IV. Desde esse ponto, a ideia de governo dos outros emerge

com mais força, pois será o sujeito quem tiver a consciência dirigida por outrem e for obediente a outro, de forma submissa.

Assim, o objetivo do capítulo 4 defenderá que o poder pastoral consiste em governar a relação do sujeito consigo e a relação de todos com os pastores, na vida monástica do século IV, bem como no Cristianismo medieval, desde o século VI.

O argumento é que, no monasticismo cristão, o pastor (superior) cuidará da salvação espiritual do rebanho (grupo de monges), na medida em que conhecer as ovelhas (cada súdito a ser dirigido). A técnica utilizada será a direção de consciência, cujo objetivo principal é transformar a todos em indivíduos obedientes.

O poder pastoral institucionalizar-se-á no monasticismo cristão e herdará o duplo dispositivo do pastorado oriental: *omnes et singulatim*, o cuidado das necessidades do rebanho e o cuidado das necessidades de cada ovelha. Porém, na vida monástica, cuidar-se-á da relação de cada monge consigo mesmo, e, ao mesmo tempo, da relação de cada monge com o superior do mosteiro.

Já na instituição da pastoral cristã no século VI em diante, o governo das almas consistirá, para os pastores (bispos), em transformar os fiéis em rebanho obediente, como condição para conduzir a todos para a salvação espiritual. O recurso a ser utilizado será a separação hierárquica, realizada por Gregório Magno, entre a autoridade dirigente e os leigos dirigidos.

Desse modo, a importância desta investigação versará sobre o exame crítico de Foucault acerca do poder pastoral. Tratar-se-á de analisar como o sujeito ocidental é constituído pelo poder. Desde a análise tanto sobre o pastorado oriental, quanto sobre o pastorado cristão, apontaremos implicações para a política moderna e contemporânea, bem como efeitos de poder para a constituição do sujeito.

Aplicaremos o método foucaultiano, designado de arque-genealogia¹. Trata-se da análise que revela saberes pastorais e seus efeitos de poder para o sujeito e, também, traz à baila as técnicas pastorais de poder que constituem o sujeito.

¹ Por arqueologia, entende-se, comumente, a primeira fase do método foucaultiano, cujo objetivo foi descobrir as regras anônimas dos saberes modernos que produzem sujeitos: psiquiatria, psicanálise, psicologia, medicina. Já por genealogia, compreende-se, geralmente, a segunda fase do método, cujo objetivo foi fazer uma análise crítica das práticas ou técnicas de poder que constituem o sujeito: poder pastoral, economia política. Nesta pesquisa, *arché* remonta-se à análise teórica da origem de um conceito. *Arqueologia* filosófica é o caminho de análise que verifica, em períodos da história do saber humano, as camadas semânticas de um conceito – *o poder pastoral* – até determinar sua origem teórica e seu contexto epistêmico – *teologia, estatística*. *Genealogia* remete-se ao processo de gestação de um conceito. Genealogia filosófica é a análise crítica das práticas ou das técnicas de poder que produziram um conceito – *cuidado, objetivação do sujeito, confissão de si, direção de consciência* – e o mapeamento dos efeitos de poder para o sujeito.

2 O PODER PASTORAL NO PASTORADO ORIENTAL

Michel Senellart defende que Michel Foucault faz uma virada metodológica desde o curso *Sécurité, territoire, population* (1978) na maneira de projetar seus cursos no Collège de France. Os dois primeiros cinco anos, foram concebidos no sentido de desenvolver temas de um problema geral, de conectar os resultados das pesquisas com os desafios de lutas políticas e de não decepcionar os ouvintes. Essa concepção de cursos separa a pesquisa (tempo da biblioteca) da preparação do curso em manuscritos e do ensino (apresentação oral dos resultados da pesquisa)¹.

A partir de 1978, o professor muda a fabricação dos cursos, o que lhe permite não separar mais o tempo de pesquisa do tempo de ensino. A pesquisa traz à tona novos problemas durante o ensino. Por exemplo, a categoria de governo, identificada no exame do conceito de *população* nos mercantilistas e fisiocratas, leva o autor a desenhar um novo caminho de investigação, que é fazer a história da governamentalidade².

Senellart destaca outro elemento peculiar à nova maneira de Foucault conceber suas aulas, que é a insistência em não demonstrar sua posição particular. Isto é, há um “[...] apagamento da voz própria do professor por trás dos textos lidos e comentados”³. Essa postura de anonimato da própria voz é uma opção discursiva do autor francês, já presente no curso de 1978.

Esther Díaz acentua que outra razão da omissão de opinião ser tomada como postura analítica, na obra foucaultiana, é que Foucault considera “[...] imoral falar em nome dos outros”⁴. A função do filósofo não é dar instruções para a conduta alheia. O papel do filósofo é fabricar teorias que sejam utilizadas como uma “caixa de ferramentas”⁵, à qual se recorre para compreender de que modo somos constituídos e imaginar caminhos de como podemos nos constituir de outro modo.

Posto que Foucault utiliza-se do recurso à omissão, a teoria filosófica torna-se um instrumento para repensar as técnicas que nos constituem como sujeitos e pensar novas formas de constituição da nossa subjetividade. Não é o indivíduo que está para a

¹ SENELLART, Michel. O cachalote e o lagostim. Reflexão sobre a redação dos Cursos no Collège de France. In: ARTIÈRES, Philippe et al. (Org.). **Michel Foucault**. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

² Ibid.

³ Ibid., p. 128.

⁴ DÍAZ, Esther. **A filosofia de Michel Foucault**. Tradução de Cesar Candioto. São Paulo: Ed. Unesp, 2012. p. 192.

⁵ Ibid., p. 192.

teoria. É a teoria que está para o indivíduo. Assim, o pensamento foucaultiano é uma filosofia que aposta no poder do leitor de exercitar sua própria experiência filosófica.

Na entrevista *O Filósofo Mascarado*⁶, publicada em 6 de abril de 1980, Foucault justifica o seu anonimato, não somente para esta entrevista específica, e também como característica de seu pensamento filosófico, sobretudo, desde 1978.

- Mas, então, o que fez você se entrincheirar por detrás do anonimato?

Se escolhi o anonimato, não é então para criticar esse ou aquele, coisa que nunca faço. É uma maneira de me dirigir mais diretamente ao eventual leitor, o único personagem que me interessa aqui: 'Já que você não sabe quem eu sou, você não terá a tentação de procurar os motivos pelos quais digo o que você lê; permita-se dizer a você mesmo simplesmente: é verdadeiro, é falso. Gosto disso ou não gosto daquilo. Um ponto, é tudo.'

- Mas o público não espera da crítica que ela forneça apreciações precisas sobre o valor de uma obra?

- Não sei se o público espera ou não que o crítico julgue as obras e os autores. Os juízes já estavam lá, antes que ele tivesse podido dizer do que precisava. Não posso me impedir de pensar em uma crítica que não procuraria julgar, mas procuraria fazer existir uma obra, um livro, uma frase, uma ideia; [...] ela multiplicaria não os julgamentos, mas os sinais de existência; ela os provocaria, os tiraria de seu sono. Às vezes, ela os inventaria? Tanto melhor, tanto melhor. A crítica por sentença me faz dormir. Eu adoraria uma crítica por lampejos imaginativos. Ela não seria soberana, nem vestida de vermelho. Ela traria a fulguração das tempestades possíveis⁷. (grifo do autor).

Notamos que aparecem dois motivos que explicam a omissão da opinião particular do pensador sobre os textos de outros autores que ele analisa. O primeiro é a responsabilidade que o leitor tem de apreciar criticamente os escritos foucaultianos. O segundo consiste em que a função da crítica foucaultiana não é julgar os autores analisados pelo filósofo, e sim despertar o leitor do sono acrítico acerca das práticas que constituem a sociedade ocidental.

Outro elemento que justifica a atitude anônima do autor francês refere-se à resistência de Foucault às inúmeras investidas epistêmicas de capturá-lo em definições reducionistas da sua forma de vida. Na entrevista de 22 de maio de 1981, traduzida em 1984, o autor deixa claro o motivo de resistir às tentativas que buscam defini-lo, a partir de etiquetas, ou capturá-lo em conceitos.

⁶ Entrevista concedida ao jornal francês *Le monde* e que se intitulou de *Filósofo mascarado*, porque Michel Foucault “[...] estando o cenário intelectual sob o domínio da mídia, as estrelas prevalecendo sobre as ideias e o pensamento como tal não sendo mais reconhecido, o que se diz conta menos do que a personalidade daquele que fala. É preciso então, para romper com esses efeitos perversos e tentar fazer uma palavra que não possa ser banalizada em função do nome de quem ela procede, decidir-se a entrar no anonimato.” FOUCAULT, Michel. **Arqueologia das ciências e histórias dos sistemas de pensamento**. Organização, seleção de textos e revisão técnicas Manoel Barros da Motta. Tradução de Elisa Monteiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. p. 314.

⁷ *Ibid.*, p. 317.

- *Que coerência existe entre as diferentes formas de luta política nas quais o senhor se engajou?*

- Diria que, em última instância, não faço nenhum esforço para desenvolver a menor forma de coerência. A coerência é a da minha vida. Lutei em diferentes domínios, é exato. São fragmentos autobiográficos. Conheci algumas experiências com os hospitais psiquiátricos, com a polícia e no terreno da sexualidade. Tentei lutar em todas essas situações, mas não me ponho em evidência como o combatente universal contra os sofrimentos da humanidade em todas as suas relações. Desejo guardar minha liberdade *vis-à-vis* das formas de luta nas quais me engajei. Gostaria de afirmar que a coerência é de natureza estratégica. Se eu luto por tal questão ou por tal outra, eu o faço porque, de fato, essa luta é importante para mim, em minha subjetividade. Mas, afora essas escolhas delimitadas a partir de uma experiência subjetiva, pode-se desaguar sobre outros aspectos, de modo a desenvolver uma verdadeira coerência, quer dizer, um esquema racional ou um ponto de partida não estando fundamentado sobre uma teoria geral do homem.

- *Foucault como anarquista libertário?*

- É o que o senhor desejaria. Não, não me identifico com os anarquistas libertários, porque existe uma certa filosofia libertária que crê nas necessidades fundamentais do homem. Eu não tenho vontade, eu, sobretudo, recuso-me a ser identificado, ser localizado pelo poder...⁸. (grifo do autor).

Tendo presente que ser um filósofo mascarado é também não se deixar localizar pelo poder, outra tentativa de etiquetar Michel Foucault é a tendência a identificá-lo como teórico estruturalista⁹.

Na entrevista em 12 de abril de 1967 a um jornal da Tunísia, o autor esclarece o lugar do estruturalismo em sua obra e tem uma relação de proximidade e distanciamento: “De distância, já que falo dele em vez de praticá-lo diretamente, e de reduplicação, já que não quero falar dele sem falar sua linguagem”¹⁰. Contudo, em duas entrevistas, a de 1977 e a de 1983, Foucault declara-se não-estruturalista.

Desse modo, destaca Judith Revel que o autor francês nega-se a deixar-se capturar pela pergunta sobre “[...] sua identidade no grande jogo das semelhanças de família e de parentescos imaginários do pensamento filosófico”¹¹.

⁸ FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos**. Organização, seleção de textos e revisão técnicas Manoel Barros da Motta. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. v. 1: Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria, psicanálise, p. 343-344.

⁹ Michel Foucault entende que existem dois tipos de estruturalismo. O estruturalismo como método de análise que funda ciências – a linguística –, renova outras – a história das religiões – e desenvolve disciplinas – a etnologia e a sociologia. O objeto é um conjunto de relações que regem elementos específico ou condutas. E há o estruturalismo como escolha de teóricos não especialistas que entendem seu trabalho como diagnóstico do presente. Esse estruturalismo é uma postura intelectual de autores que perderam o interesse metafísico por falar a respeito de coisas eternas e preocuparam-se em falar sobre o que se passa na atualidade. FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos**. Organização, seleção de textos e revisão técnicas Manoel Barros da Motta. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. v. 2: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento.

¹⁰ *Ibid.*, v. 2: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento, p. 62.

¹¹ REVEL, Judith. Os “grandes ausentes”: uma bibliografia pelo vazio. In: ARTIÈRES, Philippe et al. (Org.). **Michel Foucault**. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense, 2014. p. 104.

Certamente, quando Foucault escapa das definições impostas por outros – entrevistadores, teóricos, alunos, jornalistas –, ele resiste a uma determinada forma de exercício do poder, inerente às análises de sua obra e de sua personalidade. Trata-se da tendência de o saber epistêmico ser exercido como poder que objetiva o sujeito, através de definições reducionistas.

Tendo em vista esse panorama sobre a forma de vida e a posição metodológica do autor no curso de 1978, o percurso deste capítulo coincide com a perspectiva foucaultiana de fazer uma filosofia da história crítica de nós mesmos. Trata-se de investigar como somos constituídos pelo poder que pode nos capturar no conceito.

Se, para Foucault, é crucial analisar a relação do sujeito com as formas de poder que o constituem, este capítulo 2 vai propor que o poder pastoral exerce uma função paradoxal sobre o sujeito, no Oriente pré-cristão. O argumento é que o pastor cuida das necessidades dos outros, à medida que conduz a todos e a cada um para um bem ou para um objetivo de governo.

2.1 O Governo como Ponto de Partida para Analisar o Poder Pastoral

O *governo* é o ponto de partida de Foucault para analisar o poder pastoral. Primeiro, a ideia de governo aparece pela primeira vez no curso de 1978, quando o professor analisa o século XVI. O objetivo desse curso é compreender a relação de poder do Estado sobre a população, a partir de uma arque-genealogia do governo. Segundo, a arque-genealogia do governo remete a como o poder se opera nos povos do Oriente Antigo: Egípcios, Assírios, Mesopotâmicos e Hebreus. Este modelo de poder atrelado ao governo, Foucault designará de poder pastoral.

Nas pesquisas de Foucault, outra questão importante e que está atrelada ao poder pastoral é a categoria de cuidado. O cuidado foi examinado com ênfases distintas, em cursos que abordam o conceito de *governo*, seja ligado à política moderna, seja atrelado às religiões, seja articulado com a filosofia greco-romana.

Em *Sécurité, territoire, population* (1977-1978) e em *Du gouvernement des vivants* (1979-1980), o enfoque do cuidado é governar os outros. Ou seja, cuidar dos outros é a arte de dirigir condutas para um fim de poder. A partir de *L'Herméneutique du sujet* (1981-1982) e de cursos posteriores, o cuidado aparece com outra ênfase, isto é, como

cuidado de si. É uma categoria ética que corresponde à noção de *governo de si*, a qual representa a capacidade de a pessoa ser regente da própria vida.

A título de ilustração, a autora Muchail¹² esclarece que, no curso de 1982, Foucault distingue quatro momentos do *cuidado de si*: a) a origem filosófica em Platão; b) a cultura de si na filosofia helenística; c) a má interpretação de historiadores clássicos da filosofia; e d) a substituição do cuidado de si pelo conhecimento do sujeito substância, do *Cogito ergo sum*, de René Descartes.

Mas o que interessa, no momento, é a análise da categoria central de *governo pastoral*, que já aparece desde a *Aula de 1º de fevereiro de 1978*. Uma tese forte desse curso sobre o poder-governo é que “[...] só se governam indivíduos e coletividades”¹³. Essa posição teórica de Foucault é o problema que direciona sua análise da governamentalidade.

Alfredo Veiga-Neto propõe, no artigo *Coisas do governo...*, uma distinção luminosa entre *governamentalidade* e *governo*. A palavra *governo*, nos textos foucaultianos, pode ter duas ocorrências. A primeira designa: “[...] *instância governamental, administrativa, central*”¹⁴. Neste caso, governo é uma instituição que pratica a gestão política, a exemplo do Estado.

A segunda denomina: “[...] *ação de governar*”¹⁵. Nesta ocorrência, *governo* (*gouverne* em francês) é empregado por Foucault no sentido original de

¹² O momento platônico é onde consta a origem filosófica do cuidado de si (*epimeleôu heautoû*) que sustenta o conhecimento de si (*gnôthi seautón*), em *Alcebíades*. O momento da cultura de si é o das Escolas epicurista e estoica. Trata-se de estar atento à própria casa, a partir de atos de conhecimento, como examinar-se, recolher-se em si próprio, converter-se a si mesmo. E a partir de atitudes consigo mesmo, como ter relações de autodomínio, isto é, ser mestre de si mesmo, e de prazer consigo próprio, ou seja, estar satisfeito consigo. O momento de desprestígio moral do cuidado de si adveio de uma tradição de historiadores clássicos da filosofia (Émile Bréhier, Pierre Aubenque, Festugière) que interpretaram as expressões morais do momento helenístico como conduta egoísta e individual. Essa visão negativa foi contestada no século XX por Louis Robert, Paul Veyne, Pierre Hadot e Michel Foucault. Esses dois últimos recuperam o sentido positivo do cuidado de si. Cuidar de si supõe uma concepção de filosofia atrelada à concepção de sujeito. Filosofia é uma prática de vida que altera o sujeito. O sujeito é aquele que é transformado pela prática de vida. E o momento cartesiano que desprestigia moralmente o cuidado de si, pois substitui o sujeito (construído) do cuidado de si pelo sujeito (substância) do conhecimento. MUCHAIL, Salma Tannus. **Foucault, mestre do cuidado**: textos sobre A hermenêutica do sujeito. São Paulo: Loyola, 2011.

¹³ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 164.

¹⁴ VEIGA-NETO, Alfredo. *Coisas de governo...* In: RAGO, Margareth; ORLANDI, Luiz B. Lacerda; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). **Imagens de Foucault e Deleuze**: ressonâncias nietzschianas. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p. 20.

¹⁵ *Ibid.*, p. 20.

“*gouvernement*”¹⁶. Este termo equivale à ação de dirigir alguém, o que supõe um indivíduo que conduz e um sujeito, isto é, aquele que sofre a condução de outro.

Posto isso, Veiga-Neto sugere que, quando Foucault utiliza *governar* na segunda ocorrência, de técnicas ou práticas de condução, o entendimento da palavra governamentalidade seja: “[...] práticas de governo/*gouvernement*”¹⁷. Governo designa o sentido preciso de governamentalidade, que é a ação de dirigir outra ação, o comportamento ou a conduta de outrem.

Foucault chega ao problema do poder pastoral, a partir de duas perguntas metodológicas. Por que estudar a governamentalidade? A resposta é: “[...] para abordar o problema do Estado e da população”¹⁸. O filósofo busca entender a relação de poder do Estado com a população, no século XVI, como arte de governo visada pelos mercantilistas, no século XVII, e pelos fisiocratas.

A segunda pergunta é: por que abordar o Estado e a população pelo viés da governamentalidade? A resposta é: porque o método genealógico exige substituir o “institucional-centrismo”¹⁹ pela “tecnologia de poder”²⁰. Ou seja, fazer a genealogia do governo é descobrir a racionalidade de poder exercida pelo Estado. Isso implica mapear as estratégias e táticas da tecnologia de poder exercidas pela instituição estatal. E acarreta tanto a recusa do objeto dado pela instituição, quanto traz à tona o objeto escondido: os dispositivos de controle constitutivos do poder-governo²¹.

A história do governo comporta noções gerais de governamentalidade que definem o percurso analítico da genealogia do governo. Esse trajeto delinea a governamentalidade como forma de poder que se exerce por meio de técnicas de governo da população.

A primeira definição, em Foucault ²², é que a governamentalidade corresponde ao conjunto de técnicas, de saberes, de cálculos e de táticas. Este conjunto permite exercer o poder de governar a população, através do saber da economia política e da tecnologia dos dispositivos de segurança. A segunda é que

¹⁶ VEIGA-NETO, Alfredo. Coisas de governo... In: RAGO, Margareth; ORLANDI, Luiz B. Lacerda; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p. 17.

¹⁷ *Ibid.*, p. 23.

¹⁸ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 156.

¹⁹ *Ibid.*, p. 157.

²⁰ *Ibid.*, p. 157.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

a governamentalidade é a tendência de o poder governamental predominar sobre todos os outros – soberania, disciplina – com base no desenvolvimento de aparelhos específicos de governo e de saberes.

Por fim, conforme Foucault²³, a governamentalidade equivale ao processo de governamentalização do Estado (sociedade controlada pelos dispositivos de segurança). Esse modelo estatal é posterior ao Estado de justiça (sociedade de leis consuetudinárias e escritas), do período medieval, e ao Estado administrativo (sociedade de regulamentos e de disciplinas) nos séculos XV e XVI.

Castro²⁴ considera que Foucault atém-se à noção de governamentalidade como um conjunto de estratégias de poder, cujo objeto de governo é a população. A forma de saber é a economia política. E a técnica de controle são os dispositivos de segurança.

A partir daí, Foucault incumbe-se de selecionar uma literatura que vai das fontes clássicas da cultura grega, da cultura pré-cristã, às fontes primeiras do Cristianismo. O novo objetivo de pesquisa é fazer a genealogia da governamentalidade, isto é, das práticas de condução²⁵.

O autor busca, através da literatura antiga dos gregos, das sociedades orientais (Egípcios, Babilônicos, Assírios, Hebreus) e dos cristãos, fazer uma análise mais completa do conceito de *governo*. Nesse trajeto, encontra uma forma de poder que é o governo dos outros, o qual se exerce como condução de condutas para um fim determinado. Descobre, pois, o poder pastoral.

A *Aula de 1º de fevereiro de 1978* mostra que é no século XVI que o conceito de governo começou a ser tematizado e discutido na filosofia política. É quando o pensamento moderno formula a questão central de como exercer o poder-governo na sociedade. Foucault percebeu que, nessa época, a prática do governo pode ser desmembrada em perguntas específicas, derivadas de múltiplas esferas sociais.

²³ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

²⁴ CASTRO, Edgardo. **Introdução a Foucault**. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

²⁵ Segundo Edgardo Castro, as primeiras definições da governamentalidade encontram-se em autores da razão de Estado (Maquiavel, Guillaume de La Perrière, François de La Mothe Le Vayer, Giovanni Botero, Giovanni Antonio Palazzo, G. Naudé, B. Chemnitz, Richelieu, Mazarin). Consta em teóricos do mercantilismo do século XV-XVIII na França, Inglaterra, Espanha, Portugal, em teóricos da fisiocracia (François Quesnay), em teóricos do cameralismo do século XVII-XVIII na Alemanha, em teóricos da polícia do século XVI-XVIII (Turquet de Mayerne, Hohenthal, Johann von Justi, Delamare, Guillaudé). E em teóricos do liberalismo (John Locke, David Hume, Adam Smith) e do neoliberalismo (Escola de Friburgo: W. Eucken, F. Bohm, A. Muller-Armack, F. von Hayek; e Escola de Chicago: F. von Hayek, Milton Friedman, L. H. E. von Mises). O tema geral dessa literatura, em diferentes períodos, é mostrar que o poder se exerce em forma de economia, como um conjunto de ações sobre ações dos outros. Ibid.

Como se governar, como ser governado, como governar os outros, por quem devemos aceitar ser governados, como fazer para ser o melhor governador possível?²⁶

Por exemplo, o regresso à filosofia estoica, neste período, desdobra a pergunta de fundo em outra bem específica: “como governar a si mesmo?”²⁷. A pastoral católica e a protestante desenrolam a mesma questão geral em outra mais particular, que é como governar as condutas e as almas. A pedagogia estende o problema genérico a outro que lhe é peculiar, como governar os filhos. E, finalmente, a política representa a problemática do exercício do governo na questão de como governar os Estados²⁸.

Certamente, essas perguntas específicas constituem problemas de pesquisa para o professor, os quais dão origem a cursos extensos no Collège de France²⁹. Mas o problema do governo pastoral (governo dos outros) será introduzido no curso de 1978 em cinco aulas³⁰ e aprofundado no curso de 1980, correlacionado a outro problema de pesquisa: a relação do sujeito com a verdade.

Foucault³¹ percebeu que, antes do uso no pensamento político do século XVI, a palavra *governar* era utilizada para designar vários significados morais. No sentido clássico, governar era conduzir espiritualmente as almas. Outro sentido moral da palavra *governo* equivalia a tipos de relação entre indivíduos. Por exemplo, a relação de mando e chefia, de exercer controle sobre alguém.

Conforme a visão foucaultiana, no pensamento político do século XVI ao XVIII, há uma literatura que trata da ideia de governo, mas que toma posição contra *O Príncipe*, de

²⁶ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 118.

²⁷ Ibid., p. 118.

²⁸ Ibid.

²⁹ O avanço da pesquisa em torno da palavra *governo*, nos cursos de ética (*A Hermenêutica do Sujeito*, a *Coragem da Verdade*, o segundo e o terceiro volumes da *História da Sexualidade*), faz o pensador francês conferir um outro sentido para a noção de governo. Governar não é somente exercer a ação sobre ações possíveis (poder pastoral e governo da economia), mas é a possibilidade de reagir ao governo dos outros, ou seja, é uma resistência denominada como governo de si. Isso sugere que a obra de Michel Foucault permite encontrar no pensamento ético uma forma de poder que resista ao governo dos outros. Muitos autores (as) defendem essa posição, como Salma Tannus Muchail (em *Foucault, Mestre do Cuidado*), Esther Díaz (em *A Filosofia de Michel Foucault*), Castor Bartolomé Ruiz (em *La ética como Alternativa Política a los Dispositivos de Control*, de 2005, e *La Práctica Ética y la Constitución del Sujeto*, de 2003), César Candiotti (em *Ética e Política em Michel Foucault*, 2010, e *Foucault: Ética e Governo*), Sílvio Gallo (em *Biopolítica e Subjetividade: Resistência?* de 2017).

³⁰ Começa na *Aula de 1º de fevereiro*, continua nas aulas de *8 de fevereiro*, *15 de fevereiro*, *22 de fevereiro*, *1º de março* e na *8 de março* de 1978. Essas aulas versam sobre a pastoral cristã e como esta instituição é justificada em textos da literatura patrística.

³¹ Ibid.

Nicolau Maquiavel. Há uma literatura *antimaquiaveliana* implícita e explícita, na qual está Guillaume de La Perrière, em *O espelho político* (1555), que representa de forma negativa e invertida³² a concepção maquiaveliana de governo político.

Para Foucault, La Perrière contrapõe-se a Maquiavel, quando dá uma definição de governo político, a saber: “Governo é a correta disposição das coisas, das quais alguém se encarrega para conduzi-las a um fim adequado”³³.

Conforme Foucault, La Perrière julga que, em *O Príncipe*, a prática do governo se exerce sobre territórios e súditos. Em La Perrière, *a correta disposição das coisas* corresponde ao governo que age sobre a relação dos indivíduos com as coisas (as condições de subsistência)³⁴.

Segundo Foucault, La Perrière entende que, em Maquiavel, o *fim* é manter o principado, que significa fazer os súditos obedecerem ao soberano, através da lei. Já, para La Perrière, *o fim adequado* é aperfeiçoar os processos dirigidos, por meio de táticas³⁵.

Enfim, de acordo com Foucault, La Perrière entende que Maquiavel admite o uso da violência no governo. Mas, em La Perrière, quem governa deve agir com paciência (ausência de cólera), sabedoria (conhecer as coisas e os objetivos para alcançar) e diligência (dedicação aos governados)³⁶.

Castro realça que o tema do governo político está ligado às análises foucaultianas a respeito de uma forma de poder contrária ao poder soberano, a qual surge na Idade Clássica (séculos XIII-XVII), o biopoder³⁷ (séculos XVI-XVII).

³² Na *Aula de 1º de fevereiro de 1978*, Michel Foucault apresenta a posição contrária que interpreta negativamente a noção de governo político, em Maquiavel. Primeiro é a questão de que o príncipe tem uma relação de violência, tradicional ou de contrato com o seu principado, porque ele o recebeu por direito de herança, por aquisição ou por conquista. O príncipe não pertence ao principado e, por isso, a relação é frágil e será sempre ameaçada pelos inimigos do príncipe. Segundo, a finalidade do poder é manter, proteger e tornar forte a relação do príncipe com os súditos. Isso acarreta mapear os perigos e manipular as relações de força. Nesse sentido, governar é o príncipe possuir a habilidade de conservar o principado. FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

³³ Ibid., p. 127.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid.

³⁷ Nas conferências de 1974 no Rio de Janeiro, o termo biopoder aparece pela primeira vez nos escritos foucaultianos. É retomado no final do volume I de *História da sexualidade: a vontade de saber* (1976) e no final do curso *Em defesa da sociedade* (1975-1976). No curso de 1977-1978 (*Segurança, território, população*), o filósofo trabalha a ideia geral do biopoder, a partir da categoria de biopolítica. O biopoder é uma forma de o Estado moderno exercer o poder político como governo da população (biopolítica). CASTRO, Edgardo. **Introdução a Foucault**. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

A intuição foucaultiana, a partir dessas acepções de *governo*, permite ao pensador concluir que governar se exerce nas relações de poder. Não são territórios e instituições políticas que se governam, mas sim “[...] homens é que são governados”³⁸.

Nas aulas de 1978, Castro sublinha a ocorrência de uma travessia para os temas do governo e da governamentalidade. Foucault começa o curso abordando os problemas da população e do território, no século XVIII, e as teorias econômicas dos mercantilistas e fisiocratas. E, finalmente, ao tratar do conceito de *governo*, na *Aula de 8 de fevereiro de 1978*, o filósofo introduz “[...] o problema do poder pastoral no pensamento grego e nas práticas cristãs”³⁹.

Por outro lado, é na *Aula de 15 de fevereiro de 1978* que o professor tem maior clareza do alcance de sua pesquisa acerca do governo, pois explicita a necessidade de fazer-se a história do pastorado.

Gostaria simplesmente de observar que essa história do pastorado [...] parece-me que [...] nunca foi realmente feita. Fez-se a história das instituições eclesiásticas. Fez-se a história das doutrinas, das crenças, das representações religiosas. Fez-se também a história, procurou-se fazer a história das práticas religiosas reais, a saber: como, quando as pessoas se confessavam, comungavam, etc. Mas a história das técnicas empregadas, a história das reflexões sobre essas técnicas pastorais, a história do seu desenvolvimento, da sua aplicação, a história do seu aperfeiçoamento sucessivo, a história dos diferentes tipos de análise e de saber ligados ao exercício do pastorado, parece-me que isso nunca foi realmente feito⁴⁰.

Ainda que justifique a urgência de fazer a história do pastorado, a partir da análise de técnicas pastorais, Foucault⁴¹ considera sua pesquisa sobre o tema como *vaguíssimo esboço, trabalho em andamento*, ou mesmo *pistas possíveis*.

Foucault⁴² não faz uma história em sentido amplo, mas atém-se à origem filosófica do poder pastoral, quando analisa o cuidado, como principal técnica do pastorado oriental e do pastorado cristão. A novidade da pesquisa foucaultiana sobre o assunto é que o poder pastoral denota uma matriz de poder de governo das condutas. O que será entendido, no Cristianismo e na modernidade, como arte de governar indivíduos.

³⁸ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 164.

³⁹ CASTRO, Edgardo. **Introdução a Foucault**. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. p. 109.

⁴⁰ FOUCAULT, op. cit., p. 199.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid.

2.2 Os Gregos, a Política e sua Distinção do Poder Pastoral

Enquanto o modelo pastoral de poder organizará a vida política em sociedades antigas do Oriente, como veremos na próxima seção, no antigo Ocidente, a figura do pastor não representa a experiência política dos gregos.

Por outro lado, há exceções na literatura grega, como na *Ilíada* e na *Odisseia*, de Homero, em que aparece a metáfora do *pastor*, atribuída ao soberano político (Agamémnon). Foucault baseia-se nos estudos de Rüdiger Schmitt, nos quais a metáfora do pastor é só uma designação ritual para o governante “[...] que consiste em dirigir-se ao soberano chamando-o de ‘pastor dos povos’ [*poimén laôn*]”⁴³.

A metáfora do pastor consta, principalmente, em fragmentos pitagóricos, como ressalta o trecho abaixo:

[...] a etimologia tradicionalmente aceita pelos pitagóricos, que pretende que *nómos*, lei, venha de *nomes*, isto é, pastor. O pastor é aquele que faz a lei, na medida em que é ele que distribui o alimento, que dirige o rebanho, que indica a direção correta, que diz como as ovelhas devem cruzar para ter uma boa progenitura. Tudo isso, função do pastor, que dita a lei ao seu rebanho. Daí a denominação de Zeus como *Nómios*. Zeus é o deus-pastor, o deus que concede às ovelhas o alimento de que necessitam. O magistrado, para os pitagóricos, é antes de mais nada o *philántropos*, aquele que ama seus administrados, aquele que ama os homens que a ele estão submetidos, aquele que não é egoísta. O magistrado, por definição, é cheio de zelo e de solicitude, tal como o pastor⁴⁴. (grifo do autor).

Foucault⁴⁵ relata que há duas teses acerca do uso da metáfora pastoral na literatura grega em geral. A do alemão Gruppe, de que o modelo do pastor é quase inexistente nos gregos e, quando aparece, por exemplo, na tradição pitagórica, é porque recebeu influência oriental (hebraica). E a tese de Delatte, de que o modelo político do pastor é comum na linguagem política da Grécia clássica. Todavia, essa hipótese, para Foucault, transparece não ter nenhum fundamento preciso.

Outra fonte que parece concordar com a segunda tese são os fragmentos de Isócrates. Trata-se de uma série de atribuições do magistrado com relação à educação de jovens:

Ele deve cuidar dos jovens, deve vigiá-los sem cessar, deve zelar não apenas por sua educação mas também por sua alimentação, pela maneira

⁴³ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 182.

⁴⁴ Ibid., p. 183.

⁴⁵ Ibid.

como se comportam, pela maneira como se desenvolvem, até mesmo pela maneira como se casam⁴⁶.

Mesmo que o magistrado tenha o dever de cuidar da juventude, não há referência à metáfora do pastor em Isócrates. Ou seja, a aplicação da metáfora do pastor é rara, o que dá a entender que Foucault alinha-se à primeira tese.

Na interpretação foucaultiana, o que dirige a vida política dos gregos é a lei e a persuasão, isto é, as “[...] injunções da cidade”⁴⁷ e a “[...] retórica dos homens”⁴⁸. O exercício do poder político, na Grécia antiga, baseia-se no respeito à lei e no convencimento pela palavra, e não na obediência a um chefe.

Há a esfera do respeito às leis, respeito às decisões da assembleia, respeito às sentenças dos magistrados, enfim, respeito às ordens que se dirigem, ou a todos da mesma maneira, ou a alguém em particular, mas em nome de todos. Vocês têm essa zona do respeito e têm a zona [...] digamos que das ações e dos efeitos insidiosos: é o conjunto dos procedimentos pelos quais os homens se deixam levar, persuadir, seduzir por outra pessoa. São os procedimentos pelos quais o orador, por exemplo, convencerá seu auditório, o médico persuadirá seu paciente a seguir este ou aquele tratamento, o filósofo persuadirá aquele que o consulta a fazer esta ou aquela coisa para alcançar a verdade, o domínio de si, etc⁴⁹.

Jaeger⁵⁰ esclarece que, na antiguidade grega, o exercício do poder político remonta-se a modalidades distintas, a saber, a monárquica, a oligárquica, a democrática.

Conforme Jaeger⁵¹, a forma política da monarquia, do século X ao VII (900-600 a. C.), é o sistema de governo por um rei (*basileu*), auxiliado por um conselho de nobres, formado, normalmente, de membros da própria família real. Nessa forma política, segundo Foucault, a ação do chefe político é “[...] a arte de prescrever, a arte de comandar”⁵².

Bartolomé Ruiz faz uma acepção elucidativa entre a ideia de governar os outros, exercida pela figura do pastor, e a noção de reinar sobre os outros, exercida no marco da soberania política do rei grego.

⁴⁶ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 185.

⁴⁷ Ibid., p. 229.

⁴⁸ Ibid., p. 229.

⁴⁹ Ibid., p. 230.

⁵⁰ JAEGER, Werner Wilhelm. **Paideia**: a formação do homem grego. Tradução de Artur M. Parreira. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

⁵¹ Ibid.

⁵² FOUCAULT, op. cit., p. 188.

Governar não é a mesma coisa que reinar. Ao reinar comanda-se de forma impositiva e prescreve-se a lei de modo obrigatório. Governar não é ser soberano, nem ser um feitor, um juiz, um patrão, um presidente, etc. Governar é guiar a conduta dos outros, com seu consentimento. No governo há uma aceitação, implícita ou explícita, das diretrizes orientadoras da conduta. Governar não é impor, mas propor⁵³.

Uma vez que o soberano comanda impondo a lei aos súditos, a arte de reinar é dar ordens, o que não segue o modelo de governo do pastor, e sim o modelo do tecelão. “O homem político é um tecelão”⁵⁴. A tecelagem corresponde à ação de o chefe político apaziguar os conflitos na cidade e assegurar a unidade, aplicando leis.

Jaeger salienta que, no período do século VII ao VI, Sólon (638-558 a. C.) cria um sistema de leis para a cidade grega de Atenas, baseado na “[...] exigência de um direito igualitário”⁵⁵. Por isso, os gregos não precisam de um rei-pastor, já que possuem o Estado jurídico. A vida política é regida por um conjunto de leis que deixa a cidade forte e lhe garante sua existência, sem a intervenção direta de um líder⁵⁶.

Ademais, o modelo político grego da tecelagem consiste em saber integrar as partes do todo, os membros da cidade, através da prescrição de leis. Essa arte de comandar a cidade implica que o poder político, na sociedade grega, opera no âmbito da soberania dos sujeitos. Para Bartolomé Ruiz, esse marco jurídico-político constitui-se de “[...] princípios formais do exercício do poder e de sua legitimação”⁵⁷.

De acordo com Foucault⁵⁸, o exercício do poder, entre os gregos e romanos, tinha contornos de soberania: a) o bem-fazer; b) a onipotência; c) a riqueza; e d) o triunfo sobre os inimigos, através da violência que os derrotava e os reduzia à condição de escravos. O poder soberano pode até usar da violência para expressar a superioridade do líder político sobre os seus súditos.

Quando comenta Sófocles, no trecho de *Édipo rei* que aparece em *Antígona*, Foucault enfatiza que, entre os gregos, o objeto de condução ou de governo não são

⁵³ BARTOLOMÉ RUIZ, Castor M. M. O poder pastoral, as artes de governo e o estado moderno. **Cadernos IHU Ideias**, São Leopoldo, ano 14, v. 14, n. 241, p. 6, 2016.

⁵⁴ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 193.

⁵⁵ JAEGER, Werner Wilhelm. **Paideia**: a formação do homem grego. Tradução de Artur M. Parreira. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2018. p. 136.

⁵⁶ FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos**. Organização, seleção de textos e revisão técnicas Manoel Barros da Motta. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. v. 4: Estratégia, poder-saber.

⁵⁷ BARTOLOMÉ RUIZ, op. cit., p. 10.

⁵⁸ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

peças, como se verá no modelo oriental do rei-pastor, e sim a cidade. O poder político é exercido sobre o território, como mostra o trecho seguinte:

“Meu rei, eu te disse e de novo te digo, / darei prova de loucura e de tolice, / se abandonasse a ti / que, quando meu país penava na tempestade, / foste o bom vento que o guiou. Ah! Novamente, / se tu podes, leva-nos hoje a bom porto”⁵⁹.

Se a cidade é o objeto de governo, o dever do chefe político é tomar decisões em vista do interesse de todos. Essa obrigação era gloriosa, porque qualquer ato heroico do líder, por exemplo, em uma guerra, era compensado com a imortalidade da própria fama⁶⁰.

Para Jaeger⁶¹, outra modalidade de exercer a política grega é a oligarquia (século VI a. C.). Trata-se do governo realizado por um grupo de pessoas ricas (por exemplo: proprietários de terras). Ainda acentua que os nobres administravam sem leis escritas e, na maioria das vezes, as decisões beneficiavam somente a classe dirigente.

Por fim, segundo Jaeger⁶², o modelo democrático de poder político, criado em Atenas (500-338 a. C.), foi uma alternativa ao modelo oligárquico. O sistema democrático residia nas decisões tomadas em assembleia, constituída de membros adultos e considerados cidadãos livres, isto é, nascidos em Atenas e não-escravos.

Jaeger sublinha que havia uma oposição dos cidadãos livres à oligarquia dos nobres, pois a nobreza agia com “[...] abuso político da magistratura”⁶³, o que “[...] levou o povo a exigir leis escritas”⁶⁴. A democracia grega nasce com base no ideal da *dike*⁶⁵, que, no antigo sistema jurídico da Grécia, “[...] equivale aproximadamente a dar a cada um o que lhe é devido”⁶⁶. Mas é o direito normativo que se desenvolve na democracia ateniense, com a ideia de que todos possuem deveres e que cada um pode exigí-los.

⁵⁹ SÓFOCLES, p. 122 apud FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 178.

⁶⁰ FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos**. Organização, seleção de textos e revisão técnicas Manoel Barros da Motta. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. v. 4: Estratégia, poder-saber.

⁶¹ JAEGER, Werner Wilhelm. **Paideia**: a formação do homem grego. Tradução de Artur M. Parreira. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

⁶² Ibid.

⁶³ Ibid., p. 134.

⁶⁴ Ibid., p. 134.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Ibid., p. 134.

O pilar desse direito democrático, para Jaeger, é o princípio da *isonomia*⁶⁷, isto é, o direito de cada membro da cidade de “[...] participar na existência comum”⁶⁸. E a existência comum concerne a que todos devem realizar a virtude que lhes cabe na vida comunitária, que é praticar a justiça.

A justiça consiste em que os habitantes devem obedecer às leis que regem a cidade⁶⁹. A democracia ateniense reside na “[...] exigência de todos os indivíduos participarem ativamente no Estado e na vida pública e adquirirem consciência dos seus deveres cívicos”⁷⁰. Essa participação realiza-se através da virtude política, que é a livre sujeição de todos, sem distinção de classe, à lei escrita.

Dessa forma, a metáfora do pastor não constitui a vida política dos gregos, pois a submissão grega é respeitar a autoridade da lei e não obedecer ao governo direto de um líder específico. Assim, o súdito grego dirige-se pela lei prescrita para todos. O súdito oriental vai ser dirigido pelo pastor.

Todavia, a figura do pastor aparece nos textos de Platão (427-347 a. C.), no *Crítias*, na *República*, nas *Leis* e no *Político*. Foucault entende, porém, que a metáfora do pastor não define o exercício do poder político nos escritos platônicos⁷¹.

Segundo Foucault⁷², no *Crítias*, o pastor designa o poder dos deuses gregos que guiou, alimentou e instruiu a humanidade nos primeiros tempos felizes da existência humana. No livro X das *Leis*, o magistrado é um pastor subordinado ao soberano do Estado, porque tem a função de auxiliar o governante da *pólis*, em tempos de desordem. E, no livro I da *República*, Foucault lembra que a definição pitagórica de pastor equivale à do magistrado-pastor, que se ocupa com o rebanho e não apenas consigo próprio.

Já, no *Político*, o que vai ser debatido é a natureza do poder político, em oposição ao modelo de poder pastoral. O rei da cidade grega não é pastor de rebanho, e sim o próprio governante capaz de governar a si próprio e de governar a cidade. Quando comenta o diálogo platônico, Foucault⁷³ defende que, no modelo

⁶⁷ JAEGER, Werner Wilhelm. **Paideia**: a formação do homem grego. Tradução de Artur M. Parreira. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

⁶⁸ Ibid., p. 146.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibid., p. 145.

⁷¹ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

⁷² Ibid.

⁷³ Ibid.

pastoral de poder, o pastor é um só e exerce várias funções. O pastor é aquele que cuida da subsistência das pessoas, o que consta na passagem seguinte:

Deve garantir a alimentação do rebanho. Deve cuidar das ovelhas mais jovens. Deve tratar das que estão doentes ou feridas. Deve conduzi-las pelos caminhos dando-lhes ordens ou eventualmente tocando música. Deve arranjar as uniões para que as ovelhas mais vigorosas e mais fecundas deem os melhores cordeiros⁷⁴.

Para Foucault⁷⁵, se o pastor representasse o modelo político dos gregos, não existiriam outros líderes que exercessem essas funções, a não ser o pastor. Contudo, na cidade platônica, existem vários profissionais que exercem funções de pastor: o agricultor e o padeiro que produzem e fornecem o alimento para o povo; o médico que trata e cura os doentes; o professor de ginástica que cuida da saúde e do vigor físico da juventude; o pedagogo que cuida da educação das crianças.

A tese foucaultiana⁷⁶ é que nenhum desses encargos é função política exercida pelos cidadãos que decidem o destino da *pólis*. Em Platão, o que vai definir o exercício do poder político é o modelo educacional da tecelagem. A educação dos cidadãos constitui a vida política, forma líderes para comandar a si mesmos e a cidade.

De acordo com Jaeger⁷⁷, já que a democracia estava em crise, Platão reflete sobre como deveria ser a vida política na cidade. Para Foucault, o filósofo ateniense opõe o pastor ao homem político. No mito de *O Político*, o título de pastor atribui-se à divindade em pessoa que conduzia a humanidade no tempo de felicidade plena.

Segundo Foucault⁷⁸, como é a divindade que preside, a humanidade não precisa de política. A política começa quando termina essa ordem divina e inicia a desordem humana deste mundo. A divindade retira-se e os seres humanos inventam a política. Necessitam de chefes políticos, para comandar a cidade. Mas esses líderes não são pastores, porque não estão acima do povo, como é o caso dos deuses gregos.

⁷⁴ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 190.

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ JAEGER, Werner Wilhelm. **Paideia**: a formação do homem grego. Tradução de Artur M. Parreira. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

⁷⁸ FOUCAULT, op. cit.

Com efeito, a política, em Platão, vai se caracterizar como arte da tecelagem. Desse modo, conforme Foucault⁷⁹, desenvolve-se com o auxílio de atividades preparatórias:

A lã precisa ser tosquiada, o fio precisa ser trançado, o cardador tem de passar por lá para que o tecelão possa trabalhar. Da mesma maneira, para ajudar o homem político vai ser necessária toda uma série de artes adjuvantes. Fazer a guerra, pronunciar boas sentenças nos tribunais, também persuadir as assembleias pela arte da retórica, tudo isso não é propriamente política, mas é condição para o exercício dela⁸⁰.

O exercício do poder político requer uma formação propedêutica em ofícios que sirvam de auxílio para comandar a cidade. Essa preparação integra a educação do homem político.

Hadot reputa a Platão a ideia de “[...] mudar a vida política pela educação filosófica dos homens influentes na cidade”⁸¹. Hadot reitera que a intenção do filósofo é defender um saber filosófico, baseado em um método racional e no “[...] amor do bem e da transformação interior do homem”⁸². Platão advoga uma educação que faça coincidir o homem político com o governante da cidade, que é aquele que busca conhecer o bem e é transformado por esse conhecimento.

Assim, a ideia de educação como tecelagem do homem político consiste na tese de que o bom governo da cidade depende da formação do governante, voltada para o bem. Nesse caso, o modelo do pastor inexistente na sociedade grega, uma vez que o poder político, em Platão, legitima-se pela educação do homem político, e não no poder divino, como veremos no mundo oriental.

A consequência do bom governo da cidade ideal de Platão, segundo Foucault, é a unidade das pessoas “[...] numa comunidade que se baseia na concórdia e na amizade”⁸³. O poder político, em Platão, consiste em garantir, através da submissão dos sujeitos às leis, a ordem entre as classes sociais, escravos, guerreiros, homens livres, rei filósofo.

⁷⁹ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

⁸⁰ PLATÃO, p. 415 apud FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 194.

⁸¹ HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?**. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2016. p. 93.

⁸² Ibid., p. 94

⁸³ PLATÃO, p. 438 apud FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 194.

Essa ordem da *polis* só pode ser garantida, conforme Jaeger, se o “[...] chefe político conhecer o uno no múltiplo”⁸⁴. O governante, assim, tem a função de conhecer o bem como ideal supremo do Estado. Isso requer que a formação do líder político consista em: “[...] conhecer a verdade, ser capaz de expressá-la por palavras e antecipar-se pela ação à experiência vivida do mundo”⁸⁵. Conhecer a verdade é conhecer os valores, como a justiça, que é modelo de ação na *pólis*.

A justiça é o valor político que representa a perfeita realização da virtude específica de cada classe social dentro do Estado ideal. Isto é, para Jaeger, “[...] cada membro do organismo social deve cumprir, com a maior perfeição possível, a sua função própria”⁸⁶. Por exemplo, a virtude dos governantes é governar sabiamente a cidade. A virtude dos guerreiros é a valentia diante do inimigo. Ademais, todos devem ter a virtude “[...] do sereno domínio de si próprio”⁸⁷.

Jaeger⁸⁸ defende que Platão justifica o uso do domínio de si, através da estrutura da alma humana, dividida em partes. A alma é composta de razão e instinto. A razão é a parte que governa a ação. O instinto é a parte que impulsiona a pessoa, com agitação (fúria, apego, exagero), para o prazer, para as riquezas, para o exercício do poder.

Segundo pensa Jaeger⁸⁹, para exercer a virtude da justiça, cada cidadão deve tornar-se governante de si próprio. O governo de si, em Platão, refere-se ao comando de uma parte sobre a outra parte da alma. A razão governa à medida que freia, impõe limites, à parte instintiva da personalidade. Por fim, o Estado platônico espelha a educação dos indivíduos que visa à justiça. O Estado de Platão é o resultado da educação que prepara os cidadãos para cooperar com o exercício do poder na cidade, cujo ideal comum é a realização do bem da comunidade política.

Desse modo, a concepção política da sociedade grega, em diferentes formas de exercício do poder político, distingue-se do cuidado ou governo dos outros, peculiar ao modelo pastoral de poder. A política é o âmbito da liberdade, isto é, da autogestão dos sujeitos, e não da condução dos outros para uma finalidade de governo.

⁸⁴ JAEGER, Werner Wilhelm. **Paideia**: a formação do homem grego. Tradução de Artur M. Parreira. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2018. p. 1391.

⁸⁵ Ibid., p. 1391.

⁸⁶ Ibid., p. 816.

⁸⁷ Ibid., p. 816.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Ibid.

Bartolomé Ruiz⁹⁰ declara que o princípio da liberdade desenvolveu-se apenas no âmbito do governo exercido pelos concidadãos, ou dos pares, na democracia grega. Isto é, no âmbito de “[...] um governo isonômico dos outros, ou estritamente falando, seria o *governo com os outros*, estando regido pelos princípios da democracia direta na qual todos têm igualdade de condições para decidir e governar”⁹¹. Bartolomé Ruiz atesta no trecho:

O poder político da Ágora grega era entendido como um poder entre iguais. Nele aplica-se o princípio da autonomia dos sujeitos que, em condições isonômicas, deliberam sobre o destino político da coletividade. O poder político da ágora colocava em jogo o princípio da autonomia dos sujeitos e da autogestão das coletividades, que é o marco da democracia⁹².

Conforme Bartolomé Ruiz⁹³, o poder político baseia-se na liberdade do grupo de cidadãos que deliberam na cidade. Ser livre era ter “[...] a capacidade de autogovernar a própria existência”⁹⁴. Para Bartolomé Ruiz⁹⁵, a liberdade grega equivale ao conceito de *autarkéia* que, por sua vez, corresponde ao autogoverno. Assim, o governo de si (autogoverno) requer o autodomínio (*enkrateia*), isto é, saber comandar os próprios desejos e ter o controle da vontade, através do exercício da virtude (*areté*), como a temperança (*sophrosune*).

Por outro lado, segundo pensa Bartolomé Ruiz⁹⁶, o aspecto-limite do poder político, em Platão, é a ausência de preocupação com as necessidades concretas dos cidadãos. Essa tese baseia-se no argumento de Foucault⁹⁷ de que o exercício da política não se compromete com as necessidades do povo, uma vez que existem ofícios que suprem o cuidado com isso. É o caso do pedagogo, do agricultor, do médico, do pedreiro, do padeiro, que são como pastores que cuidam da manutenção de aspectos básicos da vida humana na cidade.

⁹⁰ BARTOLOMÉ RUIZ, Castor M. M. **Os labirintos do poder: o poder (do) simbólico e os modos de subjetivação**. Porto Alegre: Escritos, 2004.

⁹¹ *Ibid.*, p. 159.

⁹² *Id.* O poder pastoral, as artes de governo e o estado moderno. **Cadernos IHU Ideias**, São Leopoldo, ano 14, v. 14, n. 241, p. 8, 2016.

⁹³ BARTOLOMÉ RUIZ, *op. cit.*

⁹⁴ *Ibid.*, p. 134.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

Bartolomé Ruiz reforça que esse limite da política grega, além da cidadania, amplia-se para o marco jurídico-político da soberania, peculiar tanto à monarquia quanto à democracia ateniense, como visto, inclusive, no pensamento de Jaeger.

No modelo do poder político da soberania e da cidadania, não se leva em conta a realidade das pessoas que têm necessidades e que, por diferentes circunstâncias, precisam de apoio, solidariedade ou cuidado. Uma pessoa que vive uma necessidade extrema não pode invocar a autonomia para resolver a necessidade; ela requer ajuda, apoio, cuidado⁹⁸.

Portanto, a dimensão da necessidade inexistente no governo político ateniense, pois a liberdade política dos que decidem na *pólis* grega prescindia das necessidades alheias. O limite da liberdade grega é pressupor que o outro deve ser capaz de dar conta da própria vida, independente das circunstâncias adversas e do contexto social e político que desfavorecem a pessoa. O aspecto problemático da política grega consiste em que o autogoverno pode ser um princípio formal que existe separado das necessidades concretas dos indivíduos.

2.3 Genealogia do Poder Pastoral no Oriente Pré-Cristão

Foucault constata que a gênese do governo de pessoas é pré-cristã, visto que sociedades orientais utilizaram uma ideia equivalente, que é o cuidado dos outros, representado na condução do rebanho pelo pastor.

[...] 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 almas⁹⁹.

Em concordância com Foucault, Candiotti¹⁰⁰ ressalta que os primeiros vestígios do poder pastoral aparecem em civilizações do Oriente pré-cristão, na região do Mediterrâneo. Já havia uma prática de poder pastoral que se baseava na imagem do *pastor de homens*, muito difundida em antigas sociedades orientais.

⁹⁸ BARTOLOMÉ RUIZ, Castor M. M. O poder pastoral, as artes de governo e o estado moderno. **Cadernos IHU Ideias**, São Leopoldo, ano 14, v. 14, n. 241, p. 8, 2016.

⁹⁹ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 166.

¹⁰⁰ CANDIOTTO, César. Governo e direção de consciência em Foucault. **Natureza Humana**: revista de filosofia e psicanálise, São Paulo, v. 10, n. 2, 2008. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v10n2/v10n2a04.pdf>>. Acesso em: 15 nov. 2018.

No Oriente, o título de *pastor dos homens* refere-se à relação dos deuses cultuados com povos que os cultuam. Um exemplo é a frase retirada de um hino ao deus Amon Rá: “Ó Rá, que velas quando todos os homens dormem, que procuras o que é benéfico para teu rebanho...”¹⁰¹.

Esse trecho evidencia que o deus egípcio é o pastor da humanidade, pois conduz as pessoas por todos os caminhos. Rá é um deus, entre outros deuses orientais, que vela pelo povo-rebanho e por cada indivíduo-ovelha¹⁰².

A divindade tem o encargo de vigiar o rebanho, no sentido de não deixar nada de ruim acontecer com o povo e de garantir que tudo ocorra da melhor forma com cada um de seus membros. O cuidado aparece, aqui, como o poder que se exerce sobre todos e cada um.

Além disso, o título de pastor dos homens atribui-se ao rei, tanto nos antigos egípcios¹⁰³ quanto nos babilônicos¹⁰⁴ e nos assírios¹⁰⁵, o que consta no hino assírio: “Companheiro resplandecente que participas do pastorado de Deus, tu que cuidas do país e que o alimentas, ó pastor da abundância”¹⁰⁶. O rei participa do pastoreio divino, porque o deus confiou-lhe o povo-rebanho para ser conduzido. O dever do rei é garantir o sustento do rebanho confiado, à medida que conduz o povo.

Visto que o rei é o pastor subalterno, os antigos egípcios e babilônicos são exemplos de povos para os quais o rei é o chefe político que deve receber o título de pastor dos homens, em rituais de posse do trono, conforme o trecho seguinte:

¹⁰¹ BARUCQ, A.; DAUMAS, F., p. 198 apud FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população:** Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 167.

¹⁰² FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população:** Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

¹⁰³ Conforme a nota 23, da *Aula de 8 de fevereiro de 1978*, somente a partir da 12ª Dinastia, no Médio Império, no começo do segundo milênio, que os faraós foram denominados de pastores do povo egípcio. FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população:** Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 178.

¹⁰⁴ De acordo com a nota 24, da *Aula de 8 de fevereiro de 1978*, a designação do rei como pastor remete-se a Hamurabi (1810-1750 a. C.). Ibid., p. 178.

¹⁰⁵ Conforme a nota 24, da *Aula de 8 de fevereiro de 1978*, a maioria dos reis assírios, até Assurbanípal (669-626), adota a tradição de designar o rei de pastor de homens. Ibid., p. 178.

¹⁰⁶ SEIBERT, I., p. 7-9 apud FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população:** Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 167. De acordo com a nota 27, da *Aula de 8 de fevereiro de 1978*, a fonte desta frase não foi identificada, mas a imagem do pastor refere-se à origem divina do poder régio. FOUCAULT, op. cit., p. 179.

O faraó, por exemplo, [...] na cerimônia da sua coroação, recebe as insígnias de pastor. Dão-lhe o cajado do pastor e declaram que ele é efetivamente o pastor dos homens. O título de pastor dos homens faz parte da titulação real dos monarcas babilônicos¹⁰⁷.

Para Foucault¹⁰⁸, essa passagem retrata a conhecida hipótese da teocracia (*théos*=Deus; *cracia*=poder/governo). Trata-se de um sistema político em que o governo do rei legitima-se no poder divino. Isso pressupõe que, no modelo pastoral de poder, o rei legítimo é aquele que recebe da divindade o poder de conduzir o povo-rebanho.

As cerimônias de coroação ratificam que a origem do exercício do poder político, na antiguidade oriental, está no poder divino. O rei exerce poder sobre os súditos, assim como o deus cultuado governa o povo. O pressuposto é que, para exercer o poder sobre outros, o rei deve receber da divindade o encargo de pastorear o rebanho, de governar o povo. A imagem de pastor-rebanho representa, pois, tanto a relação do deus com o povo quanto a relação do rei com os súditos.

Conforme Schama¹⁰⁹, a partir da quinta dinastia (2500-2350 a. C.), os reis egípcios (faraós), sabendo desse princípio, assumiam o lugar de deus, considerando-se a personificação do deus Hórus, filho do deus Osíris. Também, na primeira dinastia babilônica (1792-1750 a. C.), o código de Hammurabi justifica as funções régias (ex. legislativa) na relação do rei com a divindade. Em ambas as civilizações, o rei governava em nome de Deus.

Em conformidade com Foucault, Bartolomé Ruiz¹¹⁰ postula que a origem do poder pastoral remonta à figura do rei-pastor, utilizada por várias civilizações orientais (Babilônia, Assíria, Suméria, Egito, Pérsia).

A imagem do rei pastor era muito mais que uma metáfora, representava uma forma de exercício do poder. O rei pastor simbolizava um tipo de poder específico perpassado pela relação de cuidado com o rebanho¹¹¹.

¹⁰⁷ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 166.

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ SCHAMA, Simon. **A história dos judeus**. Tradução de Donaldson M. Garschagen. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

¹¹⁰ BARTOLOMÉ RUIZ, Castor M. M. O poder pastoral, as artes de governo e o estado moderno. **Cadernos IHU Ideias**, São Leopoldo, ano 14, v. 14, n. 241, p. 8, 2016.

¹¹¹ Ibid., p. 4.

De acordo com a citação acima, Bartolomé Ruiz¹¹² ressalta uma hipótese implícita em Foucault. Trata-se da noção de que o rei-pastor representa um modo de exercer o poder político, comum às referidas sociedades arcaicas do Oriente. Bartolomé Ruiz entende que “O rei-pastor governa o rebanho cuidando das suas necessidades”¹¹³.

O poder pastoral é paradoxal, pois governa as ovelhas, à medida que cuida das necessidades do rebanho. O cuidado das necessidades é, por isso, condição para governar os outros na direção que se quer. Esse paradoxo vai desenvolver-se também nos hebreus, como veremos em seguida.

2.4 O Pastorado Hebraico

O povo hebraico também desenvolveu a imagem de que o pastor é aquele que cuida das necessidades do rebanho e o protege dos perigos. O exemplo clássico está no salmo 23, escrito pelo rei Davi:

Salmo de Davi
 O senhor é meu pastor,
 Não sinto falta de nada.
 Em verdes pastagens me faz reclinar;
 Para águas em lugares de repouso me conduz.
 Minha alma traz de volta;
 guia-me por trilhas de justiça,
 por causa de seu nome.
 Quando ando por um vale escuro,
 Não temo mal algum, porque tu estás comigo.
 Teu bastão e teu bordão,
 Eles me confortam.
 Preparas diante de mim uma mesa,
 em frente aos que me agridem.
 Untas minha cabeça com perfume;
 Minha taça está transbordante.
 Apenas bondade e fidelidade me perseguirão,
 todos os dias de minha vida.
 E voltarei à casa do SENHOR, ao longo dos dias¹¹⁴.

¹¹² BARTOLOMÉ RUIZ, Castor M. M. O poder pastoral, as artes de governo e o estado moderno. **Cadernos IHU Ideias**, São Leopoldo, ano 14, v. 14, n. 241, p. 8, 2016.

¹¹³ *Ibid.*, p. 5.

¹¹⁴ SALMOS. In: BÍBLIA. Português. **A Bíblia**. Tradução do hebraico, introdução e notas Matthias Grenzer. São Paulo: Paulinas, 2017. p. 54-55.

Na literatura bíblica¹¹⁵, o título de Pastor¹¹⁶ é conferido somente ao Deus dos hebreus¹¹⁷. E alguns líderes e profetas recebem de Deus o povo que a Ele deve regressar. Os maus pastores são os reis, que traem a Deus, pois não cuidam do rebanho¹¹⁸.

Em Foucault, o poder pastoral é a prática de poder designada de governo dos homens. Candiotto enfatiza que a noção de governo entre os hebreus denotava:

[...] exclusivamente a condução de Deus sobre seu Povo (com exceção do Rei Davi). Considerado o único e verdadeiro Pastor, somente Deus exerce perfeitamente seu governo. O guia humano é apenas intermediário de tal pastoreio¹¹⁹.

Na literatura bíblica, existem alguns exemplos de situações em que se destaca a condução da divindade hebraica. O livro do Gênesis indica que a divindade cultuada por Abraão dá o encargo ao patriarca de liderar a saída dos hebreus de Ur (Caldeia) até a terra prometida, Canaã.

¹¹⁵ Consoante a nota 29, da *Aula de 8 de fevereiro de 1978*, o título de pastor do rebanho é conferido somente a Deus pelos textos de II Samuel, Salmos 78, 70-72, em que Deus confia a Davi a função de cuidar/pastorear o povo de Israel e Davi designa o povo de rebanho. Também aparece nos escritos proféticos Ezequiel, em que Davi recebe a função de reinar sobre o povo de Israel e que Deus será o único pastor do povo. O título de pastor também aparece em Isaías 44 e Jeremias 25, para designar os reis pagãos (Ciro). FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 179.

¹¹⁶ Segundo a nota 30, da *Aula de 8 de fevereiro de 1978*, a referência de Michel Foucault é W. Jost, *Poimen*, o qual encontrou as ocorrências da palavra pastor, atribuídas apenas a Deus, no sentido de guiar, conduzir, recolher, levar ao pasto, nos livros de Gênesis 48, Salmos 23 e 80, Isaías 40, Jeremias 31, Ezequiel 34, Zacarias 11. *Ibid.*, p. 179.

¹¹⁷ O termo Hebreu deriva do verbo hebraico עבר (=avar) que significa ultrapassar. Do verbo avar deriva o verbo עבר (=ibri), que significa “o do lado de lá, rival”, de עבריים (=ēber) ‘a margem oposta do rio’. CUNHA, Antônio Geraldo da. **Dicionário etimológico da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010. p. 332. O léxico hebreu servia para identificar as pessoas que viviam do outro lado do rio Eufrates. O povo hebreu é de origem semita. Na tradição bíblica, os povos semitas são descendentes de Shem (Sem), um dos filhos de Noé. No século XX, os povos semitas são aqueles (ex. judeus e árabes do século XXI) que compartilham os mesmos elementos culturais, como a língua.

¹¹⁸ Na nota 31, da *Aula de 8 de fevereiro de 1978*, Michel Foucault baseia-se nos profetas Jeremias 17 (que tem uma tradução contestada a respeito do trecho em que toca aos profetas devolverem a Deus o povo rebanho) e Amós 1. Na nota 32, da mesma aula, o filósofo fundamenta-se em Isaías 56, Jeremias 2, Ezequiel 34, Zacarias 10, os quais chamam a atenção para o dever de os líderes cuidarem do povo de Israel. E cuidar é fazer o rebanho pastar, acompanhar as ovelhas enfraquecidas e as doentes, curar as feridas e recuperar as desgarradas, e não dominá-las com violência e rigidez. FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 179-180.

¹¹⁹ CANDIOTTO, César. Governo e direção de consciência em Foucault. **Natureza Humana**: revista de filosofia e psicanálise, São Paulo, v. 10, n. 2. p. 93, 2008. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v10n2/v10n2a04.pdf>>. Acesso em: 15 nov. 2018.

Segundo Schama¹²⁰, quando chegou à Palestina, o povo hebraico lutou contra os cananeus e os filisteus. Simon Schama destaca que Canaã era uma região vulnerável a sucessivas invasões de outros povos, por ser fértil e por ser lugar de passagem e de fácil acesso. Era uma região propícia para plantação de trigo, cevada. Existiam verdes pastagens, o que favorecia a criação de ovelhas. Como os hebreus eram pastores, o pastoreio foi o principal meio de subsistência na região.

Para Schama¹²¹, o período de fome e seca (século XVIII a. C.) sobreveio à Palestina e fez o povo hebreu emigrar para o Egito, em busca de subsistência. O texto de Gênesis relata que Deus conduziu o povo sob a liderança de Jacó, cujo filho José era vice-rei do Egito.

Israel partiu com tudo que possuía. Chegando a Bersabeia, ofereceu sacrifícios ao Deus de seu pai Isaac, e Deus disse a Israel numa visão noturna: 'Jacó! Jacó!' E ele respondeu: 'Eis-me aqui!' Deus retomou: 'Eu sou El, o Deus de teu pai. Não tenhas medo de descer ao Egito, porque lá eu farei de ti uma grande nação. Eu descerei contigo ao Egito, eu te farei voltar a subir, e José te fechará os olhos.' Jacó partiu de Bersabeia, e os filhos de Israel fizeram seu pai Jacó, seus netos e suas mulheres subir nos carros que o Faraó enviara para levá-los. Eles tomaram seus rebanhos e tudo o que tinham adquirido na terra de Canaã e vieram para o Egito, Jacó e todos os seus descendentes com ele: seus filhos e os filhos de seus filhos, suas filhas e as filhas de seus filhos; todos os seus descendentes ele os levou consigo para o Egito¹²².

No Egito, os hebreus foram escravizados por 400 anos, através de trabalho forçado e de outras tarefas impostas. O livro do Êxodo relata que o Deus-Pastor incumbiu Moisés de liderar a libertação do povo, no ano 1250 (século XIII a. C.).

Iahweh disse: 'Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi seu grito por causa dos seus opressores; pois eu conheço as suas angústias. Por isso descí a fim de libertá-lo da mão dos egípcios, e para fazê-lo subir desta terra para uma terra boa e vasta, terra que mana leite e mel, o lugar dos cananeus, dos heteus, dos amorreus, dos ferezeus, dos heveus e dos jebuseus. Agora, o grito dos israelitas chegou até mim, e também vejo a opressão com que os egípcios os estão oprimindo. Vai, pois, e eu te enviarei a Faraó, para fazer sair do Egito o meu povo, os israelitas¹²³.

¹²⁰ SCHAMA, Simon. **A história dos judeus**. Tradução de Donaldson M. Garschagen. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

¹²¹ Ibid.

¹²² GÊNESIS. In: BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Tradução Bíblia de Jerusalém, introduções, notas de La Bible de Jérusalem. 13. ed. São Paulo: Paulus, 2019. p. 94.

¹²³ ÊXODO. In: BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Tradução Bíblia de Jerusalém, introduções, notas de La Bible de Jérusalem. 13. ed. São Paulo: Paulus, 2019. p. 106.

Depois do êxodo, os hebreus subdividem-se em dois reinos, o reino do Sul e o reino do Norte, o qual é invadido pelos assírios em 722 a. C.¹²⁴. Nessa época, o povo hebreu convivia com as diferenças de culto, o que ameaçava destruir o próprio *ethos* religioso. A fé no Deus único estava ameaçada.

O rei da Assíria [Salmanasar] mandou vir gente de Babilônia, de Cuta, de Ava, de Emat e de Sefarvaim, e estabeleceu-os nas cidades da Samaria, em lugar dos israelitas; tomaram posse de Samaria e fixaram-se em suas cidades. [...] cada nação fabricou para si seus próprios deuses e os colocou nos templos dos lugares altos, que os samaritanos haviam feito; assim fez cada povo nas cidades em que habitou¹²⁵.

De acordo com Schama¹²⁶, já o reino do Sul fora acometido por sucessivas invasões babilônicas, uma em 598 a. C., outra em 587 a. C., que resultou na queda de Jerusalém, comandada por Nabucodonosor II. Isso acarretou o exílio do povo durante 50 anos de cativeiro (587-538) na Babilônia. Neste período, surge a consciência do Deus único. O livro dos Reis informa que surgem profetas, Jeremias e Isaías, que transmitem ao povo a promessa de libertação do único Deus-Pastor.

Assim disse Iahweh dos Exércitos: Os filhos de Israel são oprimidos (e juntamente com eles os filhos de Judá), todos os que os deportaram os retêm, eles recusam deixá-los partir. Mas o seu Redentor é poderoso, seu nome é Iahweh dos Exércitos; certamente ele pleiteará a sua causa, para tranquilizar a terra e fazer tremer os habitantes da Babilônia¹²⁷.

No pensamento de Foucault, a peculiaridade do pastorado hebraico consiste em que “[...] a relação pastor-rebanho é [...] fundamentalmente [...] uma relação religiosa. As relações entre Deus e seu povo é que são definidas como relações entre um pastor e seu rebanho”¹²⁸. O pastorado hebraico surge como uma relação religiosa entre o Deus da Bíblia e o povo hebreu. O pastor exerce o poder de conduzir o rebanho. E o rebanho submete-se à ação de ser conduzido pelo pastor.

Para Foucault¹²⁹, o Deus bíblico representa o pastor hebraico que mostra a direção para o povo seguir, sobretudo, no momento em que os hebreus saem das

¹²⁴ SCHAMA, Simon. **A história dos judeus**. Tradução de Donaldson M. Garschagen. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

¹²⁵ SEGUNDO REIS. In: BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Tradução Bíblia de Jerusalém, introduções, notas de La Bible de Jérusalem. 13. ed. São Paulo: Paulus, 2019. p. 531.

¹²⁶ SCHAMA, op. cit.

¹²⁷ JEREMIAS. In: BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Tradução Bíblia de Jerusalém, introduções, notas de La Bible de Jérusalem. 13. ed. São Paulo: Paulus, 2019. p. 1451.

¹²⁸ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 167.

¹²⁹ Ibid.

muralhas e seguem em direção às campinas férteis. O próprio livro do Êxodo, citado por Foucault, realça essa ideia: “Tu conduziste com fidelidade esse povo que resgataste, tu o levaste com tua força aos pastos da tua santidade”¹³⁰.

A tese foucaultiana¹³¹ é que os hebreus constituíram-se por uma relação de poder, baseada na condução religiosa de um povo-rebanho por um Deus-Pastor. A origem do pastorado hebraico reside em um tipo de relação religiosa, fundamentada no poder de cuidar, enquanto o pastor conduzia seu rebanho para onde queria.

Há uma ocorrência conceitual que atribui aos hebreus a mesma definição filosófica de poder pastoral que serve para os egípcios, os persas, os assírios, os babilônicos. A ideia filosófica consiste em que o pastor é aquele que governa ao mesmo tempo que cuida das necessidades do rebanho.

A partir dessa definição, faz sentido inferir que o poder pastoral, seja nos hebreus, seja em outros povos orientais, é paradoxal, pois conduz os outros, à medida que cuida de suas necessidades. O poder do pastor consiste em conduzir cuidando das necessidades.

Embora essa visão de poder pastoral caracterize o governo dos outros para um fim, como cuidado das necessidades, de outro lado restringe a ideia de necessidade a recursos básicos de subsistência. Isto é, o pastor seria aquele que cuida do rebanho, porque garante o alimento, a saúde, a proteção dos perigos internos (doença, precipício), a reprodução das ovelhas.

Na análise foucaultiana do pastorado, essa perspectiva de governar cuidando das necessidades parece ser peculiar à relação religiosa do povo-rebanho com o Deus-Pastor. Seguindo o escopo da tese foucaultiana, Bazzicalupo¹³² reforça a ideia de poder pastoral como cuidado das necessidades.

O poder pastoral é, por definição, benéfico para *menores*** [***minori*: que não têm capacidade de se autogovernar] a serem salvos, curados, protegidos e promovidos: *pouvoir bienfaisant**** [**** poder benfeitor*], cujo objetivo é a *salut du troupeau***** [*****saúde do rebanho*]. Portanto cura, assistência, poder oblativo.¹³³ (grifo do autor).

¹³⁰ ÊXODO apud FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1988-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 169.

¹³¹ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1988-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

¹³² BAZZICALUPO, Laura. **Biopolítica**: um mapa conceitual. Tradução de Luisa Rabolini. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2017.

¹³³ *Ibid.*, p. 65.

O poder pastoral pode ser benéfico para a pessoa que não é capaz de governar a si própria. Ou seja, a noção de alguém *menor* corresponde a quem não tem condições básicas para sair de uma situação social e política que lhe impede de assumir a própria vida ou que lhe inibe a autonomia.

2.5 Principais Características do Poder Pastoral

O poder pastoral é uma tecnologia de poder que se exerce sobre todos e cada um (*Omnes et Singulatim*). Por ser uma prática totalizante e individualizante, o poder pastoral, no mundo hebraico, tem algumas características. Age sobre o rebanho e não sobre um território. Visa à salvação do rebanho e das ovelhas. Opera-se como dever de responsabilidade direta pelas ovelhas, cuidando de todos e de cada um. E governa o todo e um singular.

2.5.1 Age sobre o Rebanho e Não Sobre o Território

Já vimos que a condução divina opera-se no contexto em que o povo desloca-se de um lugar para outro, em busca de subsistência e fugindo da dominação política. Nesse sentido, uma característica do poder pastoral consiste em ser o poder que se exerce sobre uma *multiplicidade em movimento*¹³⁴.

A ideia central reside na relação do pastor com o rebanho, que, em Foucault, caracteriza-se pelo tipo de ação do pastor, em relação ao rebanho, e pelo modo de ação do rebanho, em relação ao pastor.

Em primeiro lugar, ao povo, o Deus-Pastor propõe acreditar numa promessa: “Deus dá, ou promete, uma terra a seu rebanho”¹³⁵. Mesmo que o território seja um bem prometido, a ênfase da relação pastor-rebanho reside no governo do povo-rebanho pelo Deus-Pastor. O pastor hebraico não governa uma cidade, um Estado, uma terra, e sim um conjunto de indivíduos. Por isso, o poder pastoral age sobre um rebanho de pessoas e não sobre um território político.

¹³⁴ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

¹³⁵ Id. **Ditos e escritos**. Organização, seleção de textos e revisão técnicas Manoel Barros da Motta. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. v. 4: Estratégia, poder-saber, p. 352.

Bartolomé Ruiz¹³⁶ delimita bem que governar os outros é propor e não impor. O poder pastoral é propositivo e não impositivo. Quando se busca governar a ação de alguém, propõe-se um objetivo que considere os interesses do governado.

Em segundo lugar, a condição implícita para o pastor cumprir a promessa é que o povo torne-se rebanho: “O pastor reúne, guia e conduz seu rebanho”¹³⁷. A relação de poder pastoral caracteriza-se pela presença e ação direta do pastor sobre a ação do rebanho.

Desse modo, conforme pensa Foucault¹³⁸, se o pastor não agir, o rebanho se desfaz. A condição de rebanho não dura sem o pastor. O rebanho deve reunir-se ao som da voz do pastor. Deve ser dócil ao que o pastor propõe, isto é, de reuni-lo, de guiá-lo e de conduzi-lo para onde quer e como lhe aprouver.

Se a terra prometida é um objetivo que se articula com a condução divina, o paradoxo do cuidado consiste em o Deus-Pastor prometer um bem para o rebanho, mas a condição é que o povo aceite ser conduzido por Ele. O poder pastoral constitui-se de um objetivo de governo que requer dos indivíduos uma atitude de obediência voluntária a quem o governa.

Em contrapartida, na tradição bíblica, nem sempre o povo quis ser dócil ao governo divino. O exercício do poder pastoral é atravessado por um conflito entre o Deus que busca conduzir e a recusa do povo em ser governado. Havia momentos de insubmissão ao Deus-Pastor, como a fabricação do bezerro de ouro. A desobediência às leis prescritas diretamente pelo Pastor (o Decálogo).

Bartolomé Ruiz esclarece que “O governo é mais eficiente quanto maior for a identificação dos governados com as metas do governo e, desse modo, provocar a sua adesão voluntária”¹³⁹. Ou seja, o governo pastoral só é efetivo quando existe adesão voluntária dos sujeitos à proposta de quem conduz os outros.

Assim, quem conduz indivíduos para uma direção exerce poder pastoral. Mas o que faz de alguém uma ovelha ou de um grupo de pessoas um rebanho dócil, não é apenas a ação de dirigi-los, é também a sujeição espontânea à condução pastoral;

¹³⁶ BARTOLOMÉ RUIZ, Castor M. M. O poder pastoral, as artes de governo e o estado moderno. **Cadernos IHU Ideias**, São Leopoldo, ano 14, v. 14, n. 241, 2016.

¹³⁷ FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos**. Organização, seleção de textos e revisão técnicas Manoel Barros da Motta. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. v. 4: Estratégia, poder-saber, p. 352.

¹³⁸ Na conferência de 1981, Michel Foucault baseia-se no trecho bíblico, possivelmente referindo-se ao versículo 8 do capítulo 10 do livro do profeta Zacarias: “Eu assobiarei e eles se reunirão.” Ibid., v. 4: Estratégia, poder-saber, p. 352.

¹³⁹ BARTOLOMÉ RUIZ, op. cit., p. 6.

é a cooperação voluntária de todos com o poder que faz emergir a subjetividade governada e a subjetividade governante.

2.5.2 Visa à Salvação do Rebanho

Para Foucault¹⁴⁰, outra característica do poder pastoral consiste em o pastor salvar o rebanho. O pastor salva o rebanho, à medida que protege a todos das ameaças e quando garante o alimento quotidiano do povo. O pastor prevê a sede, a fome, os perigos diários. E busca conduzi-lo a boas pastagens e reuni-lo no curral¹⁴¹.

No pensamento foucaultiano, a salvação diz respeito aos “[...] meios de subsistência”¹⁴². Trata-se da alimentação abundante, da proteção dos perigos, da saúde. Bartolomé Ruiz entende que a “Salvação significa oferecer a melhor vida possível para as ovelhas, defendendo-as de todos os perigos”¹⁴³. Salvar implica cuidar da existência do grupo da forma mais viável.

Se o pastor busca “[...] assegurar a salvação de seu rebanho”¹⁴⁴, na ótica foucaultiana, o poder pastoral é totalizante¹⁴⁵, pois visa à salvação de todo o grupo. E é individualizante¹⁴⁶, pois cada ovelha deve ser salva. O pastor salva, à medida que cuida da vida geral do rebanho e da vida particular das ovelhas.

¹⁴⁰ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

¹⁴¹ Um teólogo latino-americano analisa a salvação hebraica, do ponto de vista bíblico. Mário de França Miranda concebe que, no Antigo Testamento, a salvação é libertação nacional e posse da terra. Somente no século VI – período da monarquia – a salvação tornou-se uma exigência moral na pregação dos profetas (Oseias, Jeremias, Sofonias, Ezequiel) que questionavam a política externa assoberbada dos governantes hebraicos. A salvação desloca-se da ideia de libertação nacional e aquisição da terra para a noção de relação com Deus e fidelidade à Lei divina. MIRANDA, Mário de França. **A salvação de Jesus Cristo**: a doutrina da graça. São Paulo: Loyola, 2016. Ainda declara que, no primeiro período da história de Israel, “A salvação é vista como uma libertação nacional, política e social, graças à ação de Deus e atualizada na celebração litúrgica. Portanto libertação e dom da terra constituem o pequeno credo de Israel (Dt 26, 5-9). Salvação, não individual, mas nacional e comunitária, e completamente terrestre.” Ibid., p. 19. Juan Luis Segundo acrescenta que o conceito hebraico de salvação é o livramento de um mal ou a saída de uma má situação. A salvação, na perspectiva bíblica, é a libertação dos males da existência terrestre, pois, entre os hebreus, a vida no outro mundo ainda não estava em pauta. SEGUNDO, Juan Luiz. **Teologia aberta para o leigo adulto**. São Paulo: Loyola, 1977. v. 2: Graça e condição humana.

¹⁴² FOUCAULT, op. cit., p. 166-167.

¹⁴³ BARTOLOMÉ RUIZ, Castor M. M. O poder pastoral, as artes de governo e o estado moderno. **Cadernos IHU Ideias**, São Leopoldo, ano 14, v. 14, n. 241, p. 8, 2016.

¹⁴⁴ FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos**. Organização, seleção de textos e revisão técnicas Manoel Barros da Motta. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. v. 4: Estratégia, poder-saber, p. 352.

¹⁴⁵ Id. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

¹⁴⁶ Ibid.

Segundo Foucault¹⁴⁷, o cuidado é uma técnica que se exerce constantemente, porque o pastor vela pelo sustento do rebanho, provê o alimento para matar a sede e a fome de todos. É uma técnica individualizada, já que o pastor trabalha para que cada ovelha seja salva e recuperada¹⁴⁸. O cuidado é um dispositivo finalizado, pois o pastor conduz o rebanho para as boas pastagens ou o reúne no curral.

Consoante ao pensamento foucaultiano, Bazzicalupo afirma que o poder pastoral tem uma finalidade: “[...] o fim é a salvação física e espiritual dos governados”¹⁴⁹. A salvação não é somente garantir a subsistência do rebanho; é, sobretudo, um fim de governo da conduta dos outros. É uma justificativa implícita de poder, a fim de governar indivíduos.

Portanto, o poder pastoral legitima a si próprio a partir da finalidade a que se propõe. Assim, se o paradoxo do poder pastoral é preocupar-se com a melhor vida do rebanho e das ovelhas, e, ao mesmo tempo, conduzi-los para esse fim, então a salvação é um fim de governo que opera sobre os indivíduos e sobre o grupo.

A noção fundamental é que a técnica do cuidado implica governar os outros para uma finalidade. O governo dos outros depende de uma meta de poder, isto é, busca oferecer vantagens, a fim de obter a cooperação dos governados com a arte de governar. Cuidar implica conduzir, dirigir, guiar para um objetivo que promete benesses a cada um e a todos. Sem uma finalidade de poder, que justifique a ação do cuidado de alguém sobre as necessidades de outrem, não existe poder pastoral.

O fim do poder pastoral, exercido no pastorado hebraico, vai aparecer na ideia de finalidade moral do pastorado cristão, que consiste na salvação espiritual das almas em outro mundo. E aparecerá, conforme Bazzicalupo¹⁵⁰, na finalidade política intrínseca às tecnologias modernas de governo, quando a salvação do rebanho, o bem-estar do povo, é substituída pela salvação e pelo vigor do Estado. Os fins do cuidado mudam, conforme o contexto político e histórico em que operam os interesses de governo e situações sociais para gerir.

¹⁴⁷ FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos**. Organização, seleção de textos e revisão técnicas Manoel Barros da Motta. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. v. 4: Estratégia, poder-saber.

¹⁴⁸ A respeito dessa característica do pastorado hebraico, existe uma conferência de 1981, em que Michel Foucault fundamenta melhor a ideia com uma fonte hebraica: “Um comentário rabínico sobre o Êxodo explica por que Yahvé fez de Moisés o pastor de seu povo: ele devia abandonar seu rebanho para partir em busca de uma única ovelha perdida.” *Ibid.*, v. 4: Estratégia, poder-saber, p. 352.

¹⁴⁹ BAZZICALUPO, Laura. **Biopolítica**: um mapa conceitual. Tradução de Luisa Rabolini. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2017. p. 65.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 68.

2.5.3 O Dever de Responsabilidade Direta pelas Ovelhas

Na visão foucaultiana¹⁵¹, outra característica do poder pastoral consiste no dever do pastor de responsabilidade direta pelas ovelhas. O poder, para o pastor, comporta o dever de responsabilizar-se pelas ovelhas. Essa ação de responsabilidade opera-se como técnica do cuidado, atrelada à noção de vigília.

O cuidado pastoral é uma ação de vigilância sobre os outros. É uma atenção constante para com o rebanho e para com as ovelhas. Para Foucault, é um devotamento que leva o pastor a justificar o dever de cuidar das ovelhas, através da ideia de que “Tudo o que o pastor faz ele faz pelo bem de seu rebanho”¹⁵². O pastor considera uma dívida que ele tem com as ovelhas, e essa dívida só é paga quando ele realiza a vigília.

Conforme o autor¹⁵³, a categoria de vigília abarca duas outras: a ideia de que o pastor trabalha pelo bem individual das ovelhas, isto é, que as conduz para as boas pastagens; e a noção de que o pastor vela pelo bem geral do rebanho. Ou seja, conhece as necessidades particulares de cada membro e as necessidades gerais do grupo.

De um lado, para o filósofo¹⁵⁴, o pastor dedica-se ao serviço das ovelhas: “O pastor está a serviço do rebanho, deve servir de intermediário entre ele e os pastos, a alimentação, a salvação, o que implica que o poder pastoral, em si, é sempre um bem”¹⁵⁵.

Essa passagem manifesta uma posição crítica do autor à técnica do cuidado, no sentido de que a justificativa para exercê-lo é sempre um bem proposto aos governados. O exercício do poder pastoral busca na atitude do serviço, da solicitude às necessidades do indivíduo e do grupo, uma explicação para governar os outros.

Bazzicalupo enfatiza que o exercício do “[...] governo é serviço. Governar é servir, atuar o plano de salvação”¹⁵⁶. O serviço caracteriza-se pelo trabalho constante

¹⁵¹ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

¹⁵² Id. **Ditos e escritos**. Organização, seleção de textos e revisão técnicas Manoel Barros da Motta. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. v. 4: Estratégia, poder-saber, p. 353.

¹⁵³ Ibid., v. 4: Estratégia, poder-saber.

¹⁵⁴ FOUCAULT, op. cit.

¹⁵⁵ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 171.

¹⁵⁶ BAZZICALUPO, Laura. **Biopolítica**: um mapa conceitual. Tradução de Luisa Rabolini. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2017. p. 67.

de salvar a todos e a cada um. Para o pastor, a vigilância das ovelhas é sinônimo de atenção individualizada, zelo particularizado prestado a elas.

O pastor é aquele que zela. 'Zelar', é claro, no sentido de vigilância do que pode ser feito de errado, mas principalmente como vigilância a propósito de tudo o que pode acontecer de nefasto. Ele vai zelar pelo rebanho, afastar a desgraça que pode ameaçar qualquer animal do rebanho. Vai zelar para que as coisas corram o melhor possível para cada um dos animais do rebanho. É assim no caso do Deus hebraico [...]¹⁵⁷.

O zelo, a atenção detalhada ao grupo e ao indivíduo, permite distinguir, na tradição hebraica, o bom pastor do mau pastor. É Foucault quem estabelece a diferença no trecho seguinte:

O mau pastor é aquele que só pensa no pasto para o seu próprio lucro, que só pensa no pasto para engordar o rebanho que poderá vender e dispensar, enquanto o bom pastor só pensa no seu rebanho e em nada além dele. Não busca nem seu proveito próprio no bem-estar do rebanho. Toda a preocupação do pastor é uma preocupação voltada para os outros, nunca para ele mesmo. Está aí, precisamente, a diferença entre o mau e o bom pastor¹⁵⁸.

O mau pastor é um mercenário, cuida das ovelhas, para obter ganhos. É aquele que conduz o rebanho às pastagens, para engordá-lo, comercializá-lo e descartá-lo, em vista do próprio lucro. O mau pastor suga a vida e a força das ovelhas, para garantir a própria sobrevivência. Bartolomé Ruiz diferencia o modelo de bom pastor do exemplo de mau pastor.

O bom pastor é aquele que procura o melhor para o rebanho, condu-lo para as melhores pastagens, defende-os de todos os perigos. O pastor exerce um poder positivo de cuidado do rebanho, assumindo para si a responsabilidade das necessidades do rebanho. Esse é o modelo do bom pastor. Nas diversas literaturas da época, constata-se que aqueles que se utilizam do poder para aproveitar-se do rebanho são os maus pastores. Os que descuidam do rebanho, não se preocupam ou inclusive maltratam, são modelos de maus pastores¹⁵⁹.

O bom pastor é aquele que tem a capacidade de zelar pelas ovelhas. Dedicase a proteger o rebanho. Cura as feridas, recupera as desgarradas, afasta delas os perigos, preocupa-se apenas com as ovelhas e se põe a serviço delas. Já o mau

¹⁵⁷ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 171.

¹⁵⁸ Ibid., p.171.

¹⁵⁹ BARTOLOMÉ RUIZ, Castor M. M. O poder pastoral, as artes de governo e o estado moderno. **Cadernos IHU Ideias**, São Leopoldo, ano 14, v. 14, n. 241, p. 5, 2016.

pastor é aquele que explora as ovelhas, não se preocupa com o bem delas e até abandona o rebanho.

Essa bipolaridade do poder pastoral, representada na imagem do bom e do mau pastor, será reintroduzida na política moderna, através da tecnologia de poder da biopolítica. O pastor reaparecerá na biopolítica, como modelo paradoxal de poder governamental das populações. Um poder, baseado na relação de utilidade entre governante e governado.

O bom pastor corresponde ao Estado moderno que vai cuidar paradoxalmente de uma população, enquanto da vida dela pode se utilizar para aumentar a própria força estatal. O mau pastor equivale também ao Estado moderno que vai abandonar outras populações, quando a vida delas não for útil¹⁶⁰.

De outro lado, a vigília significa que o pastor vela pelas ovelhas. Ele conhece o rebanho no conjunto e em detalhe: “Ele deve conhecer não somente a localização das boas pastagens, as leis das estações e a ordem das coisas, mas também as necessidades de cada um em particular”¹⁶¹.

Vigiar o rebanho exige conhecer as necessidades individuais de cada ovelha. Conhecer as condições de subsistência do rebanho – boas pastagens, as leis das estações e a ordem das coisas. Conhecer, ainda, as necessidades de cada ovelha em particular – se está com fome, com sede, doente ou distante do rebanho.

Para Foucault¹⁶², um comentário rabínico sobre o livro do Êxodo descreve as competências pastorais de Moisés. Quando pastor no Egito, o profeta alimentava, com a relva fina, as ovelhas mais jovens, e, com a relva dura, as ovelhas mais robustas e adultas.

¹⁶⁰ Por exemplo, a exceção jurídica pensada por Giorgio Agamben, que representa o abandono dos indivíduos pelo direito, tratado nas obras *Estado de exceção* (2. ed. 2004) e *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I* (2014). Uma concepção de Direito que vigora no Estado, que não protege os imigrantes, denunciada por Hannah Arendt, em *Origens do totalitarismo*. E, em Michel Foucault, a biopolítica é uma tecnologia de poder que entra no Estado moderno, pela via do Direito de soberania. No curso *Em defesa da sociedade* (1976), o autor deixa claro que, enquanto o Direito soberano garantia ao monarca o poder de fazer morrer e deixar viver os indivíduos, a nova racionalidade política (governo da população) permite ao Estado fazer viver e deixar morrer os indivíduos.

¹⁶¹ FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos**. Organização, seleção de textos e revisão técnicas Manoel Barros da Motta. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. v. 4: Estratégia, poder-saber, p. 353.

¹⁶² Id. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

O método do cuidado, segundo Bartolomé Ruiz¹⁶³, articula uma dupla tecnologia de governo. De um lado, o pastor deve saber das necessidades globais do rebanho ou proporcionais ao grupo. De outro, o pastor deve conhecer as necessidades específicas das ovelhas, as possibilidades e os limites de cada indivíduo.

A técnica do cuidado caracteriza-se por atender às necessidades de subsistência das ovelhas e do rebanho. Bartolomé Ruiz enfatiza essa ideia de Foucault de que o poder pastoral é “Um poder que cuida das necessidades do outro”¹⁶⁴. A técnica do poder pastoral é o cuidado dos indivíduos e do grupo.

Cuidar é, segundo Foucault, “[...] fazer o bem”¹⁶⁵. O poder pastoral é “[...] um poder benfazejo”¹⁶⁶. A condução dos outros, no pastorado hebraico, é um poder que se exerce como cuidado, pois o pastor preocupa-se com o bem dos governados.

O pastor é aquele que alimenta e que alimenta diretamente ou, em todo caso, que alimenta conduzindo às boas campinas, depois certificando-se de que os animais de fato comem e são alimentados adequadamente. O poder pastoral é um poder de cuidado¹⁶⁷.

Essa passagem retrata o paradoxo do cuidado, visto que o pastor assegura o sustento das ovelhas, mas sob a condição de conduzi-las para as boas pastagens. Esse paradoxo inerente ao cuidado desempenha a função de um *bem-fazer*¹⁶⁸. Isto é, a ação de cuidar consiste em realizar da melhor forma possível o bem dos governados.

O poder pastoral realiza-se como cuidado vigilante, porque se caracteriza por uma atenção, uma dedicação a zelar pelas condições de vida de cada membro. Bartolomé Ruiz ainda ressalta que o poder pastoral “[...] é um poder do cuidado da vida de cada uma das ovelhas e o bem de todo o rebanho”¹⁶⁹. O poder pastoral governa a conduta do indivíduo e do grupo para metas predefinidas pelo pastor.

¹⁶³ BARTOLOMÉ RUIZ, Castor M. M. O poder pastoral, as artes de governo e o estado moderno. **Cadernos IHU Ideias**, São Leopoldo, ano 14, v. 14, n. 241, 2016.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 8.

¹⁶⁵ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1988-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 170.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 169.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 170.

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ BARTOLOMÉ RUIZ, op. cit., p. 5.

Ele cuida do rebanho, cuida dos indivíduos do rebanho, zela para que as ovelhas não sofram, vai buscar as que se desgarram, cuida das que estão feridas¹⁷⁰.

Os benefícios previstos pelo pastor, para conduzir o rebanho e as ovelhas, permitem concluir que o poder pastoral funciona através do cuidado vigilante, detalhado e contínuo sobre o indivíduo-ovelha e o grupo-rebanho.

2.5.4 Governa o Todo e um Singular (*Omnes et Singulatim*)

No texto *Omnes et Singulatim*, há uma relação sutil entre a dupla tecnologia do poder pastoral – o governo do todo e do singular – e a racionalidade de governo político do Estado moderno, desenvolvida desde o século XVI ao XVIII.

O artigo de Senellart¹⁷¹ – *A crítica da razão governamental em Michel Foucault*, – sugere que a pesquisa sobre a governamentalidade implica interrogar as racionalidades que nos conduzem. Foucault começa por fazer uma crítica à racionalidade de governo que constitui o Estado moderno.

Nesse sentido, a dupla tecnologia *omnes et singulatim* constituiu a racionalidade governamental do Estado moderno. Por racionalidade de governo, Foucault entende a articulação do governo do todo e do particular, com o aparato tecnológico específico da modernidade.

A primeira tecnologia de poder moderna está na noção de *razão de Estado*. A razão de Estado será a reflexão política, desenvolvida nos séculos XVI e XVII, sobre o bom governo político do Estado. Terá como princípio conhecer a natureza do Estado, a partir da sua própria força (estatística).

Todo bom governo consiste em um “[...] governo racional capaz de aumentar a potência do Estado de acordo com ele próprio”¹⁷². Isto é, apenas se governa o Estado se sua força for conhecida. A arte de governar politicamente um Estado atrela-se ao conhecimento da própria força estatal, dos meios de que dispõe para aumentá-la. Esse conhecimento é a estatística, segundo Foucault.

¹⁷⁰ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 170.

¹⁷¹ SENELLART, Michel. A crítica da razão governamental em Michel Foucault. **Tempo social**: revista de sociologia da USP, São Paulo, v. 7, n. 1/2, 1995. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v7n1-2/0103-2070-ts-07-02-0001.pdf>>. Acesso em: 15 nov. 2018.

¹⁷² FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos**. Organização, seleção de textos e revisão técnicas Manoel Barros da Motta. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. v. 4: Estratégia, poder-saber, p. 368.

Quando se traçou como objetivo aumentar a potência do Estado em uma perspectiva de competição com outros Estados, o poder político passou a se preocupar com os grupos humanos. Para Foucault¹⁷³, a vida biológica da população tornou-se objeto de governo. Nasce a biopolítica, o governo da população. A biopolítica emerge porque o Estado percebe que os eventos dependentes da população repercutem positiva ou negativamente na riqueza do Estado.

O governo do todo, no pastorado oriental, preocupa-se em cuidar das necessidades de subsistência do rebanho e das ovelhas. De outra parte, na razão de Estado, governar o todo é preocupar-se com aumentar a força dos Estados. Isto é, enquanto o objetivo de governo do Oriente pré-cristão é a salvação do rebanho e das ovelhas, a finalidade governamental, no Estado soberano, é o aumento da potência estatal.

Conforme pensa Foucault¹⁷⁴, a segunda técnica do governo é a *Polícia*. A polícia vai ser, nos séculos XVII e XVIII, uma forma de gerir o poder político do Estado soberano, administrativo e centralizado. O princípio de poder do Estado de polícia é o de que governar nunca é demais¹⁷⁵. As ideias desse arranjo de poder serão semeadas, nos séculos XVII e XVIII, em políticas concretas dos Estados, o cameralismo ou o mercantilismo. E também serão temas de ensino na ciência da administração, na Alemanha¹⁷⁶.

A polícia é um dispositivo político que incentiva a intervenção absoluta do Estado na sociedade. Foucault¹⁷⁷ declara que um dos autores da época, Turquet, vai conceber a polícia como uma maneira de administrar o Estado, a partir da gestão das situações e atividades da população. A polícia é a técnica que exerce o governo do todo (*omnes*), à medida que o Estado se interessa pelo que os indivíduos produzem e trocam, pela maneira como vivem, pelas doenças, pelos acidentes que os atingem.

¹⁷³ FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos**. Organização, seleção de textos e revisão técnicas Manoel Barros da Motta. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. v. 4: Estratégia, poder-saber.

¹⁷⁴ Id. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

¹⁷⁵ Ibid.

¹⁷⁶ FOUCAULT, op. cit., v. 4: Estratégia, poder-saber.

¹⁷⁷ Id. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1988-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

Na literatura da polícia, o ser humano é um organismo “[...] vivo, ativo e produtivo que a polícia vigia”¹⁷⁸. Na visão foucaultiana¹⁷⁹, a polícia controla as atividades que põem em relação os indivíduos, isto é, o trabalho, a produção, a troca. Pois o objetivo da tecnologia de polícia é garantir o vigor do Estado e promover o desenvolvimento das relações de trabalho e de comércio entre os indivíduos.

Foucault¹⁸⁰ percebe que, no século XVIII, a intervenção do Estado será sinônimo de regulação da vida particular dos indivíduos e do todo das relações sociais. O que não foi regulado é o exército, a justiça e o sistema fiscal, pois este tripé contribuiu para que o poder real se afirmasse contra o feudalismo.

Segundo pensa Foucault¹⁸¹, em De Lamare, a intervenção do Estado consistirá em velar pela felicidade, pelas comodidades dos indivíduos e pelo vivo. Ao velar pela felicidade, o Estado cuidará da qualidade moral da vida de todos, através da religião. Quando velar pelas comodidades, o poder real regulará o comércio, as fábricas, os operários, os pobres e a ordem política. Uma vez que vele pelo vivo, o Estado ocupar-se-á de regular a saúde, as provisões de todos.

Senellart¹⁸² defende que a técnica de polícia inaugura a noção do Estado de bem-estar social. Para cuidar de si próprio, o Estado preocupar-se-á com “[...] o bem positivo, que consiste no bem-estar físico dos súditos, e o bem negativo, que consiste em sua segurança”¹⁸³.

Conforme interpreta Senellart¹⁸⁴, o bem positivo possibilita ao Estado soberano ampliar seu domínio e converter a população em máquina de produção da força estatal e também uniformizar a pluralidade de indivíduos. O bem negativo concede ao Estado centralizado o poder de regular a vida e as atividades dos indivíduos. A técnica policial vai ser a maximização de outro modelo de poder, o poder disciplinar.

¹⁷⁸ FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos**. Organização, seleção de textos e revisão técnicas Manoel Barros da Motta. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. v. 4: Estratégia, poder-saber, p. 371.

¹⁷⁹ Id. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

¹⁸⁰ Ibid.

¹⁸¹ FOUCAULT, op. cit., v. 4: Estratégia, poder-saber.

¹⁸² SENELLART, Michel. A crítica da razão governamental em Michel Foucault. **Tempo social**: revista de sociologia da USP, São Paulo, v. 7, n. 1/2, 1995. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v7n1-2/0103-2070-ts-07-02-0001.pdf>>. Acesso em: 15 nov. 2018.

¹⁸³ Ibid.

¹⁸⁴ Ibid.

Para Senellart¹⁸⁵, posto que o poder soberano – absolutista, administrativo e centralizado – pressupõe que o Estado deve ser forte para governar, a polícia vai se caracterizar pela sociedade da disciplina. A exigência do poder disciplinar será a visibilidade obrigatória e a docilidade dos governados, e não mais de quem governa, o rei, como era até o século XVI, na literatura dos *Espelhos dos Príncipes*. É o indivíduo e é a população que devem ser vigiados, para aumentar o poder do Estado.

Foucault¹⁸⁶ afirma que, na Alemanha do século XVIII, a polícia desenvolveu-se como ensino da ciência da administração. Von Justi, em *Éléments de police*, conserva a ideia de De Lamare, de que o objeto da polícia é a vida social de um grupo de indivíduos vivos, que ganha o significado de população. Isto é, um grupo da mesma espécie, cuja vida caracteriza-se pela mortalidade, pela fecundidade, pelas epidemias, pela repartição territorial.

A pesquisa foucaultiana¹⁸⁷ revela que von Justi define a polícia como arte de governar o Estado, através da estatística, cuja função é descrever os bens do Estado, as mercadorias, a circulação dos produtos, a moeda; o povoamento do território; o número, o crescimento demográfico, a saúde, a mortalidade, a imigração dos habitantes. O último aspecto fundamental é a conduta dos indivíduos: a vida moral, as competências profissionais, a obediência à lei.

A técnica da polícia tem o objetivo de desenvolver todos esses elementos constitutivos da vida da população, a fim de que isso reforce a vitalidade do Estado. A função da polícia, assim, é “[...] favorecer ao mesmo tempo a vida dos cidadãos e o vigor do Estado”¹⁸⁸.

Foucault faz a genealogia do governo biopolítico das vidas, que é a análise de como funciona a dupla tecnologia de governo – *omnes et singulatim* – no Estado moderno. Para Bazzicalupo, o governo de um singular e do todo, na modernidade, agirá como “[...] potencialização da produtividade dos indivíduos e das

¹⁸⁵ SENELLART, Michel. **Les arts de gouverner**. Paris: Éditions du Seuil, 1995.

¹⁸⁶ FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos**. Organização, seleção de textos e revisão técnicas Manoel Barros da Motta. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. v. 4: Estratégia, poder-saber.

¹⁸⁷ Ibid., v. 4: Estratégia, poder-saber.

¹⁸⁸ Ibid., v. 4: Estratégia, poder-saber, p. 375.

populações”¹⁸⁹. Vai fazer a “[...] gestão dos riscos que a própria potencialização gera”¹⁹⁰.

Nessa visão, governar o todo e o particular será a forma de gerir o poder sobre os outros, na modernidade. A gestão do poder político do Estado estará atrelada estrategicamente, de forma submissa, à lógica econômica vigente. Isto é, para Foucault¹⁹¹, a partir do século XVI, o modelo será o mercantilismo ou cameralismo; no século XVIII, o liberalismo; e, no século XX, o neoliberalismo.

Governar as populações e os indivíduos significará, portanto: “[...] estruturar o campo de ação possível dos outros”¹⁹², de acordo com o modelo vigente da economia.

A técnica da individualização assumirá “[...] uma forma sociobiológica em relação às populações”¹⁹³. A biologia será o saber referência para normalizar a vida biológica da população, assim como a economia política.

Certamente, a análise foucaultiana privilegia a economia, porque o governo das populações (biopolítica) vai “[...] extrair um *plus* de forças produtivas”¹⁹⁴. Isso comportará que a economia de governo terá como objeto a relação do corpo social (do todo) com o ambiente (particular). O governo estará voltado para a maximização ou “[...] aumento capitalístico que abrange a vida toda”¹⁹⁵. A vida é o objeto de governo, à medida que é útil para maximizar a rentabilidade capitalista de cada forma econômica.

Vimos que os dispositivos de individualização e de totalização¹⁹⁶, no poder pastoral, vão se ajustar na política moderna. Será um arranjo de poder na relação do Estado soberano, administrativo e centralizado com a população, prevendo o cuidado das necessidades e, simultaneamente, a condução do grupo de indivíduos.

Na medida em que as necessidades dos governados são o objetivo da condução dos outros, o poder pastoral é um método de governo da vida humana,

¹⁸⁹ BAZZICALUPO, Laura. **Biopolítica**: um mapa conceitual. Tradução de Luisa Rabolini. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2017. p. 53.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 53.

¹⁹¹ FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos**. Organização, seleção de textos e revisão técnicas Manoel Barros da Motta. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. v. 4: Estratégia, poder-saber.

¹⁹² BAZZICALUPO, op. cit., p. 54.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 55.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 56.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 56.

¹⁹⁶ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 172.

porque se realiza pela técnica do cuidado. Foucault expressa bem essa ideia na *Aula de 8 de fevereiro de 1978*: “[...] a ideia de um poder pastoral é a ideia de um [...] poder que guia para um objetivo e serve de intermediário rumo a esse objetivo”¹⁹⁷.

Bartolomé Ruiz contrapõe-se a Foucault, ao declarar: “O cuidado dos outros é uma forma de poder necessário quando aqueles a quem se ajuda encontram-se em situações-limite de necessidade”¹⁹⁸. Bartolomé Ruiz aponta ainda um limite no cuidado, que é: “Quando se cuida de alguém, não se incentiva sua autonomia; pelo contrário, cuida-se dele nessa situação porque ele não tem capacidade de ser autônomo”¹⁹⁹.

Ainda que Bartolomé Ruiz aponte um limite do cuidado, não está claro o que o autor entende por situações-limites, nem por necessidade. Isso abre dois precedentes. Primeiro, situações-limite podem ser casos em que o sujeito está desprovido do poder de deliberar sobre a ajuda de que precisa. Segundo, uma necessidade pode ser uma carência de condições básicas para a subsistência do sujeito.

No primeiro precedente, uma pessoa e um grupo social estão em situação de necessidade, quando sofrem privação de um bem material e de um bem simbólico constitutivos, quer dizer, por si mesmos são incapazes de suprir suas necessidades. Nesta medida, Bartolomé Ruiz é coerente, quando defende que o limite do cuidado reside em que, em uma situação-limite, não se incentiva a autonomia do sujeito. Mas deve-se cuidar dele, pois, do contrário, prefigura-se abandono dos outros.

O problemático é que as situações extremas implicam uma antropologia apolítica, pois ocorre um hiato entre sujeito de necessidades e sujeito político de direitos. O pressuposto de poder consiste em o sujeito de necessidade ser apenas um sujeito paciente, que sofre a deliberação de outro, sem protagonizar essa decisão. O protagonismo é todo de quem oferece o auxílio e não de quem recebe.

Com efeito, o sujeito político é somente aquele que realiza uma ação benéfica para o sujeito de necessidades. E o sujeito de necessidades é um objeto do cuidado do sujeito político. A cisão consiste, pois, na noção de que a situação extrema impede o indivíduo de ser autônomo, pois, sob o olhar de quem julga a

¹⁹⁷ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 173.

¹⁹⁸ BARTOLOMÉ RUIZ, Castor M. M. O poder pastoral, as artes de governo e o estado moderno. **Cadernos IHU Ideias**, São Leopoldo, ano 14, v. 14, n. 241, p. 20, 2016.

¹⁹⁹ Ibid., p. 20.

circunstância, a vítima pode ser privada da faculdade política de decidir sobre as formas de cuidado que lhe atingem.

Cuida-se da pessoa, porque ela não tem capacidade para ser autônoma. A antropologia inerente a essa visão é que a pessoa cuidada é um sujeito paciente, incapaz de saber e até decidir sobre a ajuda de que precisa. Ao sujeito de necessidades é negado o direito de ser agente político, de deliberar, pois a ele só é permitido aceitar os métodos impostos de cuidado das suas necessidades.

No segundo precedente – a necessidade é a carência das condições de subsistência do indivíduo –, a categoria de necessidade tende a se restringir a situações de emergências que implicam risco de morte de indivíduos e de populações. As emergências são carências que comprometem imediatamente a vida dos sujeitos, quando não supridas. Por exemplo, comida na mesa e saúde no corpo.

Efetivamente, o paradoxo do cuidado estende-se, também, a pessoas e grupos em situações de necessidades não-emergentes, isto é, que não implicam risco de morte imediata: não acesso à educação; salários e moradias não dignos; ausência de boa formação profissional; falta de uma boa formação política; entre outras. E é nessa possibilidade que reside uma perversão do cuidado, pois se instaura uma relação de poder, baseada no controle, que coopera com a sujeição e não com a emancipação dos outros pelo exercício de seus direitos.

Tendo em vista que um sujeito emancipado é aquele capaz de decidir a criação de seus direitos e as formas de implementá-los, no juízo de quem exerce o poder de cuidar, o outro é considerado objeto de cuidado. Quem é ajudado está alienado da faculdade política de deliberação, do como, da forma e da durabilidade do cuidado. O cuidado pastoral pode ser uma técnica que cria uma relação de poder perversa nas relações interpessoais e entre os sujeitos e as instituições.

A perversão consiste em estabelecer uma relação de poder assimétrica, em que tanto a pessoa quanto a instituição que ajudam podem fazer do outro, objeto. E se é objeto, é totalmente passivo diante do bem recebido, já que a sua função, na relação de cuidado, é definida, arbitrariamente, por quem cuida. Isto é, a pessoa ou o grupo cuidado ocupam o lugar de subalternidade, de apenas sofrer a decisão e a ajuda do outro, sem ter voz e vez para decidir e definir o auxílio de que precisa.

Por exemplo, há situações em que os empobrecidos são alvo, seja de assistencialismo político nas políticas públicas, seja de assistencialismo religioso que se apresenta como caridade evangélica.

Nesses casos, os empobrecidos podem não ser considerados agentes de decisão, de participação dos projetos que visam beneficiá-los em suas necessidades. Eles podem ser naturalizados pobres, desprovidos de autonomia, por condição imanente da classe social. Eles podem ser agentes passivos, que sofrem a ação de alguém com boa intenção religiosa ou política. Podem ser aqueles que apenas recebem ajuda e devem se contentar com o que recebem.

Esse tipo de cuidado é controle, é perverso, porque incentiva a dependência submissa e não a autonomia dos sujeitos. Destitui os necessitados da capacidade política de responder por si mesmos, porque fala e age em nome deles. É uma política e uma assistência religiosa que não incentivam a emancipação do outro da sua situação de subalternidade, porque os tornam dependentes da ajuda imposta.

Contra essa perspectiva, o argumento de Bartolomé Ruiz²⁰⁰ está coerente, pois assevera que é preciso recuar o cuidado, quando o sujeito é capaz de dar conta da própria vida. Do contrário, o cuidado torna-se controle, pois inibe a autonomia dos sujeitos. Transforma o grupo de indivíduos em populações e não em povo, isto é, em objeto de governo político e religioso e não em sujeito político de direitos.

A partir do momento em que se ultrapassa o regime de assistência às emergências, a relação entre sujeito de necessidade e sujeito político de direitos deixa de ser polarizada para ser agônica, tensionada. A dissolução dessa dicotomia é plausível, desde uma antropologia, na qual o sujeito de necessidades é também considerado um sujeito político de direitos. Pois, ao mesmo tempo que é ajudado, o sujeito é visto como capaz de decidir sobre a ajuda que recebe.

Dessa forma, cuidar das necessidades requer fazer processos com o povo e não pelo povo. Quando a noção de necessidade atrela-se ao conceito de processo político, social, religioso e ético construído sob a base da autonomia, o povo cuidado é visto como sujeito agente, participe das ações deliberativas. É um sujeito político de decisão, porque pode ser capaz de saber do que necessita e deliberar a respeito.

Por fim, filosoficamente, o cuidado pode ser um paradoxo, apenas em situações de extrema necessidade. Alguém que recebe o cuidado, por si próprio, é incapaz de satisfazer suas necessidades se está desprovido da faculdade política de

²⁰⁰ BARTOLOMÉ RUIZ, Castor M. M. O poder pastoral, as artes de governo e o estado moderno. **Cadernos IHU Ideias**, São Leopoldo, ano 14, v. 14, n. 241, p. 20, 2016.

decisão. É o caso da população, como objeto de governo. Nesse caso, o cuidado é inibidor da autonomia, pois cerceia a capacidade de autogestão dos sujeitos.

Contudo, do ponto de vista da autonomia política, o cuidado não é paradoxal, pois as circunstâncias não impedem de o povo ser capaz de decidir as formas políticas de cuidado das suas necessidades, as quais também podem ser supridas por um processo político e social construído com as pessoas envolvidas. Nesse caso, o cuidado coopera com ações de emancipação do sujeito de necessidades e não realiza por ele ou impõe a ele a ajuda da qual necessita.

3 O PODER PASTORAL NO CRISTIANISMO PRIMITIVO DO SÉCULO I AO III

O texto de Michel Foucault que orientará o trajeto deste capítulo 3 é *Du gouvernement des vivants* (1980). Senellart ressalta que é um curso em que aparece a transição de uma análise genealógica para uma análise filológica, porque são desenvolvidas reflexões sobre palavras isoladas de textos comentados¹.

Philippe Chevalier complementa que, nesse curso de 1980, Foucault não valoriza tanto o contexto histórico e as práticas reais dos séculos analisados, mas os problemas que emergem nos textos lidos da patrística². É na problematização das ideias inerentes às palavras que o filósofo francês se detém, a exemplo de expressões como *verdade da penitência*, *prova de si*, entre outras.

Nesse curso de 1980, está inerente a estratégia discursiva da neutralidade, ou seja, da suspensão de juízo. Uma razão especial, que explica a recusa proposital de Foucault em não se posicionar, refere-se à descoberta de Judith Revel sobre teóricos que o autor conhecia mas não citava, porque eles lhe serviam de “[...] instrumentos de pensamento”³.

Foucault encontra em Roussel⁴ técnicas e procedimentos literários que lhe serviram para resistir a demarcações conceituais restritas. Estas, por sua vez, determinam normas discursivas, como “[...] de retórica erudita, de aceitabilidade científica”⁵.

Roussel influencia a obra foucaultiana no sentido de permitir ao filósofo criar suas estratégias discursivas, o que fica evidente no comentário de Foucault acerca do texto rousseliano *Comment j'ai écrit certains de mes livres* (1935). Trata-se de um escrito concebido depois que Roussel escreveu seus livros e que revela a relação do autor com sua obra, uma relação pautada na técnica do segredo.

¹ SENELLART, Michel. O cachalote e o lagostim. Reflexão sobre a redação dos Cursos no Collège de France. In: ARTIÈRES, Philippe et al. (Org.). **Michel Foucault**. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

² CHEVALIER, Philippe. **Michel Foucault et le christianisme**. Lyon: ENS éd., 2011.

³ FOUCAULT, Michel, p. 703 apud REVEL, Judith. Os “grandes ausentes”: uma bibliografia pelo vazio. In: ARTIÈRES, Philippe et al. (Org.). **Michel Foucault**. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense, 2014. p. 104.

⁴ Raymond Roussel foi um escritor, poeta e dramaturgo francês que viveu do século XIX ao XX. Michel Foucault escreveu um livro em 1963 intitulado *Raymond Roussel*. É um texto que comenta a obra literária de Roussel, sobretudo, o livro *Comment j'ai écrit certains de mes livres* (1935). No volume III da coleção *Ditos e escritos*, o autor analisa, com mais rigor, esse texto de Roussel.

⁵ REVEL, Judith. Os “grandes ausentes”: uma bibliografia pelo vazio. In: ARTIÈRES, Philippe et al. (Org.). **Michel Foucault**. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense, 2014. p. 106.

Roussel, dessa forma, não entrega aos leitores o sentido preciso das palavras, mas conecta-os com realidades que a própria morfologia lexical sugere, a partir de múltiplas articulações linguísticas. A escrita rousseliana é propositalmente secreta, mas fundamentalmente aberta a várias possibilidades de interpretação.

O artigo de Macherey, *Com Foucault com Roussel*, é elucidativo no que toca à influência estratégica rousseliana nos escritos foucaultianos. Macherey pontua que Roussel estabelece uma relação original da literatura com a linguagem.

[...] em Roussel, descobre-se que a literatura não somente é feita com a linguagem, esta constituindo a ferramenta ou o instrumento, mas é 'a linguagem', isto é, sendo feita de linguagem que constitui seu material, ela é também originária da linguagem e gerada por ela; nela, a linguagem continua secretamente sua obra própria, e se produz como linguagem, aquilo a que ela chega fixando o lance de dado que lhe deu origem e que define sua própria natureza. Assim, a literatura não teria, finalmente, outra função senão a de liberar a verdade da linguagem⁶.

Como atesta o trecho, a literatura rousseliana busca libertar a linguagem das pretensões usuais e devolvê-la ao seu poder inventivo (ficcional) de produzir realidades possíveis. Para isso, é preciso liberar o texto literário da regra de responder o seu *porquê* para a regra do deixar falar o *como* da linguagem. Isto é, fazer a literatura sair de explicações causais, para ser um texto *sem porquê*⁷, que se detenha apenas no *como* ou no *seu existe*⁸ da linguagem. A função da literatura é ligar o leitor com o poder criador (inventivo) de verdade da linguagem.

A partir do cruzamento de olhares sobre o estilo foucaultiano, de Macherey e de Revel, o que se dá como suposto é que Foucault adota a estratégia da suspensão do juízo sobre os textos da patrística, no curso de 1980. O motivo é que Foucault se inspira no estilo literário de Roussel.

Foucault representa seus interesses analíticos pela obra rousseliana em duas imagens que baseiam a criação de suas técnicas discursivas, a fim de enfrentar o poder de discursos totalitários, que se pretendem ser a única forma de dizer a

⁶ MACHEREY, Pierre. Com Foucault com Roussel. In: ARTIÈRES, Philippe et al. (Org.). **Michel Foucault**. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense, 2014. p. 153.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid.

verdade. Um poder que busca capturar o autor em acusações, em diagnósticos apressados, em perguntas capciosas.

A primeira imagem é a do acaso da linguagem: “[...] e o acaso é apenas uma maneira de transformar em discurso o improvável encontro das palavras”⁹. O que, em Roussel, atrai Foucault é uma visão de linguagem como possibilidade infinita de articular as palavras para dizer alguma coisa do mundo.

A segunda imagem é a do segredo da linguagem: “É o labirinto que faz o Minotauro: não o inverso”¹⁰. Interessa a Foucault que a literatura rousseliana é irreduzível e, conseqüentemente, aberta, pois o que se esconde nos textos de Roussel são as estratégias linguísticas que fabricam o sentido (tesouro) do texto.

Os escritos foucaultianos constituem-se, desse modo, pela suspensão do próprio juízo, como estratégia literária que permite aos seus textos abertura hermenêutica. Além disso, concede ao próprio autor a estratégia de não ser objetivado e a seu pensamento a tática de não ser localizado por uma análise reducionista de sua obra.

Por isso, o filósofo mantém-se isento de reduzir os seus escritos à intenção única de crítica. Foucault atribui ao leitor a responsabilidade de decifrar por si próprio as críticas que as interpretações do texto permitem. E, ao mesmo tempo, convida quem ler a fazer a experiência dos textos analisados. Permite, pois, que o próprio leitor seja a chave de leitura para explicar, com inúmeras articulações o texto foucaultiano.

Uma estratégia é deixar o leitor decifrar segredos nunca percebidos na sua experiência com os textos do passado. E, a partir de diversas combinações linguísticas, que podem ser incompatíveis, porém possíveis, fazer a experiência de pensamento a que a filosofia foucaultiana convida.

É no sentido de propor uma experiência de pensamento que este capítulo 3 mostrará os nexos das técnicas do pastorado com as técnicas do governo, especificamente com o governo de condutas. E, de forma menos ambiciosa, também apontará para o paradoxo que atravessa a prática do pastorado.

⁹ FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos**. Organização, seleção de textos e revisão técnicas Manoel Barros da Motta. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. v. 3: Estética: literatura e pintura, música e cinema, p. 184.

¹⁰ Ibid., p. 184.

O argumento é que o pastor governa o rebanho, quando liga as ovelhas com o objetivo do governo pastoral, e o faz através de técnicas que constituem o modo de ser dos sujeitos.

Com base na análise foucaultiana do Cristianismo primitivo, resta saber como aparece o fim do governo e as técnicas utilizadas para ligar o sujeito com o fim pastoral. A finalidade do cuidado pastoral é justificada, nos primeiros séculos, como salvação da alma, mas, a partir de Foucault, a salvação é um fim de governo dos outros. As práticas que ligaram os indivíduos ao fim governamental são o ensino, a preparação catecumenal e o próprio rito de batismo, cujas técnicas utilizadas foram a objetivação do indivíduo e a confissão do sujeito.

Nesse curso de 1980, está inerente a estratégia discursiva da suspensão do juízo próprio de Foucault sobre os textos da patrística. Uma relação que, no Cristianismo primitivo, residirá em ligar o sujeito com a verdade da fé e, sobretudo, com a sua verdade própria, para torná-lo confessante.

3.1 A Igreja Primitiva como Lugar do Poder Pastoral

Na literatura do pastorado hebraico, verificou-se que a finalidade do poder pastoral é a salvação do rebanho, entendida como sustento que garante a subsistência do povo. Nos escritos do pastorado cristão primitivo, o fim do poder pastoral será a salvação das almas, concebida como fim espiritual. Porém, o poder pastoral sofrerá alguns deslocamentos.

Na Igreja primitiva, o poder pastoral desloca-se do Deus-Pastor para a comunidade eclesial, pois são seus líderes que exercem o poder de cuidar da vida espiritual do rebanho e das ovelhas. Desloca-se do rebanho conduzido com conhecimento e com obediência à lei divina para um rebanho conduzido com ensino catequético e com disciplina da conduta. Desloca-se do bem que é a subsistência terrestre do rebanho, como fim do cuidado, para o bem da existência metafísica, isto é, da salvação das almas no outro mundo.

Chevalier¹¹ declara que as fontes em que se baseou Foucault são traduções francesas não literais da patrística que foram cruzadas com textos originais em grego e latim, e com fontes secundárias em francês, alemão, inglês. Nesta primeira parte do capítulo primeiro, as referências examinadas serão trechos da *Didakhé*¹², da *Apologia prima pro christianis*¹³ e do *De baptismo*¹⁴.

Na análise foucaultiana¹⁵, o escrito judaico-cristão da *Didakhé* (ano 100 d. C.) revela uma relação entre a salvação e o batismo. A salvação é alcançada por meio do batismo. Salvar-se é sair do mau caminho – uma vida pagã de pecado que leva à morte – para aderir ao bom caminho, entrar na vida cristã que leva à salvação. A passagem da vida pagã para a vida cristã é realizada por um rito de passagem, o batismo.

Foucault¹⁶ afirma que o batismo, no texto da *Didakhé*, tem a função de purificar o catecúmeno. Essa purificação é preparada pelo ritual do jejum, praticado pelo postulante e pelas testemunhas que assistem ao batismo. E assegurada pela

¹¹ Philippe Chevalier defende que, em *Do governo dos vivos*, Michel Foucault não menciona as edições dos textos patrísticos, tampouco as referências secundárias. Apesar de existirem opiniões contrárias em relação à leitura do filósofo de apenas textos originais ou somente de fontes secundárias parciais da patrística, é possível, a partir de indícios de certas traduções e de um caderno de anotações do autor, reconstituir as edições lidas por ele. As coletâneas dos pais da Igreja em francês são traduções não-literais, que priorizam o respeito do texto original. Às vezes, Michel Foucault comparava as traduções com o texto-fonte, em latim ou grego, e fazia uma tradução mais próxima do original. Antes de preparar o curso de 1980, o professor já lia os pais da Igreja desde 1977, em Vendevre, e combinou com as traduções lidas na Biblioteca Nacional e na Biblioteca do Saulchoir, para preparar o curso: a) as de *Sources Chrétiennes*, das edições du Cerf fundadas por Jean Daniélou, Henri de Lubac e Claude Mondésert; b) a de Genoude (1792-1849); c) a primeira (1919) e segunda (1926) edições de Hemmer-Lejay *Les Pères Apostoliques*; d) a edição de bolso e compilação prefaciada por Louis Bouyer; e) a edição crítica de Hippolyte de *Sources Chrétiennes*. Enfim, Michel Foucault não se prende obrigatoriamente à melhor tradução ou ao texto original, porque o seu método não é fazer comentário erudito acerca da tradução mais acertada. CHEVALIER, Philippe. Foucault e as fontes patrísticas. In: ARTIÈRES, Philippe (Org.). **Michel Foucault**. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

¹² Segundo a nota 8, da *Aula de 6 de fevereiro de 1980*, Foucault leu a tradução *La Doctrine des douze apôtres*, de W. Rordorf e A. Tuilier, atualizada em 1998, e também leu a edição e tradução *Les Pères apostoliques*, de Hemmer e de G. Oger. A *Didakhé* é um manual catequético, litúrgico e disciplinar, e é uma compilação de diversos documentos recolhidos nas comunidades cristãs, a qual remonta à Igreja dos séculos I e II. Foi encontrada em 1875 e publicada pela primeira vez em 1883. FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

¹³ Conforme a nota 16, da *Aula de 6 de fevereiro de 1980*, Foucault possivelmente leu o texto original, mas também leu a tradução da obra original de L. Pautigny *Première Apologie de Saint Justin*. A referência a esse texto, posterior aos escritos dos Padres Apostólicos, justifica-se logo depois do texto *Didakhé*, porque se encontra nele “[...] a primeira descrição relativamente completa d[o] sacramento [do batismo] na literatura cristã”. BENOIT, A., p. 143 apud FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 101.

¹⁴ De acordo com a nota 5, da *Aula de 13 de fevereiro de 1980*, Foucault leu a edição e tradução da obra original *De baptismo/Traité du baptême*, de R.-F. Refoulé e M. Drouzy. Utilizou também a tradução do abade de Genoude, in *Oeuvres de Tertullien*. FOUCAULT, op. cit.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid.

água do rito batismal. A água, na tradição antiga¹⁷, simbolicamente, “[...] lava as nódoas e os pecados de que o [postulante] pode ter sido culpado em sua vida anterior”¹⁸. A purificação dos pecados é um efeito do batismo, já que é recebida de Deus pela água batismal.

O efeito de poder da salvação, no texto *Didakhé*, para a existência humana, reside em que o bem espiritual da pessoa é um fim pastoral de governo das condutas. A salvação implica comportamentos que fazem o sujeito pertencer a Deus e à comunidade cristã. É alguém ser iluminado e viver no bom caminho da vida. Em Foucault¹⁹, a salvação é um fim de governo da vida dos outros.

Outro escrito analisado por Foucault é *De baptismo*, de Tertuliano²⁰. É um texto que data da virada do século II para o século III (anos 198-200). E foi dirigido contra movimentos de influência dualista ou gnóstica²¹. Tertuliano é um autor cujo pensamento constrói-se no enfrentamento das questões teológicas de sua época. Um dos problemas a ser combatido é certa ideia gnóstica de salvação.

Candiotto²² concebe que a ideia gnóstica de salvação consiste na libertação da alma aprisionada pelo mundo material, criado por um deus mau. A alma é, no ser humano, da mesma natureza do Deus bom que a criou e, por isso, é perfeita. Cabe ao

¹⁷ Conforme a nota 14, da *Aula de 6 de fevereiro de 1980*, não se encontra nenhum vestígio dessa simbólica no Novo Testamento, mas atrela-se à “[...] interpretação do batismo de Cristo por João Batista como um exorcismo das águas [que] purificou o Jordão e, com ele, todas as águas.” BENOIT, A., p. 68 apud FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 100.

¹⁸ FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 95.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Conforme a nota 27, da *Aula de 6 de fevereiro de 1980*, “Tertuliano (~160-225?) nasce em Cartago numa família pagã e converte-se ao cristianismo por volta de 195 (“um se torna, não nasce cristão”, escreve em sua *Apologética*), depois de ter iniciado em Roma uma carreira de jurista. É considerado o primeiro teólogo latino devido à abundância de seus escritos, o vigor de seu estilo e originalidade de seu pensamento. Liga-se ao montanismo por volta de 205.” Ibid. p. 102. Na nota 29, da *Aula de 5 de março de 1980*, consta que o montanismo é um movimento nascido na Frígia (Ásia Menor), na segunda metade do século II, de acordo com H. von Campenhausen, *Les Pères latins*, tradução de C. A. Moreau: “Seus profetas – Montan e as mulheres que o seguiam – se apresentavam como instrumentos de uma nova efusão do Espírito, isto é, do ‘Consolador’ prometido no Evangelho de João. Ao mesmo tempo, anunciavam a vinda próxima do Reino de Deus nas montanhas da sua pátria. Preconizavam a penitência, a conversão, o redobro da severidade nos costumes e se distinguiam por uma ardente disposição para o martírio. O movimento teve uma rápida difusão; no início do século III, havia atingido a África. Tertuliano aderiu a ele e logo se tornou o mais ardente militante da ‘nova profecia’.” VON CAMPENHAUSEN, H., p. 40 apud FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 200-201.

²¹ FOUCAULT, op. cit.

²² CANDIOTTO, Cesar. A prática da direção de consciência em Foucault: da vida filosófica à vida monástica cristã. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de (Org.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

indivíduo encontrar Deus em si mesmo, por meio do autoconhecimento. O conhecimento de si próprio é a busca por encontrar a própria alma, como perfeição divina. Se a pessoa encontra a alma, encontra a Deus, e, assim, é perfeita e já é salva.

Foucault²³ sugere que, para a teologia da época, as seitas gnósticas têm a presunção da perfeição, já que a salvação gnóstica é libertar, em si mesmo, o elemento da perfeição divina, através do autoconhecimento. Alguém só pode ser salvo, porque nele existe perfeição. Descobri-la, pelo conhecimento de si, é libertá-la da matéria, é salvar a si mesmo.

Além disso, de acordo com o pensamento foucaultiano²⁴, Tertuliano enfrenta outro problema gnóstico relacionado ao batismo. Os gnósticos da seita dos cainitas, em Cartago, negam a eficácia purificadora do rito de batismo²⁵. Tertuliano responde a esse problema, recorrendo à simbologia da água na Escritura²⁶, para defender a eficácia da purificação batismal.

Foucault defende que o teólogo latino advoga a eficácia purificadora do batismo contra os ataques dos gnósticos, a partir do princípio que formula em *De baptismo*: “Feliz sacramento o da água cristã que, lavando as nódoas de nossas trevas passadas, nos pare para a liberdade das nossas vidas eternas”²⁷. Assim, para Foucault²⁸, o elemento material (água) do batismo representa a maneira de Deus se relacionar com o mundo, com a matéria e com o ser humano. O batismo é uma forma da ação de Deus sobre suas criaturas.

²³ FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

²⁴ Ibid.

²⁵ Na *Aula de 13 de fevereiro de 1980*, consta que, para os cainitas, a alma não precisa ser purificada, isto é, lavada da nódoa original que seria a falta, pois ela é, em si mesma, perfeita, já que é criada por Deus. A alma só é prisioneira da matéria. Por isso, não se pode purificar a alma, mas somente libertá-la da matéria, que é má. O rito de batismo em si é feito com um elemento material, o que cai numa contradição, pois não é possível purificar algo que é espiritual e perfeito (da mesma natureza de Deus) com algo que é matéria má e impura. O impuro não pode purificar o puro. Ibid.

²⁶ Na *Aula de 13 de fevereiro de 1980*, Michel Foucault relata os significados que Tertuliano, em *De baptismo*, atribui à água, a partir da Escritura: a) antes da criação do mundo, a água era o lugar onde o Espírito de Deus se assentava. A água é o assento, isto é, a marca da soberania de Deus; b) Deus criou o ser humano modelando-o com suas mãos e a partir da argila. Para isso, Deus precisou utilizar água para modelar o homem à sua imagem e semelhança. A água é o meio que permite transmitir a imagem e semelhança de Deus ao ser humano; c) a água representa o dilúvio que é purificação de todos os pecados da terra; d) a água simboliza a separação do mar Vermelho, com o qual Deus liberta o povo hebreu de seus algozes egípcios; e) a água é alimento espiritual no deserto, quando Moisés a fez sair da rocha; e f) a água é o princípio de cura no tanque de Betesda. Ibid.

²⁷ De acordo com a nota 17, da *Aula de 13 de fevereiro de 1980*, Michel Foucault utiliza a tradução de Genoude, *De baptismo/Traité du baptême*. Ibid.

²⁸ Ibid.

Com esse princípio, Tertuliano mantém o valor do rito de batismo e sua eficácia purificadora, assim como deixa transparecer a ideia de salvação. Foucault²⁹ propugna que a salvação, em Tertuliano, consiste em resgatar o ser humano pelo batismo. Isto é, para o filósofo francês, o autor latino desatrela a salvação da presunção gnóstica de perfeição, atrelando-a à experiência do batismo. O ser humano é ligado ao fim do governo, porque esse fim é entendido como resgate da pessoa. O fim, a salvação, resgata o indivíduo através de um rito.

Em suma, na pesquisa foucaultiana³⁰, a salvação é o fim último de governo, porque existe um rito de iniciação que leva o indivíduo a aderir ao próprio fim governamental, e a fazer desse fim o sentido último de sua existência. O batismo, através de seus efeitos, legitima a salvação como fim a ser buscado pelo sujeito. E é em função da compreensão sobre a dignidade desse fim, na religião cristã, que a alma humana será governada.

Ser salvo supõe ser submetido a uma preparação para receber o rito de batismo. A preparação será justificada, em Tertuliano, por uma doutrina do pecado original que incorre em outra concepção antropológica do ser humano. Ver-se-á que, no teólogo latino, a alma será radicalmente despossuída da perfeição dos gnósticos e possuída por um princípio de maldade.

Desse modo, Foucault³¹ ressalta que, em Tertuliano, a salvação não dependerá da vontade humana, mas da decisão generosa de Deus, que passará pelo rigor da disciplina. Isto é, para Deus salvar o indivíduo, será preciso a pessoa preparar-se para receber o perdão das ofensas cometidas.

Uma consequência, para a existência do indivíduo, conforme pensa Foucault³², é que o ser humano já não é artífice da própria salvação, mas deverá ser da purificação própria. Será necessário a pessoa purificar-se, como se verá no procedimento da preparação para o batismo, um tempo de *disciplina penitência*, que prova a conversão da pessoa.

Embora Foucault utilize, vez ou outra, o conteúdo dos dogmas cristãos, o acento semântico do conceito de *salvação* não está na visão da teologia dogmática e fundamental. A ênfase foucaultiana reside em descobrir os efeitos de poder que o

²⁹ FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid.

³² Ibid.

saber teológico acerca da salvação produziu para a existência humana, os quais são vinculados com a técnica do ensino e a prática do batismo³³.

No estudo foucaultiano³⁴, o texto da *Didakhé* revela que o ensino, no Cristianismo do século I, tem a função de catequizar os postulantes ao batismo, em vista da salvação da alma. Para receber o rito batismal, o critério é o ensino prévio, constituído de regras rituais, a fim de serem seguidas pelos postulantes.

Foucault³⁵ afirma que a primeira regra do ensino prévio é saber distinguir o caminho da vida e o caminho da morte (doutrina dos dois caminhos). A segunda regra é transmitir os preceitos a respeito do caminho da vida, que são os interditos sobre o homicídio, o adultério, o roubo, e sobre prescrições do cotidiano e obrigações para com Deus.

A partir desse comentário do autor francês, compreende-se que o ensino catequético é uma técnica do poder pastoral, utilizada pelas primeiras comunidades cristãs. O ensino tem a função pastoral de esclarecer para o postulante formas de vida moralmente contraditórias, com objetivos morais distintos.

Primeiro, a forma pagã, em que a vida humana é moralmente marcada pelo princípio da morte, porque não se respeita nenhum interdito proposto pela comunidade eclesial. O objetivo moral dessa forma de vida é o pecado privar a pessoa da salvação. Em segundo lugar, a forma de vida cristã, moralmente atravessada pelo princípio da vida, pois o fim moral é a salvação da alma.

Nesse sentido, o objetivo implícito do ensino, nas comunidades primitivas, é governar pedagogicamente a adesão voluntária das pessoas a um fim moral sublime para suas vidas. O ensino catequético é a técnica pastoral de preparação para o batismo que consiste em instruir a consciência do sujeito, a fim de governar sua adesão

³³ Bernard Sesboué esclarece que na Igreja antiga o conceito de sacramento estava em gestação e que a doutrina dos sacramentos surge apenas no século XII. SESBOUÉ, Bernard. **História dos dogmas**. São Paulo: Loyola, 2003. t. 2: homem e sua salvação (século V-XVII). Michel Foucault sabia que a teoria do batismo data do século XII, e que antes só havia ritos estabelecidos com suas normas pastorais. Por isso, o autor utiliza somente expressões como *rito de batismo*, *rito batismal*, *instituição do batismo* e *ato de verdade*. O vocábulo *sacramento* só aparece no trecho da tradução de Genoude do *De baptismo/Traité du baptême*, na *Aula de 13 de fevereiro de 1980*: "Feliz sacramento o da água cristã que, lavando as nódoas de nossas trevas passadas, nos pare para a liberdade das nossas vidas eternas." Texto original: "Heureux sacrement que celui de l'eau chrétienne qui, lavant les souillures de nos ténébrès passées, nous enfante à la liberté de nos vies éternelles". FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 110.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid.

às verdades da fé que lhes são ensinadas. E o batismo é o rito que possibilita ao indivíduo a purificação das faltas, é a porta de entrada para o ser cristão.

Foucault analisa o texto *Apologia* (ano 150) de são Justino³⁶ que, por sua vez, conserva o ensino catequético, como critério para receber o rito da água. A novidade consiste em que o batismo é entendido “[...] menos como ritual e mais em sua significação”³⁷. Isto é, Justino enfatiza os efeitos do batismo, a partir do simbolismo desse rito para a vida cristã. Foucault relata três definições simbólicas e três efeitos do rito na concepção do teólogo apologista.

Primeiro, o batismo é um selo³⁸, cujo efeito salvífico é tornar o batizado pertencente à comunidade cristã. O batismo exerce um efeito de poder sobre o sujeito que é a marca de pertença do indivíduo a um rebanho, o qual é conduzido por líderes da comunidade eclesial.

Em segundo lugar, o batismo é um renascimento da vida, é uma vida nova assumida pelo sujeito. Um efeito salvífico desse novo nascimento é fazer o indivíduo deixar a vida das más inclinações e dos maus costumes, isto é, a vida gerada na ignorância, cujo efeito é a privação de escolha consciente. Outro efeito é saber escolher o bom caminho, que é uma vida iluminada pela verdade da doutrina, ou seja, a vida instruída pelo conhecimento, cujo efeito é a capacidade de escolher³⁹.

³⁶ De acordo com a nota 15, da *Aula de 6 de fevereiro de 1980*, Justino é membro de “um grupo de escritores cristãos da segunda metade do segundo século que procuraram defender o cristianismo contra os ataques de que era objeto, de parte dos pagãos, e que tentaram dá-lo a entender aos homens cultos da sua época”. BENOIT, A., p. 138 apud FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 100-101.

³⁷ FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 96.

³⁸ Na nota 18, da *Aula de 06 de fevereiro de 1980*, essa definição do batismo como selo encontra-se em G. Bareille, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, que “[...] evoca diversos usos da metáfora (o batismo, selo de Cristo, que representa a aliança de Deus com a alma regenerada, selo da fé, selo da regeneração que nos agrega ao rebanho de Cristo).” Ibid., p. 101. Em F. J. Dölger, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual. Eine religionsgeschichtliche Studie*, entre outros textos que Michel Foucault leu, o batismo é uma tríplice caracterização: “[...] regeneração [...], selo [...] e iluminação [...]”. DÖLGER, F.J., p. 3-4 apud FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 100.

³⁹ De acordo com a *Aula de 06 de fevereiro de 1980*, em são Justino, o ser humano tem duas gerações. A primeira geração é a vida necessária (a vida que vem do sêmen dos genitores), cujo efeito é a vida possível das más inclinações e dos maus costumes. A segunda geração é a vida iluminada pelo conhecimento da verdade, cujo efeito é saber escolher o bom caminho. O batismo é um renascimento do indivíduo para uma vida nova, porque tem o efeito de fazer o sujeito deixar a vida possível, decorrente da primeira geração (a vida necessária, porque gerada pelo sêmen dos genitores), cujo efeito consiste em o indivíduo nascer na ignorância e, por isso, ele é privado de critérios de escolha. Ou seja, a ignorância determina a escolha do indivíduo pela vida decorrente da primeira geração. E a preparação para o batismo, o ensino catequético, visa iluminar o sujeito com a verdade da doutrina, a fim de que ele seja um agente de escolha consciente pelo bom caminho. FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

Em terceiro lugar, o batismo é iluminação⁴⁰, cujo efeito salvífico consiste em a doutrina ensinada iluminar o pensamento (consciência) do indivíduo em sua relação com Deus, consigo mesmo e com o mundo⁴¹.

Na *Aula de 13 de fevereiro de 1980*, há um esclarecimento da ideia do rito de batismo nos padres apostólicos e nos apologetas. É uma concepção que enfatiza o efeito do batismo como “[...] vida de luz, uma vida sem sombra, sem mancha, sem morte”⁴².

Para Foucault⁴³, o rito de batismo consiste em invocar o Espírito Santo que baixa na alma e traz luz que proporciona acesso à verdade, que não é somente um conteúdo doutrinário (verdades em que se deve crer e conhecer). Essa iluminação é, para o iluminado, sua própria vida que se torna vida eterna, assim como a verdade que ele conhece. Então, a preparação é um período de iniciação pedagógica à vida cristã. O cristão é alguém que vai se qualificando como sujeito de conhecimento, à medida que se eleva em níveis de virtude que o tornam a própria verdade recebida.

Conclui-se, na perspectiva foucaultiana, que a preparação para o batismo, em vista da salvação da alma, nos textos da *Didakhé* e da *Apologia*, tem como consequência, para a existência da pessoa, torná-la *sujeito de conhecimento*⁴⁴. Na ordem do ensino, o indivíduo torna-se sujeito de escolha e de saber⁴⁵. Essa ideia está explícita na *Aula de 13 de fevereiro de 1980*⁴⁶.

Por isso, depreende-se que, em *Didakhé* e na *Apologia*, a forma de ligar o indivíduo com a finalidade governamental é torná-lo um sujeito de escolha instruída.

⁴⁰ Conforme a nota 25, da *Aula de 06 de fevereiro de 1980*, a palavra *iluminação* consta no texto de A. Benoit, *Le Baptême Chrétien*. Esse vocábulo também aparece na tradução do texto *Apologia*, feita por Pautigny, em que Justino afirma: “Essa ablução se chama iluminação [...], porque os que recebem essa doutrina têm o espírito iluminado [...]”. JUSTINO, p. 131 apud FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 102.

⁴¹ FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

⁴² Ibid., p. 107.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Na *Aula de 13 de fevereiro de 1980*, Michel Foucault explicita a consequência da preparação prévia ao batismo para a existência do sujeito, “[...] os textos do período dos Padres apostólicos e dos apologetas definem o tempo de preparação para o batismo como sendo essencialmente um tempo de ensino. O que quer dizer um tempo de ensino? Quer dizer que se quer fazer do postulante ao batismo um sujeito de conhecimento. É preciso transformá-lo em sujeito de conhecimento, isto é: primeiro, ensinam-lhe verdades, que são as verdades da doutrina, e as regras da vida cristã, e levam-no, assim, de ensino em ensino até uma crença, crença essa que deve se manifestar e se afirmar num certo ato de verdade que é a profissão de fé, profissão de fé essa que é um dos aspectos fundamentais do batismo.” Ibid., p. 106-107.

O sujeito é coautor⁴⁷ do processo de adesão ao fim de governo, no sentido de o sujeito ser objeto de instrução que se constitui pela verdade ensinada.

O efeito de poder da técnica do ensino, para o ser humano, é torná-lo sujeito de escolha, preparada por um conhecimento prévio. Se a escolha do sujeito pelo bom caminho é preparada previamente ao batismo, o ensino é uma técnica pastoral para governar o indivíduo a um fim de governo dos outros, a salvação da alma.

3.2 Principais Técnicas do Poder Pastoral no Cristianismo Primitivo

O pastorado cristão dos primeiros séculos estabelece como objetivo central a *conversão do sujeito à religião cristã*. Por isso, as *principais técnicas* do poder pastoral, no Cristianismo primitivo, são a *objetivação do sujeito*, como ser pecador, e a *confissão dessa verdade do sujeito* perante outros, Deus e a comunidade eclesial.

Em Foucault⁴⁸, fica claro que o objetivo do poder pastoral das primeiras comunidades cristãs é a conversão do sujeito. Quando analisou o conceito de *conversão* no Cristianismo, Foucault baseou-se em um artigo de Hadot⁴⁹, citado no curso *L'Herméneutique du sujet* (1981-1982). Na *Aula de 10 de fevereiro de 1982*, o professor Foucault apresenta as principais características da *metánoia* (conversão) cristã, desenvolvida no século III e, principalmente, no século IV.

A primeira característica da *conversão* cristã consiste em ser “[...] uma súbita mutação”⁵⁰. Ocorre uma mudança súbita do sujeito, porque é um processo coagido, e é contínuo, pois é uma mutação produzida por um trabalho de ascese permanente.

O raciocínio implícito ao exercício do poder pastoral é que a mutação do sujeito deve ser súbita, isto é, momentânea, indefinida, pois o objetivo tático é estabelecer que a responsabilidade pela própria conversão seja um trabalho permanente para

⁴⁷ Na *Aula de 13 de fevereiro de 1980*, Michel Foucault declara: “A estrutura de ensino, a estrutura pedagógica, a que dominava nos textos do século II, é uma estrutura na qual a alma aparece como o alvo, o objeto, o coautor, o coautor também de um procedimento que tem por fim constituir a alma como sujeito de conhecimento.” FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 123.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Na nota 40, da *Aula de 10 de fevereiro de 1982 – primeira hora*, consta que Michel Foucault leu o texto *Epistrophé et Metánoia*, republicado na primeira edição de *Exercices Spirituales et Philosophie Antique*. É um texto que aborda a distinção do conceito de conversão no pensamento grego, tanto em Platão, quanto na filosofia helenística. Id. **A hermenêutica do sujeito**: curso no Collège de France (1981-1982). Tradução de Márcio Alves da Fonseca e de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

⁵⁰ Ibid., p. 190.

todos. Nunca a conversão é definitiva e, por isso, a ascese é um trabalho constante. Essa atividade ascética surge em um processo de preparação para receber o batismo.

Conforme Foucault⁵¹, através da doutrina do pecado original, Tertuliano cogita que, para sair do pecado – que é um estado de perversão da natureza em que todos nascem e há a introdução do diabo na alma humana, após a queda –, o indivíduo precisa tornar-se cristão. Isso implica uma preparação, em que o sujeito purifica-se, para receber o perdão divino no batismo. A purificação é mais um trabalho ascético de conversão do sujeito e menos um efeito automático do batismo, como parecia ser na tradição apologética.

Dessa maneira, a doutrina de Tertuliano justifica a preparação ascética para o batismo em dois sentidos. Primeiro, se todo ser humano já nasceu em regime de perversão da natureza e tem sua alma dirigida pelo demônio, então, é preciso purificar o postulante. Segundo, a purificação não é obrigação de Deus, mas é um trabalho de conversão realizado pelo postulante ao batismo.

Foucault⁵² defende que, em Tertuliano, era responsabilidade de quem queria ser batizado preparar-se para receber o batismo, pois, nesse rito, a pessoa recebia apenas o perdão de Deus e não a purificação. Nessa medida, ocorre um deslocamento sobre o efeito do batismo – a purificação – em relação à tradição judaico-cristã (*Didakhé*) e à tradição apologética (*Apologia*, de Justino).

Há uma mudança de ênfase em relação à preparação anterior do batismo, centrada na estrutura do ensino. O acento, para Foucault, refere-se ao trecho do capítulo 6 em *De paenitentia*: “Não somos mergulhados na água do batismo para sermos purificados, somos mergulhados na água do batismo porque somos purificados”⁵³. A ênfase consiste em o postulante já chegar purificado, convertido, para receber o batismo. Essa purificação realiza-se através do processo preparatório antes do rito, que implica mudança constante do sujeito em preparação.

⁵¹ FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

⁵² Ibid.

⁵³ Na nota 4, da *Aula de 13 de fevereiro de 1980*, consta que essa frase está na edição das *Sources chrétiennes* que Michel Foucault não conheceu, *De paenitentia/La Pénitence*, traduzida por C. Munier. A tradução lida pelo autor é a de A.-E. Genoud, in *Oeuvres de Tertullien*. 2. ed., 1852. No manuscrito a citação é a seguinte: “Não somos mergulhados na água para sermos purificados, mas porque estamos purificados.” É possível que Michel Foucault tenha traduzido livremente o trecho original: “*Non ideo abluimur ut delinquere desinamus, sed quia desiimus, quoniam iam corde loti sumus*”. Em outra versão manuscrita, o autor copia a tradução de Genoude: “Não somos lavados para que cessemos de pecar, mas porque cessamos e porque já estamos lavados do fundo do coração” (grifo do autor). Ibid., p. 125.

Outra característica da conversão é a transformação do “[...] modo de ser do sujeito”⁵⁴. Há uma passagem de uma forma de ser a outra, do ser pecador para o ser cristão. Tertuliano utiliza a “[...] metáfora do crescimento dos seres vivos”⁵⁵, que, para Foucault⁵⁶, representa o tempo de preparação do postulante, que é semelhante à mudança natural dos seres vivos, do nascimento à idade adulta.

De acordo com Foucault⁵⁷, Tertuliano concebe que no estado de nascimento, os seres vivos são cegos e não andam. No estado adulto, eles veem e andam. O ser animal dos seres vivos é sempre o mesmo, porém o que fazem os animais é diferente, tanto no estado de nascimento, quanto no estado adulto. Para Tertuliano, os seres vivos passam de um estado para outro dentro de uma mesma natureza.

A pesquisa foucaultiana⁵⁸ sugere que isso é o que ocorre com o ser humano, em Tertuliano. Antes de ouvir a palavra de Deus, as pessoas são cegas, tropeçam e se arrastam. A preparação do batismo tem a função de reconstituir a evolução do ser humano na fé, isto é, de fazer o sujeito passar do estado de pagão para o estado de cristão.

Foucault⁵⁹ percebe que nessa metáfora o acento da conversão é semelhante à mudança que ocorre com os seres vivos. A conversão que toca ao postulante é a passagem de um estado para outro no interior de uma natureza pecadora. Converter-se, nesse sentido, é o postulante deixar de ser pagão para ser cristão. A conversão, no poder pastoral, consiste em o sujeito deixar de ser um para ser outro.

Por isso, o objetivo do processo preparatório é efetuar a purificação do postulante, a qual, em *De paenitentia*⁶⁰, tem o sentido de “[...] expulsar de dentro da alma esse elemento hostil, estranho, de desapossar Satanás do que constitui seu

⁵⁴ FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**: curso no Collège de France (1981-1982). Tradução de Márcio Alves da Fonseca e de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 190.

⁵⁵ Id. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 113.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Na nota 30, da *Aula de 13 de fevereiro de 1980*, consta que Foucault baseou-se na tradução de Genoude de *La Pénitence*, em que está escrito: “Mas nosso obstinado inimigo nunca dorme em sua malícia. Que digo? Ele dobra seu furor quando vê o homem escapado [*sic*] de seus laços; quanto mais nossas paixões se extinguirem, mais seu ódio se inflama.” TERTULIANO, p. 209 apud FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 127.

império e sua igreja”⁶¹, Nesse trecho, a purificação é um trabalho de exorcismo, de destituir o demônio do governo exercido sobre a alma humana.

Conforme o filósofo francês⁶², essa destituição representa uma ameaça para o diabo, pois ele não quer ser destituído de seu poderio. Tanto a preparação quanto o batismo, em Tertuliano, constituem o tempo do perigo e do medo⁶³, para o postulante e para o cristão, pois:

Quanto mais se é cristão, mais estragos o diabo causa. Quanto mais alguém se aproxima da verdade, quanto mais se aproxima da libertação, mais o inimigo se torna hostil e violento e furioso e perigoso. Trata-se, no tempo do batismo, a uma só vez de um tempo de transformação radical da natureza, que é ao mesmo tempo a mesma e outra, e que é preciso restituir ao que ela é, e, por outro lado, [de] um tempo de luta e de combate contra o adversário⁶⁴.

Verifica-se, pois, que o sujeito assume o trabalho de conversão, por ser uma natureza pecadora e abrigo do mal. E, como tal, o sujeito precisa passar de um estado de pecado para o estado de pureza. Mas essa passagem ameaça destruir o governo do mal sobre a alma. Esse perigo provoca no diabo uma revolta que intensifica seus assaltos ao crente, para recuperar seu domínio sobre a alma.

O medo implica a ideia de que: “Quem quiser ter a fé, nunca deve estar seguro do que é”⁶⁵. A conversão é, pois, um objetivo de poder que produz um efeito paradoxal na subjetividade cristã. Quanto mais alguém se reconhece pecador, mais cristão se torna.

Esse princípio de fé resulta em que a verdade de pecador assumida pelo sujeito justifica a ascese a que deve submeter-se. Porém, é através da negação dessa verdade que o ser cristão emerge na vida do sujeito. A subjetividade cristã é um paradoxo. Para Foucault⁶⁶, o cristão deve assumir-se pecador, mas deve arrepender-se por ser o que é. Isto é, a conversão cristã é deixar de ser a verdade assumida, e, ao mesmo tempo, é assumir constantemente a verdade negada.

⁶¹ FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 115.

⁶² Ibid.

⁶³ Na nota 31, da *Aula de 13 de fevereiro de 1980*, a tradução de Genoude de *La Pénitence VI* afirma: “O pecador deve pois chorar suas faltas antes do dia do perdão, porque o tempo da penitência é um tempo de perigo e de medo.” TERTULIANO, p. 206 apud FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 206.

⁶⁴ FOUCAULT, op. cit., p. 115.

⁶⁵ Ibid., p. 117.

⁶⁶ Ibid.

Assim, o indivíduo cristão está perpassado por uma verdade que instalou uma insegurança na sua própria subjetividade, o que parece significar que a identidade cristã constitui-se em trânsito. Um trânsito dirigido, não pelo próprio sujeito a ser convertido, e sim por alguém mais provado do que os iniciantes na fé.

Na investigação foucaultiana⁶⁷, a última característica da conversão é a ruptura do sujeito consigo. “O eu que se converte é um eu que renunciou a si mesmo”⁶⁸. A partir do século III, quando Orígenes (184-253) recupera a concepção paulina de batismo⁶⁹, a ideia de conversão possui uma nova ênfase que consiste no princípio da *mortificação de si*.

O retorno à ideia paulina de batismo refere-se à comparação do batismo com a travessia do mar Vermelho⁷⁰. Foucault afirma que o texto de Orígenes *Homélies sur l'Exode*⁷¹ define o batismo, em Paulo, como sepultamento no fim do qual há a ressurreição. A água batismal é a água da morte. A piscina é o túmulo de Cristo. Mas esse túmulo é morte para o pecado e ressurreição para a vida cristã⁷².

A preparação para o batismo será a forma de começar a exercer sobre si a morte do batismo, uma maneira de morrer voluntariamente para a vida anterior. A preparação para o batismo é entendida como exercício de morte, é uma tarefa de mortificação⁷³.

Em Foucault⁷⁴, a teologia paulina do batismo acentua a ideia de morte. O batismo é o rito que transfere o indivíduo de uma vida a outra. Essa transferência ocorre com um ato de morte, que, em Paulo, é morrer para o pecado e viver para a vida em Cristo. Renunciar a si próprio é mortificar-se, para renascer em outro eu distinto do eu anterior.

Taylor afirma que a conversão cristã primitiva implica “[...] uma ruptura dentro de si mesmo; trata-se menos de um processo e mais de um ‘transtorno’, uma

⁶⁷ FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**: curso no Collège de France (1981-1982). Tradução de Márcio Alves da Fonseca e de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

⁶⁸ Ibid., p. 190.

⁶⁹ Conforme a nota 41, da *Aula de 20 de fevereiro de 1980*, o texto *Le Baptême Chrétien au second siècle* defende que o pensamento paulino sofre um declínio nos padres do século II e não embasa a doutrina batismal dos padres deste século. FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

⁷⁰ Na nota 44, na *Aula de 20 de fevereiro de 1980*, consta que Tertuliano cita, em *De baptismo/Traité du baptême*, IX, 1, a passagem do mar Vermelho como prefiguração do batismo que expressa a mística da morte e da ressurreição com Cristo, como tema fundamental de São Paulo: “(1 Cr 10-1-2: todos os nossos pais estiveram sob a nuvem, todos passaram através do mar, todos foram batizados em Moisés na nuvem e no mar).” Ibid., p. 152-153.

⁷¹ Conforme a nota 43, da *Aula de 20 de fevereiro de 1980*, essa tradução do texto de Orígenes é de J. Fortier, com notas de H. de Lubac e comentários de J. Daniélou. Ibid., p. 152.

⁷² Ibid.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Ibid.

transição singular e súbita de uma forma de existência para outra⁷⁵. Essa ruptura induzida pela *metánoia* é uma “[...] renúncia ou sacrifício de si, do próprio velho eu em nome da verdade e da salvação”⁷⁶.

A ascese cristã, desde o século III, produz um sujeito mortificado. O sujeito estabelece uma relação de si para consigo que consiste em sacrificar a forma do eu pagão para assumir a forma do eu cristão. Para Foucault⁷⁷, a metáfora que melhor expressa a ruptura no sujeito, produzida pela conversão cristã, é a imagem do pião, estudada por Festugière⁷⁸. O pião gira ao redor de si sob o impulso de um movimento externo.

Desse modo, na análise foucaultiana⁷⁹, o sujeito cristão não busca no centro de si próprio o ponto no qual deve se estabilizar. A conversão cristã é um movimento do sujeito sobre si causado por uma força exterior. O sujeito não se volta sobre si para assumir a si e fixar-se em si mesmo. O sujeito retorna a si, para romper consigo próprio. Entra em si mesmo, não para ficar e se fixar, mas para desalojar-se e sair de si. A conversão cristã produz, assim, um sujeito que rompe consigo mesmo, ou que não se fixa em si próprio, porque está em busca de ser outro.

Em suma, para Foucault, a conversão cristã tem dois significados: “[...] é a penitência e é também [...] mudança radical do pensamento e do espírito”⁸⁰. É uma ascese que busca a purificação do coração, mas que a ênfase dessa purificação está na teologia da falta dos séculos II e III. Em Tertuliano e no Catecumenato, a purificação do coração é sinônimo de um intenso período probatório. A razão é que a introdução da luta contra o outro no indivíduo ressalta a ação do demônio como princípio da falta.

Uma técnica do poder pastoral, ligada ao objetivo da conversão cristã, é a *objetivação do sujeito*, que surge no discurso teológico de Tertuliano, em vista de resolver problemas doutrinários e de conduta prática do Cristianismo primitivo. O que interessa da análise seguinte é que, para entender a constituição da subjetividade

⁷⁵ TAYLOR, Dianna. Práticas de si. In: TAYLOR, Dianna (Org.). **Michel Foucault: conceitos fundamentais**. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2018. p. 223.

⁷⁶ Ibid., p. 223.

⁷⁷ FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos: curso no Collège de France (1979-1980)**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

⁷⁸ Conforme a nota 1, da *Aula de 10 de fevereiro de 1982*, Michel Foucault baseou-se no texto *Une expression: Hellénistique de l'agitation spirituelle*. Id. **A hermenêutica do sujeito: curso no Collège de France (1981-1982)**. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 200.

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Ibid., p. 190.

cristã pelo poder pastoral, é preciso examinar como o sujeito foi atrelado a uma verdade que o define pela teologia da época.

No exame foucaultiano do texto *De paenitentia*⁸¹, a conversão ocorre mediante a estrutura disciplinar de preparação para o rito do batismo. Em Tertuliano, a preparação para o batismo exige reparos teóricos na teologia da falta, em vista do rigor da disciplina pastoral, com o qual se busca solucionar questões internas à igreja da época (séculos II e III).

O problema é interno, pois, segundo Foucault⁸², diz respeito a duas atitudes de postulantes ao batismo. A primeira atitude é a pressa de serem batizados, sem preparação a contento. A segunda é o adiamento do batismo para poder pecar à vontade. Tais atitudes expressam que a purificação realizada pelo rito batismal é automática⁸³.

Segundo o filósofo francês⁸⁴, para Tertuliano, antepostos a tais posturas, há dois equívocos – teológico e moral – pressupostos nessa forma de entender a eficácia do batismo: a) o que se refere às definições antigas⁸⁵ da falta, as quais determinam, ao mesmo tempo, a conduta do ser humano; e b) o que se refere à natureza livre de Deus para perdoar as faltas humanas. O problema, em Tertuliano, será definir o pecado, para definir a natureza humana, em relação às definições anteriores.

Quanto ao *primeiro grande erro dos postulantes referente à falta*, Tertuliano vai corrigi-lo e subdividi-lo em dois erros específicos. O primeiro é que o pecado

⁸¹ Na nota 4, da *Aula de 13 de fevereiro de 1980*, consta que Michel Foucault utiliza a tradução de Genoud de *La Pénitence*, in *Oeuvres de Tertullien*. O filósofo não conheceu a tradução de C. Munier, das edições *Sources chrétiennes*. FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: Curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

⁸² Ibid.

⁸³ Na *Aula de 13 de fevereiro de 1980*, Michel Foucault enfatiza a crítica de Tertuliano à ideia da purificação automática do batismo, com a finalidade de dar um passo metodológico em sua pesquisa, que é o de afirmar que o objetivo teórico de Tertuliano ter criado a doutrina do pecado original foi corrigir os erros morais e doutrinários. Primeiro, se é verdade que a purificação do batismo é automática, então, Deus é obrigado a purificar as faltas dos postulantes, ou seja, “[...] subjuga-se Deus à vontade do homem.” Ibid., p. 112. Essa ideia, em Tertuliano, representa uma ofensa a Deus, pois ameaça a liberdade divina, ou seja, a soberania de Deus. Segundo, se é verdade que a purificação do batismo é automática, logo, a purificação do batismo é apenas um efeito da luz que substitui “[...] a sombra e o esquecimento pela iluminação do conhecimento.” Ibid., p. 113. Essa ideia de purificação, como efeito da luz, é derivada, sem alterações substanciais, do platonismo presente nas doutrinas gnósticas. Terceiro, se é verdade que a purificação do batismo é automática, então, o pecado é apenas uma nódoa e uma mancha que se instala na existência humana como escuridão a “[...] ser dissipada por uma iluminação ou por uma purificação.” Ibid., p. 112. Neste caso, para Michel Foucault, a ideia de purificação é dos Padres apostólicos, com a qual Tertuliano não rompe, mas que desloca para a preparação do batismo.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Michel Foucault afirma, na *Aula de 13 de fevereiro de 1980*, que Tertuliano elaborou a doutrina do pecado original “[...] contra duas ideias, que eram as ideias, de certo modo, familiares tanto ao mundo antigo como ao cristianismo dos dois primeiros séculos. Essas duas concepções são a ideia do pecado como mancha e nódoa, por um lado, e, por outro, a ideia do pecado como queda.” Ibid., p. 112.

original pode ser purificado pelo rito de batismo, porque é apenas uma impureza herdada de quem pecou primeiro (Adão). Esse equívoco procede da compreensão insuficiente da tradição anterior (*Didakhé* e *Apologia*) acerca do “[...] pecado como mancha e nódoa”⁸⁶. Embora Tertuliano não negue que o pecado seja uma herança, porém é mais que uma impureza herdada, pois está inerente à natureza humana.

[...] para Tertuliano, o pecado original não é simplesmente uma mancha, uma nódoa, uma espécie de sombra que tenha vindo se insinuar entre a alma e a luz, estabelecendo assim entre uma e outra uma escuridão que deverá ser dissipada por uma iluminação ou por uma purificação. O pecado original é mais do que isso. O que marca a alma do homem desde o seu nascimento é, evidentemente, que isso [...] se manifesta como mancha, nódoa, sombra, esquecimento, ignorância, mas é fundamentalmente uma perversão da natureza e uma perversão da nossa natureza⁸⁷.

Esse trecho mostra que Tertuliano radicaliza a noção teológica de pecado em comparação com o entendimento anterior sobre o pecado original, de nódoa e mancha herdadas. E uma razão é que essa concepção sugere que, sem o pecado, o ser humano recupera o estado de perfeição originária.

Se o pecado original é apenas mancha e nódoa herdadas, e se a purificação do batismo apaga a herança, o ser humano torna-se perfeito novamente. Isso implica concordar com a ideia gnóstica da alma perfeita. Para o autor, a falta original é a perversão da natureza humana, herdada de Adão.

Essa transmissão, conforme Foucault⁸⁸, explica-se através da teoria de Tertuliano de que há dois sêmens, o do corpo e o da alma, os quais estão mesclados um no outro e tudo que mancha um, mancha o outro⁸⁹. Se a falta adâmica é uma mancha que corrompe a natureza do ser humano, porque se

⁸⁶ FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: Curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 112.

⁸⁷ Ibid., p. 112.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Na nota 25, da *Aula de 13 de fevereiro de 1980*, consta que Michel Foucault leu sobre a teoria dos dois sêmens no texto de *De anima/De l'âme*, traduzida por Genoude, em que Tertuliano afirma: “Fazemos a vida começar na concepção, porque sustentamos que a alma começa na concepção. De fato, a vida tem o mesmo princípio da alma: as substâncias que são separadas pela morte são portanto igualmente confundidas numa mesma vida. Depois, se atribuirmos a uma a prioridade, à outra a posteridade, será necessário distinguir também os tempos do sêmen, conforme a natureza de seus graus; e então quando será posto o sêmen do corpo? quando virá o da alma? Tem mais. Se os tempos do sêmen pedirem para serem distinguidos, as substâncias também se tornarão diferentes pela diferença dos tempos. Porque, embora confessemos que há duas espécies de sêmen, uma para o corpo, outra para a alma, no entanto as declaramos inseparáveis e, dessa maneira, contemporâneas e simultâneas.” TERTULIANO, p. 55 apud FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: Curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 126.

transmite por meio dos sêmens, a cada vez que nasce uma pessoa, nasce um pecador, com uma segunda natureza⁹⁰.

Para esse raciocínio da transmissão do pecado, a tese antropológica, em Tertuliano, é que o indivíduo já nasce um ser pecador, como atesta Foucault na fórmula “[...] nenhum homem nasce sem crime, *nullus homo sine crimine*”⁹¹. Por isso, da primeira definição teológica do pecado decorre uma definição antropológica do ser humano.

Se o pecado original é a perversão da natureza, o ser humano é também um ser pervertido. E ser pervertido é ser pecador por nascimento. Se nenhum homem nasce sem crime, logo, o pecado implica imputação de culpa ao ser humano.

Na perspectiva foucaultiana, a culpa cristã é uma construção social ou sinônimo de pecado que, por sua vez, é a verdade que o sujeito cristão assumiu como própria. A culpa constitui o sujeito cristão e, sobretudo, estabelece uma forma de relação do sujeito consigo mesmo.

A culpa pode ser um estado afetivo de autodesprezo que, por sua vez, é um efeito de poder da objetivação teológica do sujeito cristão. É um dispositivo efetivo, pois atinge a sensibilidade humana, para conduzir a relação ética do sujeito consigo mesmo. A culpa é um combustível da ascese. Quando o sujeito busca se converter, visando ser salvo, ele faz um trabalho sobre si de autopunição com autodesprezo. A culpa gera um curto-circuito no sujeito, pois é assumir quem se é e punir-se por ser o que se é com a negação de si.

O segundo erro específico dos postulantes com relação *ao pecado* concerne a concebê-lo apenas como um elemento impuro que rebaixa a condição original da

⁹⁰ De acordo com a nota 26, da *Aula de 13 de fevereiro de 1980*, Michel Foucault retira a ideia de *segunda natureza* da tradução de Genoud da obra *De anima/De l'âme*, na qual o texto original consiste: “*Malum igitur animae, praeter quod ex obuentu spiritus nequam superstruitur, ex originis uitio antecedit, naturale quodammodo. Nam, ut diximus, naturae corruptio alia natura est.* Assim, o mal da alma, além do que é semeado posteriormente pela chegada do espírito malfazejo, tem sua fonte anterior numa corrupção original, de certo modo inerente à natureza. Porque, conforme dissemos, a corrupção da natureza é como uma outra natureza.” TERTULIANO, p. 83 apud FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: Curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 127.

⁹¹ FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: Curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 98. Na nota 28, da *Aula de 06 de fevereiro de 1980*, consta, na tradução de R.-F. Refoulé *De baptismo/Traité du baptême*, que Tertuliano afirma: “*Nulla anima sin crimine, quia nulla sine boni semine*”. TERTULIANO, p. 13 apud FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: Curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 102.

alma. Em Foucault, esse equívoco teológico refere-se à teoria não cristã do pecado, entendido como queda da alma⁹².

A má interpretação dos postulantes acerca do pecado implica, em Tertuliano, a má compreensão da natureza humana que se remete ao entendimento da alma, o qual, para Foucault, foi compartilhado entre gnosticismo cristão⁹³ e neoplatonismo⁹⁴. Trata-se, de um lado, para o Cristianismo, da presunção gnóstica de conceber a alma essencialmente perfeita, divina. De outro, da concepção neoplatônica de entender o pecado como uma debilitação da alma que, ao se desligar do divino, precipitou-se na matéria impura.

Contra essa tradição do pecado como queda, a pesquisa foucaultiana revela que Tertuliano entende que o “[...] o pecado e a queda [não consistem no] fato de que se cai no elemento do mal e da matéria, mas de que no interior da alma há um elemento que é o elemento do mal, há uma coisa que é um outro, e esse outro é o diabo”⁹⁵.

⁹² Na *Aula de 13 de fevereiro de 1980*, Michel Foucault defende que Tertuliano está demarcando a noção cristã de queda da ideia de queda compartilhada entre as religiões de salvação, o neoplatonismo e seitas gnósticas. A queda é “[...] o fato de que uma alma, por ser o que é, por ter sua sede e seu lugar junto de Deus ou no elemento supraceleste, cai, e cai dentro de uma matéria. O que faz que a queda consista no fato de que a alma, em sua pureza, está situada no interior de um elemento impuro.” FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: Curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 115.

⁹³ Bernard Sesboüé distingue *gnose* de *gnosticismo*. Gnose é a tendência de o espírito humano buscar o sentido da existência no conhecimento. Gnosticismo é um amplo movimento religioso e histórico que se desenvolveu nos séculos II e III d. C. O gnosticismo é uma manifestação religiosa da gnose e é contemporâneo das origens do cristianismo. O gnosticismo é a doutrina que prega a salvação pelo conhecimento. A gnose cristã é a primeira heresia do cristianismo e não é reconhecida como primeira teologia cristã, porque cai no dualismo bíblico e na cristologia que não reconhece a humanidade de Jesus. Há dois representantes da gnose: Valentim (meados do século II), cuja escola é mais conhecida pelos Pais da Igreja, pois a divisão da humanidade (espirituais, puros e gnósticos), da gnose valentiniana, priva o ser humano de sua liberdade. Marcião é o segundo expoente mais conhecido, defende um dualismo acerca da Escritura Sagrada; rejeita o Antigo Testamento, pois o Deus de Jesus não pode ser o Deus vingador da Antiga Aliança. Contra essas duas formas de gnosticismo, os Apologetas defenderam a fé cristã como sendo a verdadeira gnose. Entre eles, o mais famoso é Irineu de Lyon, com sua obra *Contra a heresia*, entre outros, como Justino, Hipólito de Roma, Clemente de Alexandria, Orígenes. SESBOÛÉ, Bernard. **História dos dogmas**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2015. t. 1: o Deus da salvação (século I-VIII).

⁹⁴ A nota 29, da *Aula de 13 de fevereiro de 1980*, esclarece que Michel Foucault leu sobre a queda da alma em Plotino no texto *Éneadas*, traduzido por É. Bréhier, o seguinte: “Assim é a queda da alma; ela vem na matéria e se debilita, porque não tem mais todas as potências; a matéria as impede de passar ao ato, ocupando o lugar que a alma ocupa e forçando-a, por assim dizer, a se apertar; ela rouba esse raio que ela recebeu e o torna mau, até ele conseguir remontar à sua fonte.” PLOTINO, p. 129 apud FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 127. No neoplatonismo, o pecado, como queda, atribui-se à queda da alma, que é um desprendimento de sua sede supraceleste (Deus) para encarcerar-se no corpo (matéria).

⁹⁵ FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 115.

O pecado consiste em o demônio introduzir-se na alma do indivíduo, em apossar-se da alma, em torná-la seu domínio. Michel Foucault explica a segunda definição de Tertuliano sobre o pecado:

[...] no pecado, não só a natureza foi pervertida, não só ela se tornou outra (enfim, ela, ao mesmo tempo, permaneceu igual e se tornou outra), mas o que também caracteriza o pecado é que o outro se introduziu em nós. Quer dizer que no pecado, e a partir da queda original, Satanás assumiu lugar na alma, na alma de todos os homens, estabeleceu seu império dentro da alma dos homens e fez dessas almas e do conjunto dessas almas sua própria igreja. Cada uma das nossas almas é de certo modo uma pequena igreja dentro da qual Satanás reina e exerce seu poder⁹⁶.

Por isso, nesse trecho, a tese antropológica, em Tertuliano, é que a alma é essencialmente impura, porque o diabo apossou-se dela. Assim, da segunda definição teológica do pecado depreende-se a segunda definição antropológica cristã da época. Se o pecado é a introdução do autor do mal (o diabo) na alma, o ser humano define-se como um ser que é governado pelo princípio do mal e que, por isso, tende a cometer pecados.

Portanto, o duplo equívoco quanto à natureza do pecado e quanto à natureza do que somos, no pensamento de Tertuliano, é desfeito pela estratégia de definir a natureza humana a partir da dupla natureza do pecado original. Primeiro, Tertuliano define o pecado como perversão ou uma segunda natureza. A consequência é que o ser humano é visto como existência pecadora, culposa. Segundo, o pecado define-se como a introdução do diabo na alma. A implicação é que o ser humano é uma alma impura, isto é, com uma forte inclinação para cometer erros morais.

Para Foucault⁹⁷, Tertuliano desatrela a antropologia cristã de uma tendência helenística a conceber o ser humano como perfeito, à medida que se torna sábio, através de uma purificação, que é uma *ascese bem-sucedida*⁹⁸ pelo sujeito. Em Tertuliano, a ascese é um período de disciplinar a conduta do sujeito que pretende ser cristão. Ascese é, dessa forma, transformar, por meio de exercícios constantes, uma forma indesejada de conduta em outra maneira de o sujeito se comportar.

Até aqui, viu-se que a constituição do sujeito pelas técnicas do poder pastoral é central para se entender a relação entre sujeito, verdade e poder. O sujeito se constitui pelo poder à medida que o poder pastoral atrela o sujeito a uma verdade de

⁹⁶ FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 114.

⁹⁷ Ibid., p. 114.

⁹⁸ Ibid.

poder, que é o pecado como definição da natureza do sujeito cristão. No texto *O sujeito e o poder*, um dos sentidos para a palavra sujeito é o seguinte: “[...] o sujeito é ligado à sua própria identidade pela consciência ou pelo conhecimento de si”⁹⁹.

Taylor¹⁰⁰ defende que a compreensão de Foucault sobre sujeito contrapõe-se a uma noção iluminista de subjetividade, que remonta a Kant (1724-1804). Nessa tradição filosófica, o sujeito é uma substância dada, pois é um agente ativo, um ser racional que pensa e age no mundo. Por isso, o sujeito tem a primazia de direitos políticos e de responsabilidade moral.

Em Foucault, porém: “[...] a subjetividade é uma forma social, cultural e histórica”¹⁰¹. Os cursos no Collège de France confirmam essa tese, já que o autor constata as diferentes formas de subjetividade no período helenístico e entre os cristãos.

Nesse trajeto, a investigação foucaultiana condensa duas compreensões de sujeito: o sujeito que é produzido pelo poder exercido por outros; e o sujeito que é construído pelo poder exercido por si mesmo. No primeiro caso, trata-se de uma subjetividade imposta. No segundo, trata-se de uma subjetividade construída pelo próprio sujeito.

Acorde com a pesquisa foucaultiana, Heyes afirma que a subjetividade é “[...] uma possibilidade de experiência vivida em um contexto histórico e político maior. ‘O sujeito’ (*le sujet*) não é simplesmente um sinônimo de ‘pessoa’; antes, o termo captura a possibilidade de ser certo tipo de pessoa”¹⁰².

O termo sujeito (*assujettissement*) é traduzido como “‘subjetivação’, ‘sujeição’ ou mesmo ‘subjugação’”¹⁰³. Por outro lado, para Heyes¹⁰⁴, a palavra sujeito tem dois sentidos. O sentido negativo corresponde à noção de indivíduos serem sujeitados e oprimidos por relações de poder. Exemplo, uma norma imposta que constrange a todos para segui-la. O sentido positivo equivale à ação de reagir diante de outra

⁹⁹ FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos**. Organização, seleção de textos e revisão técnicas Manoel Barros da Motta. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2014. v. 9: Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade, p. 123.

¹⁰⁰ TAYLOR, Dianna. Introdução: poder, liberdade e subjetividade. In: TAYLOR, Dianna (Org.). **Michel Foucault: conceitos fundamentais**. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 16.

¹⁰² HEYES, Cressida J. Subjetividade e poder. In: TAYLOR, Dianna (Org.). **Michel Foucault: conceitos fundamentais**. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018. p. 203.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 204.

¹⁰⁴ *Ibid.*

ação do poder, desde certas posições do sujeito. Exemplo, a capacidade de as mulheres reagirem criticamente diante do machismo.

O termo *sujeito* conecta-se com o vocábulo *subjetividade* no pensamento foucaultiano. Por subjetividade, Foucault entende: “[...] o modo de relação de si consigo”¹⁰⁵. A forma cristã de relação consigo que prevaleceu no Ocidente e foi produzida pelo poder pastoral é a “[...] subjetividade que se autoexplora”¹⁰⁶.

A subjetividade cristã é a relação consigo mesmo, baseada no governo de condutas, que, em Pelbart, é “[...] um poder que se exerce como ação sobre ação”¹⁰⁷. Nesse sentido, conforme Pelbart, “[...] a condição para que o governo funcione é a construção de uma relação a si [...]. A relação a si é o meio através do qual o governo pode operar”¹⁰⁸. Ou seja, o *si* é uma potência relacional e corresponde a um sujeito correlato ou resistente ao governo de condutas.

McGushin aprofunda o conceito de subjetividade, que é: “[...] o que fazemos de nós mesmos quando realmente nos dedicamos a cuidar de nós mesmos”¹⁰⁹. Subjetividade é a forma como um ser humano está vinculado a um *eu* que se expressa no que faz, no que pensa e no que age. Logo, o fazer, o pensar e o agir não são apenas atividades de autoexpressão e autodescoberta do eu, e sim “[...] atividades relacionais”¹¹⁰, formas de o eu estabelecer uma relação consigo, uma autorrelação.

McGushin¹¹¹ dá o exemplo de que a atividade de encontrar-se expressa bem a ideia de autorrelação. Quando um sujeito propõe-se a saber quem é, opera-se uma divisão do eu no mesmo sujeito. Existe um eu agente, que age em busca da verdade de si e que se descobre, e um eu passivo, um objeto encontrado. Isto é, na ação de buscar-se existe uma autorrelação do sujeito, que opera entre termos distintos.

Foucault argumenta que o eu ou o sujeito não é um ser autônomo, algum tipo de essência ou substância que existe dentro de nós, quer o procuremos

¹⁰⁵ FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 204.

¹⁰⁶ Ibid., p. 79.

¹⁰⁷ PELBART, Peter Pál. **O avesso do nihilismo**: cartografias do esgotamento. 2. ed. São Paulo: n- 1 edições, 2016. p. 259.

¹⁰⁸ Ibid., p. 257.

¹⁰⁹ MCGUSHIN, Edward. A teoria e a prática da subjetividade de Foucault. In: TAYLOR, Dianna (Org.). **Michel Foucault**: conceitos fundamentais. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018. p. 166.

¹¹⁰ Ibid., p. 167.

¹¹¹ Ibid.

ou não [...]. Ele é trazido à existência como o resultado de alguma forma de atividade relacional¹¹².

Nesse sentido, para McGushin¹¹³, o que define a subjetividade humana, em Foucault, é a maneira concreta de atividade que determina a relação do eu consigo. A subjetividade é produzida por uma forma de procura ativa de si, pois implica a relação de um agente com um objeto passivo. São as formas múltiplas de atividades do sujeito que produzem quem ele é. Por isso, não existe um sujeito substância e sim um sujeito artefato, em Foucault.

A história da constituição da subjetividade cristã pode ser entendida a partir da formulação de Menezes, isto é, como processo da “[...] configuração de um *eu* como condição do indivíduo”¹¹⁴. O formato do eu é produzido por um conjunto de técnicas do poder pastoral que determinam formas de o sujeito cristão relacionar-se consigo.

A noção de sujeito, na ascensão do Cristianismo primitivo, é a de que, para obter a conversão, o sujeito foi vinculado com uma verdade imposta pela teologia da época. Isso implicou o uso da técnica de objetivação do sujeito cristão, quer dizer, a definição do sujeito por dentro, ou mesmo, a captura do sujeito no conceito.

A tese do pecado original é um discurso histórico que representa essa tentativa de capturar o sujeito no conceito, o que permite uma enunciação de verdade construída sobre a existência humana. Castro declara: “[...] o acontecimento da enunciação pode não simplesmente modificar, mas também construir o ser do sujeito do enunciado”¹¹⁵. A técnica de objetivação da teologia de Tertuliano exerce o poder de construir o ser do sujeito e de mudá-lo, à medida que reduz a subjetividade cristã à enunciação da culpa imposta.

O argumento de que o sujeito cristão do Cristianismo primitivo foi capturado pela doutrina do pecado original admite uma técnica de controle dos outros, que é a objetivação do sujeito. O texto *O sujeito e o poder* calha com esse argumento,

¹¹² MCGUSHIN, Edward. A teoria e a prática da subjetividade de Foucault. In: TAYLOR, Dianna (Org.). **Michel Foucault: conceitos fundamentais**. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018. p. 168.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ MENEZES, Antonio Basílio Novaes Thomaz de. Foucault e as novas tecnologias educacionais: espaços e dispositivos de normalização na sociedade de controle. In: ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de; SOUZA FILHO, Alípio de; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). **Cartografias de Foucault**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. p. 35.

¹¹⁵ CASTRO, Edgardo. Michel Foucault: a verdade do homem. In: NALLI, Marcos; MANSANO, Sonia Regina Vargas (Org.). **Michel Foucault: desdobramentos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. p. 96.

quando Foucault percebe que, na modernidade, as teorias acerca da existência humana produzem técnicas para o exercício do poder sobre o próprio ser humano. O trecho seguinte comprova: “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”¹¹⁶.

Nessa passagem, o pressuposto é que se toda teoria supõe objetivação do indivíduo, isto é, classifica-o no interior de si, então não é necessária uma teoria do poder, e sim a verificação de como o ser humano é transformado em sujeito pelas teorias. O procedimento de certos saberes é transformar o sujeito em objeto, é defini-lo atrelando-o com certas verdades, em vista de um fim governamental.

Assim, a doutrina do pecado original de Tertuliano é precursora da técnica de objetivação do sujeito, de captura do sujeito no conceito, desenvolvida nas ciências humanas da modernidade (psiquiatria, psicanálise, psicologia).

À medida que o indivíduo é definido como natureza corrompida pelo pecado e como ser impuro, por causa da introdução do outro (diabo) na alma, o cristão torna-se um ser assujeitado pelo poder pastoral, incapaz de liberdade para constituir-se. Não existe mais relação de poder e sim relação de controle e de submissão.

Portocarrero¹¹⁷ entende que, em Foucault, uma relação de poder tem dois pressupostos. Primeiro, um sujeito de ação que tanto pode sofrer quanto exercer uma ação sobre outro. Segundo, um campo aberto de ação para que os sujeitos reajam, definam suas estratégias e táticas, deem respostas, resistam.

Uma relação de controle, por exemplo, é uma forma de exercício do poder pela qual há um sujeito que exerce ação de governo da conduta do outro, e um sujeito que sofre a ação governamental. Por outro lado, as possibilidades de resistência podem ser menores, por parte de quem é visto como objeto de governo. Existe possibilidade de resistência, mas o campo aberto de ação pode ser diminuído, a fim de que o sujeito governado reaja para se liberar do controle.

Portanto, a diferença entre relação de poder e relação de controle é que a primeira é inerente a todo tipo de relação humana, em que se exerce o poder de

¹¹⁶ FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos**. Organização, seleção de textos e revisão técnicas Manoel Barros da Motta. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2014. v. 9: Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade, p. 119.

¹¹⁷ PORTOCARRERO, Vera. Práticas sociais de divisão e constituição do sujeito. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). **Figuras de Foucault**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

modo relacional e interativo. Já a relação de controle é uma forma de exercer o poder como dominação ou comando da vontade ou conduta do outro.

Em Foucault¹¹⁸, o poder não tem um sentido somente negativo e não se pode escapar ao poder, pois cada pessoa o exerce em alguma medida, seja o poder em relação aos outros, seja o poder como governo da conduta de si próprio. O poder é inerente à relação humana, pode ser positivo, como o poder do cuidado que respeita autonomia do outro, e pode ser negativo, a exemplo do poder de controle. O poder pastoral é um poder relacional, atravessado por essa dupla possibilidade.

Desse modo, a técnica de objetivação pastoral do sujeito torna-se controle dos outros, à medida que é a forma de poder que:

[...] se exerce sobre a vida cotidiana imediata, que classifica os indivíduos em categorias, designa-os por sua individualidade própria, liga-os à sua identidade, impõe-lhes 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 sujeitos¹¹⁹.

A consequência desse operador de objetivação do poder pastoral, para a existência humana, é que o indivíduo obriga-se a escolher o caminho que leva à salvação, porque está ligado com a identidade de ser pecador. O resultado é a obrigação de trabalhar pela salvação própria, conforme o método imposto.

Dessa forma, a salvação aparece como um fim de governo do cuidado da relação do sujeito consigo, porque exige uma adesão do indivíduo, através do dispositivo de objetivação da vida humana. O governo pastoral se exerce, dessa forma, como ação de governar a relação do sujeito consigo. Portanto, é a ação de controlar a conduta do outro, segundo o objetivo de controle pastoral, que é ligar o indivíduo a uma verdade imposta, o que requer objetivar o sujeito.

O fundamental dessa análise sobre a categoria de sujeito e os seus pontos de conexão com a técnica pastoral de objetivação do sujeito é que a subjetividade humana não escapa de algum tipo de relação com a verdade. Por isso, sempre há um efeito de poder da verdade sobre o sujeito. O poder pastoral comprova isso, o importante é saber qual o tipo de verdade à qual se vincula o sujeito.

¹¹⁸ FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos**. Organização, seleção de textos e revisão técnicas Manoel Barros da Motta. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. v. 9: Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade.

¹¹⁹ Ibid., v. 9: Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade, p. 123.

Ademais, se o poder pastoral torna-se um poder de conduzir a adesão dos outros à salvação da alma, pela objetivação do indivíduo, inerente à salvação existe um paradoxo. Leme esclarece que o paradoxo da salvação consiste em ser:

[...] por um lado, [...] um assunto individual, no sentido em que cada um tem de cuidar da sua salvação; e, por outro, as formas que ela toma não são livres, na medida em que são previamente definidas¹²⁰.

Posto isso, o poder pastoral torna-se governo das condutas, pois o modo de conduzir o indivíduo à salvação da alma é induzi-lo a escolher as formas para salvar-se. Por isso, um princípio do poder pastoral, no Cristianismo primitivo, é objetivar a existência humana para conduzir o consentimento do sujeito ao fim governamental. Conduzir os outros pode levar ao controle sobre a adesão do sujeito ao fim de governo, pela técnica de controle da *objetivação*.

Portanto, o primeiro grande erro grave que se refere ao pecado, atrelado à natureza humana, é corrigido, através das duas fórmulas da doutrina do pecado original (pecado é perversão da natureza e é a introdução do outro em nós).

Resta, pois, verificar como Tertuliano corrige o segundo grande erro que se refere à natureza livre de Deus. O que interessa da análise que se segue é mostrar que o sentido de corrigir o primeiro grande erro reside no objetivo pastoral do teólogo latino. Trata-se de, ao defender a liberdade divina da presunção humana, submeter o comportamento humano ao governo divino.

A pesquisa foucaultiana¹²¹ ressalta que o equívoco que ameaça à liberdade de Deus é uma ofensa a Ele, pois se é automática a purificação das faltas no batismo, então Deus é obrigado, pelo rito, a purificar os pecados do ser humano. O rito impõe-se a Deus, assim como a má compreensão humana do rito impõe a Deus a obrigação de purificar o pecador.

Segundo interpreta Foucault¹²², o objetivo, em Tertuliano, é assegurar a liberdade (*liberalitas*), atributo da existência divina, e submeter o ser humano ao governo divino. Deus deve ser livre para perdoar a alma pecadora, através do rito de batismo. Desse modo, a preparação para receber o batismo será um exercício de

¹²⁰ LEME, José Luís Câmara. A desrazão, a confissão e a profundidade do homem europeu. Tradução de Pedro de Souza e Maria José Werner Salles. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de (Org.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. p. 31.

¹²¹ FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

¹²² Ibid.

arrependimento das faltas, mas não garante o perdão divino, porque Deus é livre para perdoar o postulante.

Por isso, no exame foucaultiano¹²³, outra má compreensão sobre a eficácia do rito da água consiste em impor a Deus a obrigação de perdoar, à medida que o próprio postulante delibera o momento adequado para submeter-se ao rito batismal. Em Tertuliano, esse entendimento dos postulantes incorre no pecado da presunção. Se Deus é obrigado a perdoar, Ele não é livre, mas é rebaixado à condição de ser submisso pela soberba do ser humano.

Portanto, para defender a liberdade divina, a doutrina tertuliana resulta em substituir a presunção humana – inerente à ideia dos postulantes de purificação automática – por uma natureza antropológica pecadora e com tendência a fazer o mal. Em Foucault, viu-se que essa substituição efetua-se por meio de uma técnica de poder do saber teológico, que é objetivar o sujeito. Isso prova que a técnica de objetivação do sujeito, em sua origem, é teológica, cujo objetivo inicial foi defender a natureza divina, rebaixando a natureza humana.

Outra técnica do poder pastoral, que opera em benefício da conversão cristã no Cristianismo primitivo, conforme Foucault¹²⁴, é a *confissão de si*. Revel sugere que Foucault fez uma “[...] história da confissão, isto é, dos diferentes modelos que ela tomou ao longo da história”¹²⁵. Revel defende que o autor se interessa mais pelas formas, através das quais “[...] os sujeitos são intimados a dizer a verdade daquilo que eles são”¹²⁶. O dizer a verdade sobre si representa uma aposta do poder, em dados períodos históricos.

Por exemplo, na pastoral cristã, a confissão esboça-se, já nos primórdios do Cristianismo, no “[...] murmúrio obrigatório e fugaz que renunciava a penitência e/ou o perdão”¹²⁷. Revel oferece uma definição simplificada da confissão: “(De um modo geral, a confissão consiste no discurso do sujeito sobre ele mesmo, numa situação de poder em que ele é dominado, obrigado, e que, por meio da confissão, ele modifica)”¹²⁸.

¹²³ FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

¹²⁴ Ibid.

¹²⁵ REVEL, Judith. **Dicionário Foucault**. Tradução de Anderson Alexandre da Silva; Revisão técnica de Michel Jean Vincent. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. p. 22.

¹²⁶ Ibid., p. 22.

¹²⁷ Ibid., p. 23.

¹²⁸ Ibid., p. 22.

Na visão foucaultiana¹²⁹, o conceito de *confissão*, no Cristianismo primitivo, está atrelado à noção de o sujeito manifestar a verdade de si, dizer quem se é. Veremos que, tanto para receber o batismo quanto para ser reintegrado na comunidade, depois de ter pecado, o sujeito oferecia provas da purificação de si, revelando a verdade sobre si próprio. Foucault afirma: “É a manifestação da verdade da alma por ela mesma, a manifestação provatória da verdade da alma por ela mesma. Para poder ser iniciada, ela tem de se provar. Para poder ir à verdade, ela tem de mostrar *sua verdade*”¹³⁰.

No caso dos pagãos, para ter acesso à verdade salvadora, era preciso manifestar a verdade da alma por meio de um processo probatório. Dessa forma, para Foucault¹³¹, o conhecimento, em Tertuliano, não tem a função de conhecer a verdade na alma. O conhecimento tem o papel de obrigar a alma do postulante ao batismo a dizer o que ela é diante de Deus e perante a comunidade cristã. Tertuliano desloca-se da estrutura do ensino da tradição judaico-cristã para a estrutura latina da prova de si.

Vale lembrar que um dos textos em análise é o *De paenitentia* (ano 200), que é mais ou menos coetâneo da Instituição do Catecumenato (ano 170/180)¹³². O discurso de Tertuliano alinha-se ao Catecumenato, como período de preparação do postulante imposto nas comunidades cristãs¹³³.

A instituição catecumenal exigia que, para ser catecúmeno, era necessário o indivíduo pagão fazer um procedimento rigoroso. A consequência, para a subjetividade cristã, reside na obrigação de o postulante dar de si as *provas de verdade*.

¹²⁹ FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

¹³⁰ Ibid., p. 132.

¹³¹ Ibid.

¹³² Conforme a nota 2, da *Aula de 20 de fevereiro de 1980*, a referência de Michel Foucault é o texto de A. Truck, *Aux origines du Catéchuménat*, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, reeditado em 1993 no texto *Conversion, Catechumenate and Baptism in the Early Church*. Na nota 3, consta: “[a institucionalização do catecumenato] decorre [...] de toda uma série de causas conjugadas: debilitação do fervor inicial, apostasia de alguns, ofensiva sempre ativa do paganismo, influência das heresias.” TRUCK, A., p. 29 apud FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 149.

¹³³ Conforme a *Aula de 20 de fevereiro de 1980*, ocorre uma “[...] regulação autoritária das práticas de catequese e de preparação para o batismo”. FOUCAULT, op. cit., p. 135. Michel Foucault acena para algumas causas principais: a) debilitação do rigor moral e da intensidade da vida religiosa; b) aumento das perseguições no século II e tendência de os cristãos abandonarem o cristianismo, por falta de preparação devida; c) debates com os pagãos e necessidade de expor com rigor uma autêntica doutrina cristã; e d) combate interno contra as heresias gnósticas que fundamentavam a conversão cristã na reminiscência da alma. Ibid.

Segundo Foucault¹³⁴, o procedimento das provas era fazer: a) um questionário sobre a vida anterior ao estado de catecúmeno (se houvesse pecados muito graves, o candidato era reprovado); b) um exame com função de exorcismo (purificação e expulsão) sobre o tempo de catecúmeno (provar se o sujeito se converteu, medindo o arrependimento das faltas); e c) uma tríplice profissão de fé no batismo, em que se prova definitivamente, perguntando se o catecúmeno crê no Pai, no Filho e no Espírito (se houvesse perturbação do postulante, provava-se sua não conversão).

O sentido cristão das provas de verdade aparece em *De baptismo*, texto contemporâneo do catecumenato (fim do século II). Conforme Foucault¹³⁵, no capítulo 20, consta que o catecúmeno, antes de ser batizado, tinha que fazer *exomologesis*. No *De paenitentia*, a *exomologesis* é todo ato que prova a conversão da conduta. Exomologese era uma súplica dirigida a Deus pela qual o catecúmeno confessava-se pecador, sem verbalizar seus pecados para um bispo ou sacerdote¹³⁶.

Conforme pensa Taylor, após a conversão, opera-se uma tecnologia de decifração do eu, pois “[...] essa decifração envolve práticas que se destinam a demonstrar que o velho eu foi renunciado; ela na verdade envolve um sacrifício reiterado e público do velho eu”¹³⁷. A prática principal no Cristianismo primitivo é a confissão. Ligado a ela existe a exomologese, que, etimologicamente, significa manifestar a verdade.

Fazer exomologese era o catecúmeno reconhecer-se pecador, ao “[...] invocar a Deus por meio de preces fervorosas, jejuns, genuflexões e com a confissão de todos os seus pecados”¹³⁸. Sesboüé afirma que esses meios são exercícios, uma

¹³⁴ FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

¹³⁵ Ibid.

¹³⁶ Na *Aula de 20 de fevereiro de 1980*, Michel Foucault esclarece que a palavra *confissão* vem da ideia de o postulante se preparar “[...] *cum confessione omnium retro delictorum*, com a confissão de todos os pecados passados” TERTULIANO, p. 94 apud FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 142. Mas essa confissão dos pecados não significa contabilizar os pecados, como se verá a partir de Santo Agostinho. A confissão significa apenas que o indivíduo reconhece diante de Deus, por atos de súplica, que é um pecador. FOUCAULT, op. cit.

¹³⁷ TAYLOR, Dianna. Práticas de si. In: TAYLOR, Dianna (Org.). **Michel Foucault**: conceitos fundamentais. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018. p. 223.

¹³⁸ TERTULIANO, p. 94 apud FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 142. A nota 38, da *Aula de 20 de fevereiro de 1980*, esclarece que, em *De baptismo*, o reconhecimento das faltas lembra o batismo de João Batista: “em lembrança do batismo de João, de que se diz que o recebia confessando seus pecados (Mt. 3, 6)”. TERTULIANO, p. 94 apud FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 152.

ascese, que “[...] traduzem a sinceridade do arrependimento e têm por finalidade atrair a misericórdia de Deus”¹³⁹.

Para a análise foucaultiana¹⁴⁰, em Tertuliano, o objetivo da exomologese – reconhecer-se pecador, por meio de súplicas que expressam arrependimento – era o catecúmeno comover o coração divino para receber o perdão dos pecados no batismo. O sujeito precisava atrair a atenção de Deus, submetendo-se ao sofrimento¹⁴¹, produzido pelo trabalho ascético, acompanhado de arrependimento das faltas.

A ênfase da exomologese fundamenta-se em uma estrutura da prova de si, posto que o objetivo do procedimento catecumenal era provar a eficácia da conversão do sujeito. Provava-se a transformação da alma, à medida que se verificava no sujeito se o outro, o diabo, já não mais lhe governava, assim como o ser pagão já não mais lhe constituía.

A exomologese implicava, sobretudo, o indivíduo assumir a verdade do ser pecador, que lhe foi imposta, em um ato de reconhecimento, pelo qual o sujeito manifesta-se arrependido das faltas. Por isso, o procedimento catecumenal das provas de verdade cumpre a função pastoral inerente à preparação catecumenal, a saber, a purificação do coração.

A exomologese foi a prática que sedimentou a técnica da confissão do sujeito. A confissão é a tecnologia de governo dos outros no sentido de o sujeito assumir a verdade que lhe impuseram, através de atos de reconhecimento da verdade de pecador diante da comunidade e perante Deus. É uma técnica que, conforme Foucault¹⁴², desenvolve-se na instituição do catecumenato por volta do século III.

¹³⁹ SESBOÛÉ, Bernard. **História dos dogmas**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2013. t. 3: os sinais da salvação (século XII-XX), p. 63.

¹⁴⁰ FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

¹⁴¹ O teólogo Mário de França Miranda defende que autores da patrística ocidental (latina), como no caso de Tertuliano, quando enfrentam as heresias dualistas/gnósticas e de Pelágio, enfatizam textos bíblicos que ressaltam o valor salvífico do sofrimento da paixão e morte de Jesus. Essa ênfase liga-se a categorias morais e do direito da mentalidade latina que influencia o conceito de salvação, que significa colocar ordem no mundo. A ordem é garantida pelo direito e pela paz entre Deus e o ser humano. E o pecado é a cisão da ordem que, por sua vez, deve ser restabelecida pelo perdão da culpa, o qual, no direito germânico, requer equiparação entre a dignidade do ofendido e a dignidade do que realiza. Apenas Cristo sofredor pode perdoar os pecados pela morte na cruz. MIRANDA, Mário de França. **A salvação de Jesus Cristo**: a doutrina da graça. São Paulo: Loyola, 2004. Provavelmente, Tertuliano desloca o sofrimento para o trabalho penitencial do catecúmeno, gesto que se assemelha ao sofrimento de Cristo, o que prova que o sujeito está transformando-se em cristão.

¹⁴² FOUCAULT, op. cit.

A confissão é uma forma cristã de relação do sujeito consigo, cujo princípio, segundo Taylor, é a “[...] própria ideia de que existe um verdadeiro eu interior esperando sob a superfície”¹⁴³. Isso desenha uma forma de subjetividade que Foucault designa de hermenêutica ou confessional, posto que é formada por atividades de “[...] autointerpretação [...] e autoexpressão (a confissão é a arte ou prática de expressar e comunicar aquilo que é difícil, mas necessário dizer)”¹⁴⁴. Assim, a subjetividade cristã é uma ascese que fazemos e que torna o que somos.

Por fim, Foucault¹⁴⁵ interpreta que, em Tertuliano, a conversão do sujeito é uma experiência pública, pois tem uma dupla função: a) a de obrigar o sujeito a dizer o que ele é, a provar seu arrependimento diante da comunidade, reconhecendo-se pecador publicamente; e b) a de levar o sujeito a crer nos dogmas de fé, isto é, a professar, em público, a fé na salvação prometida pelo batismo. A conversão implica um dispositivo probatório realizado em público. Trata-se da confissão de si que prova a purificação da alma diante dos outros.

No pensamento foucaultiano¹⁴⁶, Tertuliano, em *De paenitentia*, reforça a instituição catecumenal como período de penitência disciplinada. Na igreja primitiva, a preparação para o batismo é o tempo de o postulante provar a própria conversão em público para fazer parte da comunidade de fé. O que deve ser provado publicamente é a conversão do sujeito. O termo *conversão* conota, portanto, a conduta corrigida, cuja correção deve ser provada em ato público e em duração, isto é, durante o tempo da *disciplina paenitentia*.

A palavra *disciplina*, em Tertuliano, significa exercícios que servem para corrigir a conduta faltosa. O vocábulo *paenitentia* denota conduta de arrependimento provada publicamente. A *penitência disciplina* significa a ação de corrigir condutas pecadoras, por meio de exercícios que intensificam o arrependimento a ser provado para a comunidade dos crentes¹⁴⁷.

¹⁴³ MCGUSHIN, Edward. A teoria e a prática da subjetividade de Foucault. In: TAYLOR, Dianna (Org.). **Michel Foucault: conceitos fundamentais**. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018. p. 175.

¹⁴⁴ Ibid., p. 175.

¹⁴⁵ FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

¹⁴⁶ Ibid.

¹⁴⁷ De acordo com Bernard Sesboüé, a conversão, na igreja primitiva, precisa ser provada publicamente durante um tempo, isto é, o princípio teológico que rege essa ideia é que “[...] não há penitência sem obra e duração (*opus e tempus*).” SESBOÜÉ, Bernard. **História dos dogmas**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2013. t. 3: os sinais da salvação (século XII-XX), p. 97.

Na análise foucaultiana¹⁴⁸, no capítulo 6 de *De paenitentia/La Pénitence*, Tertuliano concebe a penitência disciplina como preço a pagar pela recompensa que é o perdão dos pecados. O sentido não é uma troca, em que a penitência do postulante obrigaria Deus a perdoá-lo.

Na pesquisa foucaultiana¹⁴⁹, a penitência, como preço a ser pago pelo perdão recebido, está no mesmo sentido da metáfora da moeda, de Tertuliano. O vendedor averigua a autenticidade da moeda. Assim também a penitência é a maneira de Deus colocar à prova a veracidade do arrependimento do pecador. Foucault¹⁵⁰ declara que a função da disciplina é provar a autenticidade da conduta arrependida:

[...] a penitência é o que deve manifestar perante Deus a verdade do próprio pecador, a sinceridade de seus sentimentos, a autenticidade do seu remorso, a realidade do seu propósito de não mais recomeçar. A penitência é portanto a vinda à superfície da verdade profunda da alma, e é nesse sentido que podemos dizer que a penitência é uma moeda. Ela é o que possibilita a *probatio*¹⁵¹.

A penitência disciplina, na interpretação de foucaultiana¹⁵², é um processo de relação de si consigo em que a alma aparece como objeto de conhecimento, como alvo de objetivação, pois o sujeito confessa a verdade de si. Isto é, a disciplina penitência tem o propósito de ser uma prova da veracidade do arrependimento, uma *paenitentiae probatio*¹⁵³. A penitência faz sair para a superfície a verdade oculta da alma. Essa verdade é o remorso, o arrependimento, a dor imposta a si mesmo como punição por ter pecado e por ser uma natureza pecadora.

A instituição do catecumenato é a aplicação do princípio que aparece nos textos de Tertuliano (*De baptismo* e *De paenitentia*): “O ser que é verdadeiro só se manifestará a ti se manifestares a verdade que tu és”¹⁵⁴. Dito de outro modo: “[...] a verdade da alma é o preço que a alma paga para ter acesso à verdade”¹⁵⁵. Portanto, conduzir a alma à verdade da fé exige, na prática, que a própria alma manifeste a verdade de si mesma.

¹⁴⁸ FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

¹⁴⁹ Ibid.

¹⁵⁰ Ibid.

¹⁵¹ Ibid., p. 122.

¹⁵² Ibid.

¹⁵³ Ibid.

¹⁵⁴ Ibid., p. 142.

¹⁵⁵ Ibid., p. 142.

A consequência, para o sujeito, é que a purificação do coração só é provada se o sujeito assumir o discurso doutrinário – o ser pecador – que lhe é imposto, como a sua verdade antropológica. Prova-se a conversão apenas se o catecúmeno assumir para si o discurso tertuliano de objetivação do sujeito. Neste raciocínio, depreende-se outro princípio do governo da relação do sujeito consigo mesmo, o qual consiste em um poder que testa sua eficácia extraíndo a *verdade* do sujeito.

Segundo Foucault¹⁵⁶, outro problema enfrentado pela Igreja dos séculos II e III é lidar com a recaída em pecado dos cristãos e com aqueles que negaram a fé, seja por perseguição, seja por vontade própria. O problema, anterior e na época de Tertuliano, é saber como é possível pecar depois do batismo e como dar uma segunda chance ao cristão pecador.

A possibilidade de pecar após o batismo consta na ideia teológica, representada por Foucault no seguinte trecho:

[...] quanto mais se é cristão, mais se é exposto. Quanto mais se é cristão, mais estragos o diabo causa. Quanto mais alguém se aproxima da verdade, quanto mais se aproxima da libertação, mais o inimigo se torna hostil e violento e furioso e perigoso¹⁵⁷.

Era para enfrentar esses problemas que surgiu a penitência canônica, instituída no século III. A característica principal da penitência canônica é a de ser um *estatuto*¹⁵⁸, isto é, um estado de vida obrigatório para quem peca.

De acordo com o autor francês¹⁵⁹, os penitentes eram pessoas que tinham pecado gravemente e eram exortadas pelo bispo a fazer penitência, já que corriam o risco de perder a promessa de salvação concedida pelo batismo. Só se entrava no estatuto dos penitentes pela instigação episcopal e pela adesão da vontade individual, movida pelo medo de perder a salvação.

Foucault¹⁶⁰ afirma que, para entrar na ordem dos penitentes, o candidato tinha que fazer a *confessio*, que significa expor o caso (*expositio casus*), dizer o pecado para o bispo. A *expositio casus* (do pecado, do motivo) era condição para o epíscopo autorizar ou não permitir a entrada do pecador no estado de penitência.

¹⁵⁶ FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

¹⁵⁷ Ibid., p. 115.

¹⁵⁸ Ibid.

¹⁵⁹ Ibid.

¹⁶⁰ Ibid.

O cristão que recaía em pecado grave era coagido pela exortação do bispo a formular a verdade sobre si mesmo. Tratava-se, não somente de expor os pecados, como adultério, apostasia, homicídio, mas de reconhecer a si próprio como um ser rebaixado pelo pecado.

O reconhecimento das faltas devia ser provado para a comunidade, quando o penitente mortificava-se no estado de penitência. A penitência era um período de morte do sujeito. Morrer para o mal é o exercício constante da vida do penitente, o que implica um esforço contínuo por deixar de ser pecador.

Em segundo lugar, conforme Foucault¹⁶¹, o penitente fazia a *publicatio sui* (publicação de si ou *exomologesis*). A *exomologesis* era o modo público de o crente dar provas da própria conversão – fazer jejum, usar cilício, cinzas, chorar, suplicar, culpar-se – durante o tempo da penitência até o rito da reconciliação¹⁶². A *exomologese* tinha o objetivo de medir o progresso moral do sujeito que precisava ser reintegrado na fé.

Na visão foucaultiana¹⁶³, “Necessitamos nos vigiar, fazer vir a nós a verdade mesma e oferecer aos que nos veem, aos que nos vigiam, aos que nos julgam e que nos guiam, temos portanto de oferecer aos pastores a verdade do que somos”.

Na penitência canônica, o medo de perder a salvação intensifica-se, porque se atrela à ideia de reconhecimento das faltas. Reconhecer as faltas, no estado de penitente, é assentir que se é pecador, através da imputação de culpa. Culpar-se é imputar a recaída no pecado a si próprio e punir a si mesmo pelo erro, em vista da purificação própria. Na penitência canônica, dessa forma, o sujeito purifica-se quando imputa a si a culpa, isto é, quando pune a si ou castiga-se por ter pecado.

Cada vez que o sujeito erra, ele reforça sua natureza negativa – corrompida e abrigo do mal – e, por isso, castiga-se. Por ser reforçada com a culpa e com o medo, essa verdade é impossível de ser transposta pelo sujeito. Em Foucault, o medo se atrela à culpa, pois, nesse duplo efeito de poder, é necessário suspeitar de si, para não cair nas tentações. Mas, quando cair, é preciso castigar a si mesmo por ter caído.

¹⁶¹ FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

¹⁶² Ibid.

¹⁶³ Ibid., p. 146.

Por último, na análise foucaultiana¹⁶⁴, o pecador fazia o rito da *exomologese* que finalizava o tempo de penitência. Esse rito tinha o objetivo de o sujeito convencer a comunidade dos crentes de que tinha progredido moralmente. Tratava-se de fazer uma manifestação dramática do arrependimento, antes de ser reconciliado sob a imposição das mãos do bispo.

Nesse ritual, a manifestação da culpa é pré-requisito para mostrar o arrependimento que, por sua vez, condiciona o recebimento do perdão. O sujeito explicita o remorso, o arrependimento, quando demonstra dramaticamente à comunidade que pecou.

O medo e a culpa são, assim, os combustíveis, a construção social cristã, que levam o sujeito a fazer da prática da penitência o trabalho espiritual de busca pela salvação própria. O combate ao demônio é, nesse período, constituído pelo ingrediente do medo culposo voltado à procura da purificação interior. Essa purificação ocorre quando o perdão de Deus é recebido pelo ato da imposição das mãos episcopais que reconciliam o pecador com a comunidade de fé.

A principal implicação do reconhecimento das faltas, conforme Chevalier¹⁶⁵, é que o sujeito é objetivado como sujeito confessante, porque se assumiu como uma natureza irreversível.

Para Foucault¹⁶⁶, a implicação do corte entre salvação e perfeição, efetuado em Tertuliano e praticado na penitência canônica, é que o Cristianismo torna-se uma religião da conversão. É a partir da conversão institucionalizada na penitência canônica que, segundo Chevalier, “[...] o Cristianismo afirma a irreversibilidade da relação com Deus na repetição do erro”¹⁶⁷.

Da afirmação desse intérprete, pode-se extrair duas posições. De um lado, a tese de Chevalier não pode ser generalizada. Sua crítica procederá se não existisse outra possibilidade de basear a relação com Deus, que não fosse repetir o erro. De outro, como o Cristianismo é plural, a crítica é assertiva, pois se aplica a tipos de práticas institucionais consideradas cristãs por certos grupos religiosos que baseiam a relação com Deus no erro do sujeito.

¹⁶⁴ FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

¹⁶⁵ CHEVALIER, Philippe. O cristianismo como confissão em Michel Foucault. Tradução de Pedro de Souza e Maria José Werner Salles. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de (Org.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

¹⁶⁶ FOUCAULT, op. cit.

¹⁶⁷ CHEVALIER, op. cit., p. 54.

Em suma, na pastoral cristã, a técnica da confissão vai se prolongar e se desenvolver durante a vida monástica do século IV, a partir do aparato tecnológico da direção de consciência.

No curso *Malfazer, dizer verdadeiro* (1981), há duas práticas distintas de confissão no Cristianismo que se desenvolveu entre o século I e o século V. Tratam-se da *exomológesis penitencial*¹⁶⁸, realizada nas comunidades cristãs, e da *exagóreusis espiritual*¹⁶⁹, praticada nas comunidades monásticas.

Para Foucault¹⁷⁰, a penitência como sacramento data do século XII, mas antes não era sacramento, nem implicava confissão, não era obrigatória para todos os cristãos. O lugar da verificação, na penitência primitiva do século II, atrela-se ao termo *exomológesis*, que provém do verbo *homologeîn*, que significa concordar, de modo que, *exomologeîn* é reconhecer algo, o que, na linguagem jurídica clássica, significa confissão.

Na literatura cristã, a palavra *exomológesis* designa ato de fé, quando se reconhece a verdade recebida do ensinamento. Designa também o reconhecimento de si como pecador diante de Deus. E, na *Didakhé*, significa o indivíduo reconhecer os próprios pecados, no momento que faz a prece coletiva diante de Deus. Não há confissão verbal dos pecados¹⁷¹.

A *exomológesis* aparece na *Carta XV* de são Cipriano. Essa palavra *exomológesis* era empregada como *expositio causae*, exposição da causa, por parte de quem solicitava ao bispo a entrada no estado de penitente. O sujeito expunha as faltas para o bispo, mas essa exposição não constituía o próprio rito da penitência¹⁷².

Em terceiro lugar a *exomológesis* era empregada no fim do rito ou da cerimônia de reconciliação, que ocorria na Sexta-Feira Santa¹⁷³. A *exomológesis* comporta todo o período do estado de penitência que se finaliza com o rito de reconciliação¹⁷⁴.

¹⁶⁸ FOUCAULT, Michel. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. Tradução de Ivoni C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

¹⁶⁹ Ibid.

¹⁷⁰ Ibid.

¹⁷¹ Ibid.

¹⁷² Ibid.

¹⁷³ Ibid.

¹⁷⁴ Michel Foucault declara que Irineu, em *Adversus haereses*, e Tertuliano, em *De paenitentia*, já concebiam o termo *exomológesis* como todo o período de penitência e o traduzia por confissão: “De qualquer maneira, é importante e capital o fato de que a palavra *exomológesis* quer dizer ser penitente e levar vida de penitente, de que a vida de penitente é chamada de reconhecimento, *confieteor*, confissão.” Ibid., p. 95.

Conforme Foucault¹⁷⁵, a penitência não expressa confissão de uma verdade oculta para outrem, e sim uma manifestação dramática de que se pecou, do remorso que se experimenta, da vontade de não mais pecar e de ser reintegrado na comunidade.

Nos latinos¹⁷⁶, como Tertuliano, a confissão é feita através de hábitos de vida, de uma regra de vida, durante o período de penitência. Por exemplo, a maneira de dormir (debaixo de cinzas), de vestir-se (em roupas simplórias e escuras), de sentir (dar-se à tristeza, chorar, gemer, ajoelhar-se diante de pessoas da comunidade para intercederem por ele).

Em concordância com Tertuliano, são Cipriano compreende a confissão do seguinte modo: como a demonstração da dor que se sente por ter pecado, a exposição pública da vergonha de ser pecador, a mostra de humildade e a exibição da modéstia¹⁷⁷.

O modelo dessa prática da *exomológesis* é o martírio. A penitência surge para reintegrar os que negaram a fé, por causa da perseguição, e substitui o martírio real aos cristãos perseguidos¹⁷⁸. “A penitência é uma mortificação, uma mortificação no sentido estrito”¹⁷⁹. Isso significa, primeiro, que a pessoa se mostra parte do mundo da morte, isto é, pecadora. Segundo, quando mostra sua própria verdade de pecadora, ou seja, que pertence ao mundo da morte, a pessoa demonstra que pode matar em si mesma a morte, o mundo de pecado.

Portanto, no pensamento foucaultiano¹⁸⁰, a verificação, a verdade de si mesmo, aparece na penitência primitiva como prova de que o sujeito, para ganhar a salvação da alma no outro mundo, deve mostrar a verdade do autossacrifício. Deve mostrar a própria mortificação. O reconhecimento das faltas dos rituais de penitência consiste em:

[...] uma espécie de manifestação de si mesmo, manifestação expressiva e simbólica de si mesmo que tem duas características: primeiramente, não ter como objetivo, fim e termo descobrir uma verdade oculta no fundo de si mesmo e, em segundo lugar, não usar como instrumento principal a expressão verbal¹⁸¹.

¹⁷⁵ FOUCAULT, Michel. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. Tradução de Ivoni C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

¹⁷⁶ Ibid.

¹⁷⁷ Ibid.

¹⁷⁸ Ibid.

¹⁷⁹ Ibid., p. 97.

¹⁸⁰ Ibid.

¹⁸¹ Ibid., p. 107.

Foucault¹⁸² postula que é nos séculos IV ao V, na vida monástica, que surge uma prática nova da confissão, que muda a relação entre subjetividade e verdade no Ocidente. Defende ainda que é nesse período que se encontra uma forma de poder que servirá de modelo para as culturas ocidentais.

A manifestação da verdade de si mesmo terá uma ligação com a mortificação de si. Mas não será por meio da *exomológesis*, que mostra a mortificação no próprio corpo, como na penitência canônica, e sim através da *exagóuresis*, isto é, pela verbalização de si próprio¹⁸³. Trata-se de um exercício contínuo de confessar-se a si mesmo na linguagem verbal, que será mais explicado no próximo capítulo.

Na concepção foucaultiana, desde o século XVII, a técnica da confissão será um dispositivo público “[...] de registro administrativo e de gestão social dos sujeitos através de sua própria fala”¹⁸⁴. A confissão tornar-se-á um dispositivo de objetivação coagida dos sujeitos, através da sua própria fala, a exemplo do sistema judicial e do saber psiquiátrico: o suplício, para arrancar a confissão dos crimes, no fazer justiça do poder soberano; e as duchas, para forçar os sujeitos a confessar sua loucura, nos asilos do século XIX.

¹⁸² FOUCAULT, Michel. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. Tradução de Ivoni C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

¹⁸³ Ibid.

¹⁸⁴ REVEL, Judith. **Dicionário Foucault**. Tradução de Anderson Alexandre da Silva; Revisão técnica de Michel Jean Vincent. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. p. 23.

4 O PODER PASTORAL NO SÉCULO IV E NO CRISTIANISMO MEDIEVAL

No capítulo 4, os cursos que serão utilizados são *Sécurité, territoire, population*, de 1978, *Du gouvernement des vivants*, de 1980, *L'Herméneutique du sujet*, de 1982, e *Mal faire, dire vrai: fonction de l'aveu en justice*, de 1981. Como já se sabe por Senellart, esses cursos foram elaborados com outro olhar autoral distinto daqueles dos primeiros cinco anos de curso no Collège de France.

No texto *Foucault e as fontes patrísticas*, Chevalier¹ sugere que o objetivo do método foucaultiano é fazer uma experiência de pensamento que produza impacto entre os textos patrísticos do passado e o presente de quem os lê, que leve o leitor a tomar consciência de como é constituído pelo poder pastoral: que o governo dos vivos é o sujeito ser governado pela verdade² e tornar-se obediente.

Complementando a visão de Chevalier, Gros³ defende que a concepção do trabalho filosófico, em Foucault, é influenciada pela leitura que o filósofo fez de Platão que, por sua vez, concebeu que:

[...] a filosofia é uma estrada, um caminho (*hodos*). Dizer da filosofia que ela é um caminho é lembrar que ela deve ser percorrida, é insistir na dificuldade, no exercício, na paciência e na não delegação: ninguém pode fazer o caminho em seu lugar, dando-lhe simplesmente, o que seria, evidentemente, menos cansativo e mais rápido, a ler conclusões. A filosofia vai ser, pois, não *mathémata* (fórmulas a aprender), mas exercícios, uma prática de si e de seu pensamento regular. Vai-se encontrar no texto uma bela comparação que, evidentemente, Foucault explora, é a da lâmpada. É como a lâmpada que se acende: aproxima-se a tocha da lâmpada, e logo a chama pega, isto é, a lâmpada nutre a chama *com seu próprio óleo*⁴. (grifo do autor).

Esse trecho preconiza que Foucault não faz filosofia do lado do regime de pensamento, em que o sujeito que demonstra conhecimentos ou recita dogmas é anônimo, no sentido de que “[...] aquele que fala sabe o que ele tem a dizer”⁵. Ou seja, aquele que fala não encara o que tem a dizer como experiência que lhe altera.

¹ CHEVALIER, Philippe. Foucault e as fontes patrísticas. In: ARTIÈRES, Philippe et al. (Org.). **Michel Foucault**. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

² Philippe Chevalier pontua que o método de trabalho foucaultiano, em *Do Governo dos Vivos*, não é fazer um comentário erudito e preocupar-se com as fontes originais e críticas dos pais da Igreja, como fazem alguns historiadores. Por isso, Michel Foucault ocupa-se mais do campo semântico de termos como *verdade da penitência, prova, publicação de si*, que lhe interessam para o objetivo filosófico de sua pesquisa de 1980, que é mostrar a relação do sujeito com a verdade. Ibid.

³ GROS, Frédéric. Da superioridade dos Cursos. In: ARTIÈRES, Philippe et al. (Org.). **Michel Foucault**. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

⁴ Ibid., p. 131.

⁵ Ibid., p. 132.

Por outro lado, no entender de Gros, Foucault experimenta a filosofia enquanto “[...] um pensamento que se compreende como exercício de verdade, e pode assumir a forma tanto de um manuscrito quanto de uma discussão pública”⁶. Isto é, aquele que escreve e fala constitui-se pela verdade do que sabe e encara o saber como experiência de alteração a ser compartilhada com outros.

Desse modo, a filosofia, a partir da leitura foucaultiana de Platão, constrói-se com diálogo. Dialogar é a ação de fazer circular a palavra entre os interlocutores. Diálogo é a palavra que produz efeito de transformação nos sujeitos. Em Foucault, a filosofia como diálogo é a experiência de pensamento em que os sujeitos vivenciam sobre si o trabalho de alteração pelo pensamento filosófico. E Foucault expressa essa ideia com mais elegância no trecho citado por Chevalier:

Mas meu problema não é satisfazer os historiadores profissionais. Meu problema é fazer eu mesmo, e convidar os outros a fazerem comigo, por meio de um conteúdo histórico determinado, uma experiência do que somos, do que é não somente nosso passado, mas também nosso presente, uma experiência de nossa modernidade de tal forma que dela saíssemos transformados⁷.

A filosofia é um exercício de si, no sentido de ser uma experiência de pensamento que altera o sujeito que lê, escreve e fala. Não é um mero relato de fatos e mera repetição de conteúdos eruditos, proferidos de sujeito para sujeito. É experiência do ser humano com o pensamento que gera realidades possíveis.

A intuição de Gros representa a postura intelectual de Foucault como experiência filosófica, desde os idos de 1978, atitude essa que exprime uma visão de filosofia que não é somente uma inquietação do filósofo diante de verdades dogmáticas. A filosofia é, sobretudo, *uma tomada de palavra*⁸ do filósofo. Ou melhor, filosofar é propor “[...] conteúdos de conhecimento que não têm, portanto, *status* de dogma a repetir, mas de *usos* propostos”⁹.

Por isso, o filósofo é aquele que tem a coragem de propor sentidos de verdade e capacidade de tomar consciência de como se é constituído na sociedade. Neste sentido, a experiência filosófica não se confunde com fórmulas prontas para

⁶ GROS, Frédéric. Da superioridade dos Cursos. In: ARTIÈRES, Philippe et al. (Org.). **Michel Foucault**. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense, 2014. p. 132.

⁷ FOUCAULT, Michel. p. 863 apud CHEVALIER, Philippe. Foucault e as fontes patrísticas. In: ARTIÈRES, Philippe et al (Org.). **Michel Foucault**. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense, 2014. p. 111.

⁸ GROS, op. cit.

⁹ Ibid., p. 132.

se repetir, mas é um exercício de alteração do sujeito que o leva a propor usos possíveis para conteúdos das palavras e das práticas.

Nessa ótica de tomada de palavra, o capítulo 4 vai examinar o governo pastoral como cuidado da relação do sujeito consigo mesmo, na vida monástica do século IV, bem como na instituição da pastoral cristã do século VI.

O argumento é que, no poder pastoral, o pastor (abade ou o bispo) cuida do bem espiritual do rebanho (os monges ou os fiéis), na medida em que, do lado do abade, é preciso conhecer os indivíduos a serem dirigidos. A técnica utilizada é a direção de consciência. E, do lado dos bispos, é necessário tornar os fiéis obedientes, para conduzi-los ao bem espiritual. O recurso utilizado é a separação hierárquica da autoridade dirigente dos fiéis dirigidos.

A estratégia deste argumento é verificar que existe a ocorrência de um duplo deslocamento de ênfase dos termos *conversão e salvação*, na vida monástica. A conversão tornar-se-á ascese cristã. A busca da salvação converter-se-á na procura pela verdade do sujeito. Desse modo, a conexão do indivíduo com a nova ênfase do fim governamental é operada pela técnica da direção de consciência.

A outra estratégia deste argumento é verificar que há um sutil deslocamento de ênfase do vocábulo *obediência*, na instituição da pastoral cristã do século VI. A obediência deixará de ser o objetivo de poder da direção de consciência monástica e passará a ser o objetivo político de governo eclesiástico dos outros.

4.1 A Passagem do Ascetismo Cristão para o Poder Pastoral

Vimos, no início do capítulo 3, os deslocamentos do pastorado pré-cristão para o pastorado do cristianismo primitivo, do século I ao III. Algo semelhante ocorre no próprio cristianismo, em fins do século III e meados do IV. Trata-se de uma passagem do ascetismo cristão para o poder pastoral institucionalizado.

A tese foucaultiana, na aula 3 de março de 1982 do curso *A coragem da verdade*, é que a *ascese* cristã define-se pelo princípio da renúncia a si próprio¹⁰. Foucault apresenta duas tradições da ascese cristã.

¹⁰ Segundo Michel Foucault, a *ascese* grega define-se pelo termo grego *áskesis*, que traduz o princípio da conversão a si mesmo, introduzido pelas escolas filosóficas (Epicurismo, Estoicismo, Cinismo). FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**: curso dado no Collège de France (1981-1982). Tradução de Márcio Alves da Fonseca e de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

A primeira é o ascetismo eremítico, isto é, dos monges que viviam sua fé sozinhos no deserto (anacoretas). Essa versão institui a tradição mística, baseada na relação de confiança com Deus e em um estilo desapegado. A segunda é o ascetismo dos monges cenobitas, aqueles que viviam sua fé em comunidade nos mosteiros (cenóbios). Essa vertente estabelece a ascese cenobítica, baseada na obediência a Deus, por temor, e ao superior, e na fuga do mundo (*fuga mundi*)¹¹.

Antes de tomar a forma de cenobitismo, no século IV, o ascetismo cristão caracterizava-se, segundo Foucault, por “um modo selvagem e livre”¹². No eremitismo (vida solitária dedicada a Deus), havia uma semelhança do monge com a vida animal, uma vida simples, pobre e desapegada. O ascetismo cristão aparece como um desdobramento da vida cínica. O ascetismo cristão busca “[...] a redução de todo prazer, de tal modo que nem a alimentação nem a bebida nunca provoquem, em si, nenhuma forma de prazer”¹³.

No pensamento de Ortega, a ascese tem algumas implicações. Primeira, desloca o asceta de um modo de subjetividade para outra forma. “O asceta oscila entre uma identidade a ser recusada e outra a ser alcançada”¹⁴. Segunda, a ascese é um fenômeno social e político.

Os ascetas representam um papel fundamental na definição da sociedade cristã. Apesar da apresentação de ascetas e eremitas como solitários, a maioria dependia de um suporte comunitário e tinha uma função política fundamental como mediadores, árbitros, patronos e intercessores numa época em que as estruturas legais e governamentais era insatisfatórias e inadequadas¹⁵.

Ortega¹⁶ defende que a ascese vincula-se à vontade. Na tradição cristã, o ascetismo da vontade opõe-se e afasta-se do gnosticismo, baseado no ascetismo órfico-platônico. “Através do exercício ascético, o asceta recupera o conhecimento e

¹¹ FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade**: o governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1984-1984). São Paulo: Martins Fontes, 2014.

¹² Ibid., p. 280.

¹³ Ibid., p. 280.

¹⁴ ORTEGA, Francisco. Da ascese à bio-ascese: ou do corpo submetido à submissão ao corpo. In: RAGO, Margareth; ORLANDI, Luiz B. Lacerda; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). **Imagens de Foucault e Deleuze**: ressonâncias nietzschianas. 2. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. p. 141.

¹⁵ Ibid., p. 143.

¹⁶ Ibid.

o uso correto da vontade, isto é, consegue retornar à situação paradisíaca do homem antes da queda: a ascese é a *imitatio Christi* corporal e espiritual¹⁷.

Após essa introdução sobre a diferença entre ascetismo anacoreta e ascetismo cenobita, examinar-se-á a transição da ascese primitiva (dos monges anacoretas) para a ascese do poder pastoral (dos monges cenobitas).

O fundamental dessa passagem reside no modo como o sujeito está atrelado à verdade pela *parresía*: uma forma de dizer a verdade. Em tradições anteriores e no ascetismo cenobita, a ligação do sujeito com a verdade define a forma de relação do sujeito consigo mesmo e com a instância de autoridade. A transição do ascetismo anacoreta para o ascetismo cenobítico opera-se, segundo Foucault¹⁸, mediante a transformação, no monasticismo cristão, da categoria de *parresía* – ação de dizer a verdade –, como forma de relação consigo e de relação com os outros.

Dizer a verdade, em tradições anteriores ao cenobitismo, significará estar seguro de si e ter a coragem de proclamar a verdade que se vive e na qual se crê. Na vida monástica, dizer a verdade implicará não confiar em si mesmo e confessar a verdade de si próprio, para ser mais obediente à autoridade institucionalizada.

Foucault recorre ao uso da palavra *parresía* em textos pré-cristãos. Neste ponto, o ascetismo cristão aparece como desdobramento das práticas da vida cínica. Se a *parresía* é a atitude predominante nas escolas cínicas, ela será também a prática característica do asceta cristão.

No sentido tradicional grego de dizer a verdade, a *parresía* consiste “[...] na forma da ousadia e da coragem, e como consequência de uma integridade de coração”¹⁹. Trata-se de o ser humano solitário ter a coragem de dizer para os outros que erram, assim como era vivida a *parresía* entre os filósofos cínicos.

Na tradução dos *Setenta*, a *parresía* tem o sentido de uma forma plena e positiva de relação com o divino, como diz Foucault²⁰.

Trata-se de algo como a abertura de coração, a transparência da alma que se oferece ao olhar de Deus. E ao mesmo tempo que se produz essa abertura de coração, essa transparência da alma sob o olhar de Deus, há

¹⁷ ORTEGA, Francisco. Da ascese à bio-ascese: ou do corpo submetido à submissão ao corpo. In: RAGO, Margareth; ORLANDI, Luiz B. Lacerda; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). **Imagens de Foucault e Deleuze**: ressonâncias nietzschianas. 2. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. p. 143-144.

¹⁸ FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade**: o governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1984-1984). São Paulo: Martins Fontes, 2014.

¹⁹ Ibid., p. 285.

²⁰ Ibid.

um momento de certo modo ascendente dessa alma pura que o eleva ao Todo-poderoso²¹.

Nessa tradição, a *parresía*, segundo pensa Foucault²², significa que o ser humano dirige-se a Deus com abertura de coração e clama por Ele na infelicidade. Além do mais, corresponde a Deus manifestar-se ao ser humano como potência, bondade, sabedoria, força e verdade.

Já, no texto *De specialibus legibus*, de Filon de Alexandria, a *parresía* atrela-se à prece do sujeito.

A *parresía* na prece é uma espécie de qualidade, ou antes, é uma dinâmica, um movimento pelo qual a alma se eleva a Deus, contanto que pelo menos tenha a consciência bastante pura. A *parresía* continua a ser, em certo sentido, um dizer-a-verdade, mas já não é nem mesmo um 'dizer': é a abertura da alma que se manifesta em sua verdade a Deus e leva essa verdade até Ele²³. (grifo do autor).

De acordo com o trecho acima, Foucault²⁴ defende que a *parresía* é uma abertura da consciência humana que se mostra para Deus em sua verdade. A prece corresponde ao movimento de aspiração da alma em direção ao ser supremo.

Já no sentido judaico-helenístico, a *parresía* é um atributo divino:

É o próprio Deus que é dotado de *parresía*. E quando Deus é dotado de *parresía* é na medida em que diz a verdade, mas também na medida em que se manifesta e manifesta Seu amor, Sua potência ou eventualmente Sua cólera. É o próprio ser de Deus em sua manifestação que é chamado de *parresía*²⁵. (grifo do autor).

A *parresía* aparece como modalidades da manifestação divina no mundo. Se Deus ama, é porque ele é amor; se suas palavras são verdadeiras, é porque Ele é a verdade; se é poderoso, é porque Ele é potência.

Nos textos neotestamentários, o termo *parresía* tem sentido diferente dos textos pré-cristãos. Segundo Foucault, "A *parresía* é simplesmente um modo de ser, um modo de atividade humana"²⁶.

²¹ FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade**: o governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1984-1984). São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 286.

²² Ibid.

²³ Ibid., p. 287.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid., p. 287.

²⁶ Ibid., p. 288.

[...] esse modo humano de atividade comporta, até certo ponto, em certo contexto e em certas circunstâncias, a conotação da coragem, da ousadia em falar, mas é também uma atitude de coração, uma maneira de ser, que não tem necessidade de se manifestar no discurso e na palavra²⁷.

Na *Primeira epístola* de João, está escrito: “Eu vos escrevi essas coisas para que saibais que tendes a vida eterna, vós que credes no nome do Filho de Deus”²⁸. Foucault comenta que a *parresía* “[...] é a confiança em que Deus escutará os que são cristãos e que, como tais, tendo fé n’Ele, não Lhe pedem nada além do que é conforme à Sua vontade”²⁹.

A *parresía* é a “[...] atitude corajosa de quem prega o Evangelho”³⁰, é a “virtude apostólica por excelência”³¹. Foucault³² cita o exemplo de Paulo, que pregava francamente em nome de Jesus para os gregos, os quais queriam matá-lo. A *parresía*, nesse momento, é correr o risco de vida, um significado muito próximo da *parresía* cínica. Além disso, a *parresía* é a confiança na afeição de Deus pela humanidade, no vínculo entre ambos, que caracteriza os encarregados de ensinar a verdade, os apóstolos, e os cristãos em geral.

Na ascética dos primeiros séculos, a *parresía* começa a aparecer com um valor ambivalente, que retoma e amplia o significado ambíguo grego da palavra.³³ No *Tratado da Providência*, de João Crisóstomo, Foucault ressalta primeiramente o valor positivo: “Com relação aos homens, a *parresía* será a coragem de valorizar, a despeito de todas as ameaças, a verdade que se conhece, que se sabe, e a que se quer testemunhar”³⁴.

O mártir, em João Crisóstomo, expressa *parresía*, pois manifesta a coragem de fazer valer a verdade em que acredita, para si e para fortalecer a fé dos outros. A *parresía* caracteriza a conduta do bom cristão em relação aos seres humanos³⁵.

²⁷ FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade**: o governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1984-1984). São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 288-289.

²⁸ Ibid., p. 289.

²⁹ Ibid., p. 289.

³⁰ Ibid., p. 290.

³¹ Ibid., p. 290.

³² Ibid.

³³ Para Michel Foucault, o duplo significado da *parresía* grega corresponde à “[...] coragem de o indivíduo virtuoso se endereçar aos outros e tentar trazê-los de seu erro à verdade, quanto a liberdade de palavra, a desordem, a anarquia que faz que cada um possa dizer tudo e qualquer coisa.” Ibid., p. 290.

³⁴ Ibid., p. 291.

³⁵ Ibid.

Para Foucault³⁶, nas cartas de são Jerônimo, a *parresía* aparece como virtude em relação a Deus, pois se trata de uma coragem que é confiança em Deus, atrelada à atitude de coragem em relação aos seres humanos. A confiança em Deus manifesta-se, assim, na coragem de dizer a verdade para os homens. Há coragem diante dos homens porque há confiança em Deus.

No *Tratado da virgindade*, Gregório de Nissa afirma: “Ele estava nu [...], ele olhava com livre segurança (*en parresía*) o rosto de Deus e ainda não julgava o bem segundo o gosto e a vista, mas ‘não encontrava deleite senão no Senhor’”³⁷. Para Foucault, a *parresía* significa: “[...] estado primitivo da relação da humanidade com Deus, os homens têm plena confiança. Eles estão na *parresía* com Deus: abertura de coração, presença imediata, comunicação direta entre a alma e Deus”³⁸.

A partir de textos apostólicos e patrísticos, a *parresía-confiança*³⁹ foi substituída pelo temor a Deus e pela obediência a Ele e a seus representantes. É dessa substituição que surge, conforme o autor:

[...] a desconfiança com relação a si mesmo, assim como a regra do silêncio. Por esse próprio fato, a *parresía* [enquanto] essa abertura de coração, essa relação de confiança pela qual o homem e Deus são postos face a face um do outro, corre cada vez mais o risco de aparecer como uma espécie de arrogância e presunção⁴⁰.

Em Foucault⁴¹, a ruptura com a *parresía* dá-se com o aparecimento da obediência. A obediência substitui a confiança em Deus e introduz a desconfiança em si mesmo. É a partir do século IV que surgem as estruturas de autoridade, pelas quais a conduta das almas foi entregue aos pastores, padres e bispos.

³⁶ Esse comentário está baseado no trecho citado por Michel Foucault de são Jerônimo: “[...] creio – entre a coragem, por exemplo, de um Sócrates ou de um Diógenes e a de um mártir é que a primeira é a coragem de um homem que se dirige aos outros homens, enquanto a dos mártires cristãos é uma coragem que se baseia nesse outro aspecto, nessa outra dimensão da mesma *parresía*, que é a confiança em Deus. Confiança na salvação, na bondade de Deus, confiança também na escuta de Deus.” FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade**: o governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1984-1984). São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 291.

³⁷ Ibid., p. 292.

³⁸ Ibid., p. 292.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid., p. 292-293.

⁴¹ Ibid.

Essas estruturas de autoridade acarretam, na visão foucaultiana⁴², uma consequência para o indivíduo, que é a noção de que por si ele é incapaz de ter uma relação direta com o divino.

De acordo com Foucault⁴³, ao citar o texto *Apoftegmas* de Agaton e *Instruções* de Doroteu de Gaza, a *antiparresía* caracteriza-se por afastar de si a confiança em si mesmo, que procede da confiança em Deus, não cuidar de si próprio. A *parresía*, antes, era cuidado de si, era exame da conduta, agora é negligência em relação a si próprio, pois não se pode ter confiança em si mesmo. A outra consequência é que não se pode confiar nos outros nem nas coisas do mundo.

Há uma literatura pré-cristã e uma cristã que tratam a *parresía* em sentido positivo, como confiança em Deus e em si próprio. E, possivelmente, está na origem da tradição mística do Cristianismo⁴⁴. Por outro lado, há textos cristãos que conferem um sentido negativo à *parresía*, que é sinônimo de presunção. Portanto, é ao redor desse polo antiparresiástico que se desenvolveu o poder pastoral no Cristianismo.

O ascetismo cenobítico, no século IV, estrutura o pastorado cristão, na Igreja do Oriente e na Igreja do Ocidente. O poder pastoral surge “[...] contra as práticas

⁴² Michel Foucault explica a substituição da *parresía*-confiança pela obediência submissa no trecho: “E se não é capaz de ter por si mesmo, pelo próprio movimento da sua alma, pela abertura do seu coração, essa relação com Deus, se só pode tê-la por intermédio dessas estruturas de autoridade, isso é o indício de que ele deve desconfiar de si mesmo. Ele não pode crer, não pode imaginar, não pode ter a arrogância de pensar, que é capaz de realizar, por si próprio, sua salvação e encontrar o caminho de abertura a Deus. Ele deve ser, para si mesmo, um objeto de desconfiança. Ele deve ser objeto de uma vigilância ativa, escrupulosa, desconfiada. Por si mesmo e em si mesmo, não pode encontrar outra coisa senão o mal, e será somente pela renúncia a si e a aplicação desse princípio geral de obediência que o homem poderá realizar sua salvação. A *parresía* como confiança é alheia ao princípio do temor a Deus. Ela se opõe ao sentimento necessário de um distanciamento em relação ao mundo e às coisas do mundo. A *parresía* aparece como incompatível com o olhar agora severo que é preciso voltar para si mesmo. Quem pode realizar sua salvação – isto é, quem teme a Deus, quem se sente estranho no mundo, se vigia a si mesmo e deve sem cessar se vigiar a si mesmo – não poderia ter essa *parresía*, essa confiança jubilosa pela qual era ligado a Deus, era levado a Ele até apreendê-lo num face a face direto. A *parresía* aparece portanto agora como um comportamento censurável, de presunção, de familiaridade e de confiança arrogante em si mesmo.” FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade: o governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1984-1984)**. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 293.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ “A concepção positiva é a que faz da *parresía* uma confiança em Deus, uma confiança como sendo o elemento pelo qual o homem pode dizer a verdade de que é encarregado, se for um apóstolo ou se for um mártir. A *parresía* também é a confiança que se tem no amor de Deus e na maneira como Deus acolherá o homem, quando o dia do Juízo chegar. Essa concepção da *parresía* cristalizou ao seu redor o que poderíamos chamar de polo parresiástico do cristianismo, onde a relação com a verdade se estabelece na forma de um face a face com Deus na forma de uma confiança, confiança humana que responde à efusão do amor divino. Esse polo parresiástico me parece ter estado na origem do que poderíamos chamar de grande tradição mística do cristianismo.” Ibid., p. 296.

cristãs ascéticas, contra em todo caso o que chamavam, retrospectivamente, de excessos do monaquismo, da anacorese egípcia ou síria”⁴⁵.

Em *A hermenêutica do sujeito* (1982), fica claro que o objetivo da ascese cristã do cenóbio é a *renúncia a si*⁴⁶. A ascese cristã tem “[...] por princípio a submissão do indivíduo à lei”⁴⁷. Busca “[...] regradar a ordem dos sacrifícios, das renúncias que se devem fazer de uma ou outra parte, de um ou outro aspecto do nosso ser”⁴⁸.

Na visão foucaultiana⁴⁹, a ascese cristã pretende levar o sujeito à renúncia de si que passa pela confissão, que é o momento em que “[...] o sujeito objetiva-se a si mesmo em um discurso verdadeiro”⁵⁰. Na ascese cristã, a fala é confessar para outro o que está escondido em si próprio: a verdade de si mesmo, ou dizer o que se passa dentro de si. A fala é exercida pelo mestre que ensina a verdade. A verdade é ensinada e serve de prescrição da conduta. A ascese cristã busca transformar o indivíduo em um sujeito que fala a verdade sobre si mesmo.

Portanto, em Foucault⁵¹, a passagem do ascetismo cristão para o poder pastoral consiste na substituição da *parresía* cristã, como uma relação de confiança em Deus e de comunicação direta com Ele, para uma relação de obediência a Deus. Essa obediência desdobrar-se-á em submissão aos seus representantes, e, assim, em uma comunicação não direta com Ele. Esse argumento será explicado no próximo tópico.

4.2 Principais Características do Poder Pastoral na Vida Monástica

O poder pastoral é o governo espiritual das almas, que se exerce através da direção de consciência. A direção é uma técnica complexa que constitui o método do governo de comportamentos na tradição monástica.

O artigo de Agamben – *O Amigo & e o que é um Dispositivo?* –, é esclarecedor para entender a relação do conceito de dispositivo com o método de

⁴⁵ FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade**: o governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1984-1984). São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 270.

⁴⁶ Id. **A hermenêutica do sujeito**: curso dado no Collège de France (1981-1982). Tradução de Márcio Alves da Fonseca e de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

⁴⁷ Ibid., p. 296.

⁴⁸ Ibid., p. 296.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid., p. 296.

⁵¹ FOUCAULT, op. cit.

governo das condutas, em Foucault. Agamben⁵² propugna que todo dispositivo é uma forma de governar, direcionar, conduzir condutas. E conclui que a vida humana é tanto mais governada se houver dispositivos que a capturem.

O paralelo da análise de Agamben com o poder pastoral, no Cristianismo, consiste em que o governo de condutas é tanto mais eficaz, quando produz dispositivos governamentais interconexos.

A direção de consciência cristã, no século IV, é um dispositivo que vai operar, em conexão com outros, como o exame de consciência e a confissão de si. A relação entre esses três dispositivos é de interdependência, quer dizer, o objetivo da direção de consciência é a obediência. O exame de consciência e a confissão de si são práticas que ensinam os sujeitos a serem obedientes⁵³.

Desse modo, em Foucault, o governo pastoral das condutas está formulado em três princípios: “[...] o princípio da obediência sem fim, o princípio do exame incessante e o princípio do reconhecimento exaustivo das faltas. Um triângulo: ouvir o outro, olhar para si mesmo, falar para o outro de si mesmo”⁵⁴.

4.2.1 A Direção de Consciência e a Obediência

Na pesquisa de Foucault⁵⁵, a direção de consciência não é criação do Cristianismo. Os gregos e as escolas filosóficas do Baixo Império já a praticavam. Na Antiguidade, a direção de consciência define-se, em grego, como *governo das almas* – *κυβερνάω*⁵⁶, e possui três características.

No curso *Do governo dos vivos* (1980), a direção filosófica é *limitada*⁵⁷, porque tem um fim definido de antemão. O objetivo da direção filosófica é estabelecer “[...] a perfeição, ou ainda a tranquilidade da alma, ou ainda a ausência de paixões, o autocontrole”⁵⁸. A direção do guia de consciência estabelece, dessa forma, outra

⁵² AGAMBEN, Giorgio. **O amigo & O que é um dispositivo?**. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2014.

⁵³ FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

⁵⁴ Ibid., p. 262.

⁵⁵ De acordo com Michel Foucault, existiam duas formas de direção de consciência: a) a episódica, que era paga, como o caso de Antifonte, o sofista, que fazia consultas pagas; e b) a institucionalizada e contínua, como é o exemplo das escolas filosóficas (Epicurismo e Estoicismo). Ibid.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Ibid., p. 210.

subjetividade, outra modalidade de relação do dirigido de si consigo, que é a capacidade de conduzir a si mesmo.

Conforme Spinelli⁵⁹, a ideia de autocondução refere-se ao princípio da *autárkeia*, inventado pelo filósofo Hecateu e, posteriormente, aplicado pelo filósofo Epicuro. “A *autárkeia* é a capacidade de se bastar a si mesmo, a disposição de não esperar dos deuses nem de outros homens o que a inteligência do sábio é capaz de prover por si mesma”⁶⁰. Ainda esclarece que:

Do ponto de vista ético (sempre em sentido altruísta), a *autárkeia* designa um estado de ânimo mediante o qual o indivíduo se vê responsabilizado por si mesmo, como alguém que (com liberdade e independência) deve gerir seu destino ou sua própria vida. Bastar-se a si mesmo corresponde, antes de tudo, a aprender a *ser si mesmo*, no sentido de não vir a ser um peso para os demais⁶¹. (grifo do autor)

Para Spinelli, o termo *autárkeia* comporta dois sentidos: “[...] o de *autonomia* e o de *amor de si*. Por *autarkéia*, em Epicuro, é conveniente entender (enquanto princípio de sabedoria) o *aprender a bastar-se a si mesmo*”⁶². Esse princípio corresponde ao sábio aprender a viver bem, aplicando na vida princípios ensinados por outros mestres e princípios aprendidos pela experiência do sábio.

No curso *Malfazer, dizer verdadeiro* (1981), a regra de vida das escolas filosóficas, segundo Foucault⁶³, consistia em fazer um regime de vida, para obter boa saúde e aproveitar melhor a vida. Nesse sentido, a direção de consciência é finalizada, pois estava voltada para um fim, que é objetivo e término. Isto é, a orientação termina quando o discípulo alcança o objetivo buscado. Logo, é uma direção temporária.

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 sábio⁶⁴.

⁵⁹ SPINELLI, Miguel. **Os caminhos de Epicuro**. São Paulo: Loyola, 2009.

⁶⁰ BRUN, J., p. 109 apud SPINELLI, Miguel. **Os caminhos de Epicuro**. São Paulo: Loyola, 2009. p. 82.

⁶¹ *Ibid.*, p. 82.

⁶² *Ibid.*, p. 81.

⁶³ FOUCAULT, Michel. **Malfazer, dizer verdadeiro: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981**. Tradução de Ivoni C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 113.

Foucault⁶⁵ afirma que a direção filosófica é *instrumental*⁶⁶, porque requer uma obediência provisória, como meio para o dirigido alcançar o fim. Essa obediência é uma submissão voluntária à direção de outro dotado de competências: habilidade de ajudar o dirigido a vencer uma tristeza, a dominar uma paixão. O objetivo da obediência filosófica não é o dirigido renunciar à própria vontade, e sim que o mestre guie a vontade do dirigido, em vista do fim almejado pelo discípulo.

Na concepção foucaultiana⁶⁷, a orientação antiga é instrumental no sentido de que se baseava na competência do mestre, pois: “[...] quem guiava sabia mais do que quem pedia para ser guiado”⁶⁸. Quem detinha conhecimento tornava-se mestre do outro. Foucault esclarece que conhecimento, na antiguidade grega, significa “*gnome*: ao mesmo tempo um conhecimento e um preceito; ao mesmo tempo uma verdade e uma regra”⁶⁹. Conforme Foucault⁷⁰, portanto, o conhecimento do mestre era uma verdade para ser vivida, era um preceito, era uma regra de vida.

Candiotto⁷¹, seguindo o pensamento de Hadot, defende que, para as escolas filosóficas, a articulação da verdade com a subjetividade resulta em espiritualidade, ou seja, em um conhecimento que modifica a forma de ser do sujeito. Nesse sentido, os epicuristas e os estoicos privilegiam os conhecimentos úteis que:

[...] são ao mesmo tempo enunciados de verdade a partir dos quais outros podem ser deduzidos e preceitos de conduta diante dos quais é preciso submeter-se. [...] Trata-se ainda de conhecimento que, uma vez adquirido, transforma o modo de ser do sujeito⁷².

Gazolla⁷³ complementa que o estoicismo assumia para si a tarefa de ensinar os outros a usar o *lógos*, visando a Cosmópolis, a cidade perfeita, pois havia um compromisso com a vida política. Ou seja, o princípio de vida da filosofia estoica

⁶⁵ FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Id. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. Tradução de Ivoni C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

⁶⁸ Ibid., p. 113.

⁶⁹ Ibid., p. 114.

⁷⁰ O caso emblemático era o saber médico, um corpus de conhecimento que era repassado como conselhos médicos para serem vividos. Não se podia viver sem uma regra que ajudasse a decidir o que fazer. Ibid.

⁷¹ CANDIOTTO, Cesar. Subjetividade e verdade. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 31, n. 1, 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v31n1/v31n1a05.pdf>>. Acesso em: 15 nov. 2018.

⁷² Ibid., p. 92-93,

⁷³ GAZOLLA, Rachel. **O ofício do filósofo estoico**: o duplo registro do discurso da Stoa. São Paulo: Loyola, 1999.

consiste “[...] em *saber para poder escolher bem*”⁷⁴. O governante, o sábio, só tomam a melhor decisão se tiverem conhecimento racional, para agir com virtude.

Por fim, na análise foucaultiana⁷⁵, a direção filosófica é *provisória*⁷⁶, pois o dirigido é quem decide se quer manter ou encerrar a direção. Essa decisão depende de que o dirigido tenha ou não alcançado a finalidade que busca com a direção. Por isso, a direção filosófica nunca era coerção, e sim compromisso que parte de uma vontade livre, para ser guiada por outra vontade livre.

Candiotto⁷⁷ defende que a direção estoica é o governo temporário do outro, que serve de ajuda para que o discípulo governe a si próprio. Na direção de consciência antiga, não havia coação do sujeito, pois não havia renúncia da vontade. A vontade do mestre não substitui a do discípulo, pois apenas a guia, para torná-la mais forte. Isto é, para tornar-se mestre de si, o discípulo deixa o mestre dirigir a sua vontade. O senhorio de si baseia-se em uma vontade individual forte, capaz de guiar a si mesma, através da razão.

No pensamento foucaultiano⁷⁸, na Antiguidade, especialmente nas escolas filosóficas, a relação com outrem é de discípulo e mestre, em que a orientação dada pelo mestre é circunstancial e não requer dependência integral do discípulo em relação a este. A orientação era dada para superar circunstâncias de luto, de exílio.

Em *Malfazer, dizer verdadeiro* (1981), a tese foucaultiana⁷⁹ é que as escolas filosóficas desenvolveram uma pedagogia de orientação dos indivíduos. Trata-se de o discípulo submeter-se temporariamente ao mestre, para tornar-se mestre de si mesmo e, se quiser e for capaz, mestre de outros.

Essa relação pedagógica de mestria é rompida no monasticismo cristão, pois há uma “[...] despedagogização dessa relação de mestria”⁸⁰, o que, em

⁷⁴ GAZOLLA, Rachel. **O ofício do filósofo estoico**: o duplo registro do discurso da Stoa. São Paulo: Loyola, 1999. p. 73.

⁷⁵ FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ CANDIOTTO, Cesar. A prática da direção de consciência em Foucault: da vida filosófica à vida monástica cristã. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de (Org.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

⁷⁸ FOUCAULT, Michel. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. Tradução de Ivoni C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Ibid., p. 115.

Foucault⁸¹, configura uma relação de dependência, com a introdução da obediência permanente do súdito ao superior.

A vida cenobítica do século IV integra o movimento maior de ascetismo individual do século III, pois vai regulá-lo e freá-lo. Organizará esse ascetismo pessoal nos quesitos de exageros individuais e nas divergências de doutrina e, por outro lado, combater a influência gnóstica e maniqueísta no ascetismo eremita. As instituições monásticas continuam com a aspiração ascética, mas incluem novos elementos: a vida comunitária e a forte hierarquia⁸².

O monasticismo herda elementos de práticas anteriores, isto é, da penitência cristã⁸³ e das escolas filosóficas⁸⁴. Foucault⁸⁵ defende que o monasticismo cristão consolida-se como a verdadeira vida filosófica.

O mosteiro, a vida monástica é considerada a verdadeira vida filosófica. [...] a organização do mosteiro ocorreu em parte como referência à organização das escolas filosóficas. E o mosteiro foi chamado, designou-se, reivindicou-se como escola de filosofia, já que a vida monástica, assim como a vida filosófica, devia destinar-se a dar acesso à verdade. Viver como filósofo ou viver como monge, levar a verdadeira vida filosófica no mosteiro, é ter a possibilidade de acesso à verdade, e de acesso à verdade passando pela mestria de si mesmo e pelo autoconhecimento⁸⁶.

No trecho acima, viver como monge exige renunciar a este mundo, para ter acesso à verdade. Nesse quesito, o monasticismo herda da penitência primitiva a ideia de *autopurificação*⁸⁷, que requer renúncia e mortificação. Quem leva uma vida mortificada, de renúncia a este mundo, garante o acesso à outra vida. Mas, se o monge faz renúncias, o que resta, para ele, é conhecer a si mesmo neste mundo para alcançar o outro. O autoconhecimento é outro meio de purificação de si⁸⁸.

⁸¹ FOUCAULT, Michel. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. Tradução de Ivoni C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

⁸² Ibid.

⁸³ “A vida do monge é uma *vita paenitentiae*, é uma vida de penitência, ou seja, é uma vida de mortificação cuja função é garantir que o indivíduo morra para este mundo e nasça para a vida verdadeira. E é nessa vida de penitência que se encontram muitos elementos que marcam os ritos de penitência [...] – como jejum, proibição de relações sexuais e uma forma especial de vestimenta.” Ibid., p. 108.

⁸⁴ No tocante à relação com a vida filosófica, Michel Foucault entende que o monasticismo se baseia em uma característica das Escolas filosóficas. Trata-se da “[...] ideia de que não é possível ter acesso à verdade sem pagar esse acesso com certo modo específico de existência: nem toda existência pode chegar à verdade, e quem quiser caminhar até a verdade precisará levar certo tipo de existência, certo tipo de vida bem específico.” Ibid., p. 109.

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Ibid., p. 109.

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Ibid.

Para Foucault⁸⁹, o que se acrescenta, no monasticismo, em relação ao ascetismo individual, é que o conhecimento não é mais uma relação apenas de conhecimento de si consigo mesmo, é uma relação com o mestre. Portanto, o ascetismo, no monasticismo, é uma vida de autopurificação, mas será uma vida de mortificação e de autoconhecimento que passa pela relação com o superior.

Nesse contexto, a direção de consciência é a técnica desenvolvida na vida monástica, organizada em torno de uma regra de vida. Foucault afirma: “[...] não pode haver vida monástica sem direção”⁹⁰. E ele retira o provérbio da obra *História Lausíaca*, de Paládio, que diz: “Os que não são dirigidos caem como folhas mortas”⁹¹. O monasticismo caracteriza-se pelo princípio de que “[...] em qualquer situação e durante todo o tempo, precisa-se de um orientador”⁹².

Conforme pensa Candiottto:

A direção, que surge no interior das comunidades monásticas no século IV, não coincide com a direção que um indivíduo recebe para observar-se, guiar-se, conduzir-se, preparar-se para as vicissitudes da existência. Agora é preciso escutar o diretor, temê-lo, respeitá-lo. O diretor deixa de ser aquele que guia a conduta do dirigido segundo uma técnica definida e refletida; ele agora se torna o *alter ego* do dirigido, seu representante, seu testemunho diante de Deus⁹³.

Segundo Foucault⁹⁴, a primeira característica da direção de consciência monástica é a orientação permanente, pois o princípio é que não há estado de perfeição do monge. Nessa concepção, a direção é continuada ao longo da existência do indivíduo, porque o indivíduo vive na imperfeição. Instaure-se, assim, uma forma de vida, na qual o indivíduo tem que renunciar constantemente a esse mundo imperfeito, para alcançar a salvação no outro mundo de perfeição.

⁸⁹ FOUCAULT, Michel. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. Tradução de Ivoni C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

⁹⁰ Id. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 238.

⁹¹ Ibid., p. 239.

⁹² FOUCAULT, op. cit., p. 115.

⁹³ CANDIOTTO, Cesar. A prática da direção de consciência em Foucault: da vida filosófica à vida monástica cristã. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de (Org.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. p. 102.

⁹⁴ Para Michel Foucault, nesse ponto, o monasticismo contrapõe-se à ideia de perfeição da alma defendida pelos gnósticos, por filósofos e por escolas filosóficas. Esse princípio de que ninguém deve ser mestre de si mesmo visualiza-se no exemplo do monge Pinúfius, cuja história encontra-se nos *Apophthegmata Patrum* e citada por João Cassiano. Esse monge Pinúfius era tão notável em santidade que atraía muitos para serem guiados por ele. Contudo, ele fugia, à cada vez que era notado para esconder-se dos outros, e buscava exercer ofícios humildes, como o de jardineiro, cozinheiro. FOUCAULT, Michel. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. Tradução de Ivoni C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

Em *Malfazer, dizer verdadeiro* (1981), esse modelo de orientação está em *Instituições cenobíticas*, de João Cassiano (360-435). Nesse texto, os iniciantes são entregues a um orientador e depois a outro orientador por um tempo de maior duração. Nas coletâneas de textos monásticos, a relação de orientação é instituída para os noviços, mas não é para os outros monges mais provados. Contudo, há que se ter alguma relação de orientação permanente, pois, do contrário, o monge pode cair, sucumbir espiritualmente⁹⁵.

[...] todas as coletâneas de narrativas, tanto os *Apophthegmata* quanto as *Conferências*, todas as coletâneas de narrativas referentes à vida monástica mostram que, quando alguém acredita, precisamente, que se tornou seu próprio mestre e pode prescindir da relação de mestria com pelo menos algum outro, quando se orientar-se sozinho, é nesse momento que ele cai. A queda de quem está bem avançado no caminho da santidade, essa queda é sempre possível desde que ele não admita, que deixe de admitir a possibilidade ou a obrigação de ser orientado, a partir do momento em que passa a ser ou quer ser mestre de si mesmo⁹⁶. (grifo do autor).

Outra característica da direção monástica é que a relação de obediência é formal, pois o valor da obediência está em obedecer. Foucault acrescenta que o melhor guia é “[...] aquele que for menos indulgente, ou seja, aquele que der menos liberdade ao discípulo, ou seja, aquele que o submeter mais”⁹⁷.

Nesse sentido, o guia é aquele que prova o guiado na obediência. E o princípio da obediência é que seu valor não “se devia ao valor da ordem, mas simplesmente ao fato de ela ser atendida”⁹⁸. O autor oferece o exemplo do abade João⁹⁹, citado no texto *Apophthegmata Patrum*, assim como em *Conferências*, de Cassiano.

Foucault percebe que a direção de consciência, nos mosteiros cristãos, é um modo de governo das almas, cujo principal objetivo é produzir súditos e não mestres de si mesmos: “[...] 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

⁹⁵ FOUCAULT, Michel. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. Tradução de Ivoni C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

⁹⁶ Ibid., p. 116.

⁹⁷ Ibid., p. 117.

⁹⁸ Ibid., p. 118.

⁹⁹ Diz Michel Foucault que este monge João certo dia recebeu a ordem de plantar um galho seco no deserto e bem longe de qualquer fonte ou poço, e que tinha que regar duas vezes por dia, prometendo que o galho seco floresceria. Passou um ano e o galho seco continuava seco. O abade repreendeu o monge por não ter regado o suficiente e por mais um ano ele regou. E depois o galho floresceu. Ibid.

objetivo da direção. Se há direção, é, evidentemente, porque você é obediente”¹⁰⁰. Não é a *autarkéia* – o poder que emana de si próprio –, e sim a obediência submissa dos sujeitos a outros. Ou seja, a direção é uma forma de controle das condutas.

A terceira característica da direção monástica é que a obediência é autorreferenciada, pois a finalidade de obedecer é fazer o discípulo ser obediente e permanecer assim. O estado contínuo de obediência manifesta-se em três virtudes: a *subditio*, a *patientia* e a *humilitas*¹⁰¹.

Para Foucault¹⁰², a *subditio* significa a submissão de um indivíduo à vontade de outro. Nos mosteiros, a *subditio* tem o sentido de que o monge deve ser submisso ao superior, aos confrades, à regra de vida e às situações. Em tudo ele é súdito, pois é a vontade do outro que prevalece sobre a vontade dele.

A análise foucaultiana ressalta que a submissão é “[...] não fazer nada que não seja, de certo modo, mandado por alguém”¹⁰³. Foucault refere-se a São Basílio: “Qualquer ato feito sem ordem ou permissão do superior é um roubo e um sacrilégio que leva à morte, e não ao proveito, ainda que pareça bom”¹⁰⁴. O princípio em jogo é: “[...] que haja tal renúncia à vontade que nada no comportamento possa se mostrar, nada possa ser feito durante a vida, a existência, o dia, a noite, nada do que seja feito deve ser feito a não ser por ter havido uma ordem”¹⁰⁵.

Conforme pensa Foucault¹⁰⁶, a *patientia* corresponde a ser passivo à ordem e resistente ao que não é ordem. Na vida monástica, a *patientia* conota duas atitudes: a) que o monge deve ser solícito às ordens, não deve resistir aos comandos do superior; e b) que o monge deve ser capaz de resistir, de suportar (o sofrimento, a provação), de ser inflexível a tudo que se opõe à ordem: os movimentos do coração, por exemplo.

¹⁰⁰ FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 256.

¹⁰¹ Ibid.

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ Id. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. Tradução de Ivoni C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018. p. 119.

¹⁰⁴ HAUSHERR, I., p. 190-191 apud FOUCAULT, Michel. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. Tradução de Ivoni C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018. p. 135.

¹⁰⁵ FOUCAULT, Michel. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. Tradução de Ivoni C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018. p. 119-120.

¹⁰⁶ FOUCAULT, op. cit.

A paciência (*patientia*) “[...] quer dizer nunca resistir a uma ordem dada”¹⁰⁷. Esse comentário de Foucault está baseado na ideia monástica de que obedecer é “[...] ser como um cadáver, ser como um corpo inanimado, ser como uma matéria-prima nas mãos do outro e nunca resistir”¹⁰⁸. Esse trecho fundamenta-se na citação de São Nilo de Ancira (?-430), encontrada em I. Hausherr, na obra *Direction spirituelle em Orient autrefois*¹⁰⁹.

Foucault¹¹⁰ defende que o princípio da paciência, de o discípulo não resistir a uma ordem do mestre, consiste na *abolição da vontade autônoma*. A paciência é a *ausência de autonomia*¹¹¹.

O autor francês¹¹² entende que a última virtude da obediência é a *humilitas* que equivale à humildade, isto é, colocar-se abaixo do outro e desqualificar a própria vontade. Nos mosteiros cristãos, a *humilitas* implica que o monge: a) veja a si mesmo abaixo de qualquer outro e, por isso, deve obedecer-lhe e servi-lo; e b) não estime a si mesmo, para não querer nada que não seja obedecer ao outro, porque a própria vontade gira em torno de si mesma, desencaminha o monge do objetivo da vida monástica: contemplar Deus. Para Foucault, a humildade:

[...] consiste em sempre se considerar o último em meio a todos os outros. Ser o último quer dizer considerar que todos os outros, sejam quais forem, podem nos dar ordens e que, nessas condições, temos de obedecer a essas ordens¹¹³.

A obediência ao outro não se define pela sua competência, mas simplesmente por ser outro que dá uma ordem. A humildade é uma disposição a ser

¹⁰⁷ FOUCAULT, Michel. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. Tradução de Ivoni C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018. p. 119.

¹⁰⁸ Ibid., p. 119.

¹⁰⁹ “Quando encontrados, tais mestres (os que ele acaba de descrever) exigem que os discípulos renunciem a si mesmos e a todas as suas vontades, a ponto de não diferirem em nada de um corpo inanimado ou da matéria-prima empregada por um artista, de modo que, assim como a alma no corpo faz o que quer sem que o corpo oponha nenhuma resistência, e assim como o artista dá mostras de sua habilidade sem que a matéria o impeça de modo algum na busca de seu objetivo, também o mestre põe em ação sua ciência da virtude porque terá discípulos dóceis que não o contradirão em nada.” HAUSHERR, I., p. 190 apud FOUCAULT, Michel. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. Tradução de Ivoni C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018. p. 135.

¹¹⁰ FOUCAULT, op. cit., p. 119.

¹¹¹ Ibid.

¹¹² Id. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

¹¹³ FOUCAULT, op. cit., p. 119.

submisso na *relação com qualquer outro*¹¹⁴. Foucault apoia este comentário no trecho das *Instituições cenobíticas*, de Cassiano¹¹⁵.

Leme¹¹⁶ postula que obedecer não é como na direção filosófica. A obediência dependia da competência do mestre. Agora, “[...] o ‘bom’ mestre é aquele que não deixa nenhuma liberdade ao discípulo”¹¹⁷. A consequência da vida submissa é “[...] a renúncia a si mesmo”¹¹⁸. As virtudes da obediência são praticadas para agir contra “[...] a soberba de quem quer ser senhor de si mesmo”¹¹⁹.

Na concepção foucaultiana¹²⁰, a obediência estabelece três tipos de relação da vida monástica. A relação com os outros, a relação com o mundo exterior e a relação consigo mesmo.

Para Foucault¹²¹, primeiro, a relação com os outros constata-se na *subditio*, no poder de autorrenúncia, de renunciar à própria vontade. Segundo, a relação com o

¹¹⁴ FOUCAULT, Michel. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. Tradução de Ivoni C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

¹¹⁵ “E eis os sinais pelos quais se reconhece a humildade: primeiro, ter mortificado toda a vontade própria; segundo, não ter ocultado nada a seu decano não só sobre todas as suas ações, mas até mesmo sobre todos os seus pensamentos; terceiro, não se basear em seu próprio discernimento, mas recorrer em tudo ao julgamento de seu decano, ouvindo com avidez suas advertências; quarto, obedecer em tudo sem ressentimento e praticar constantemente a paciência; quinto, não só não cometer nenhum malefício contra ninguém, como também não se afligir com as injúrias recebidas dos outros; sexto, não ousar fazer nada mais do que o recomendado pela regra comum ou pelo exemplo dos decanos; sétimo, ficar contente ao receber as coisas mais reles e ver-se como um mau operário que não merece o que lhe é oferecido; oitavo, declarar-se o último de todos, não só em palavras, como que da boca para fora, mas no íntimo do coração; nono, segurar a língua e não elevar a voz; décimo, não se entregar com excessiva facilidade ao riso.” CASSIANO, João, p. 181 apud FOUCAULT, Michel. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. Tradução de Ivoni C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018. p. 135.

¹¹⁶ LEME, José Luís Câmara. A desrazão, a confissão e a profundidade do homem europeu. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de (Org.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

¹¹⁷ Ibid., p. 34.

¹¹⁸ Ibid., p. 35.

¹¹⁹ Ibid., p. 35.

¹²⁰ FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

¹²¹ Segundo Michel Foucault, o objetivo da direção cristã é produzir a condição antropológica de súdito, do sujeito submisso. Nos mosteiros cristãos, o processo que resulta na condição de súdito se deve às etapas da formação dos monges. Na primeira etapa, o candidato (o noviço) tinha que ficar à porta do mosteiro e sofrer desprezo, rejeição, injúrias dos monges, durante dez dias. O objetivo era provar a submissão (*subditio*), isto é, a capacidade de aceitar o que se impõe a ele. Após, aceita-se o candidato como postulante. Ele é despojado de suas vestes, renuncia às riquezas e veste a túnica do convento. A finalidade era provar o despojamento de si, ou seja, a capacidade de o noviço apartar-se do mundo e de tornar-se dependente do mosteiro. Na segunda etapa, o postulante fica durante um ano em um cômodo na entrada do mosteiro, reservado para acolher hóspedes de passagem, e é encarregado do serviço aos estrangeiros e hóspedes. A meta era provar a *humilitas*, a capacidade de servir, colocando-se abaixo do outro. Na terceira etapa, o noviço é admitido ao mosteiro e é confiado a um monge ancião que se encarrega de sua educação, de seu governo e de sua direção por um tempo indeterminado. O objetivo era aprender do ancião a *humilitas*, a *subditio* e a *patientia*. O noviço tinha que desenvolver o poder de vencer a própria vontade, através da execução de ordens do superior, contrárias às inclinações do noviço, e através da revelação dos pensamentos ao mestre de noviços. Ibid.

mundo exterior encontra-se na *patientia*, na capacidade de executar um comando, sem questionar o conteúdo da ordem, e também de resistir o que for contrário à ordem. Terceiro, a relação consigo mesmo é representada na *humilitas*, que é ser capaz de nunca colocar-se acima do outro e de desqualificar a própria vontade.

São Bento, no capítulo V da *Regra*, define os bons monges como aqueles que desejam que alguém os comande. Eles não vivem mais segundo o livre-arbítrio, mas caminham sob o juízo de outro, o superior. A *apátheia* cristã é diferente da grega. A *apátheia* cristã não recrimina as paixões, e sim a vontade pessoal. É a vontade que precisa constantemente renunciar a si mesma¹²².

De acordo com Manicki¹²³, no curso de 1980, Foucault enfatizou uma visão de *obediência cristã negativa*¹²⁴ em que o resultado da obediência cristã, para a relação do sujeito consigo, é a renúncia a si próprio. A obediência destrói a vontade do sujeito, à medida que o dirigido renuncia ao governo de si próprio, para submeter-se ao diretor. A obediência destrói a singularidade do sujeito, que é a vontade individual, o que, na direção filosófica, deve ser fortalecido para que o sujeito seja capaz de dirigir a si mesmo.

A obediência do método de governo caracteriza o indivíduo que aceita ser governado por outro. Obedecer supõe o livre consentimento da própria submissão e uma submissão aprendida.

Esse consentimento implica confiar a própria vida, até mesmo em seus detalhes, à autoridade de alguém. E esse aprendizado da própria sujeição era vivido como virtude. Por isso, a obediência é uma forma paradoxal de cuidado da alma (*cura anima*). Ao mesmo tempo que o governante busca o bem dos governados,

¹²² FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

¹²³ MANICKI, Anthony. Técnicas de si e subjetivação no cristianismo primitivo: uma leitura do curso *Do governo dos vivos*. Tradução de Pedro de Souza. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de (Org.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

¹²⁴ De acordo com Antony Manicki, Michel Foucault, quando preferiu o eixo sujeito/verdade de si, por considerar o eixo sujeito/dogmas como ideologia, omitiu a determinação positiva da obediência cristã. Há autores cristãos que tratam de uma obediência positiva, como Clemente de Alexandria, que postula a obediência como adequação do sujeito à vontade divina. Para Antony Manicki, Michel Foucault omitiu práticas de si do eixo sujeito/dogmas fundamentais tanto quanto as práticas do eixo sujeito/verdade de si, em João Cassiano. Trata-se de incorporar a vontade divina, através dos ensinamentos contidos na leitura das escrituras (a leitura é indispensável ao monge para incorporar a vontade divina), no ensino (liga o sujeito aos dogmas e produz um efeito de transformação da subjetividade) e na prece (relação de diálogo com Deus). O efeito de subjetivação produzido por essas técnicas é de assimilação progressiva da alma a Deus e imitação de Cristo, e não apenas de obediência submissa ou de renúncia à vontade singular do sujeito. Ibid.

cria-se uma relação de *dependência integral*¹²⁵ por parte do governado (monge) em relação ao governante (abade).

A obediência é um modo de subjetivação, de produção de *subditus*¹²⁶.

A obediência cristã, a obediência da ovelha a seu pastor é portanto uma obediência integral de [um] indivíduo a um indivíduo. Aliás, aquele que obedece, aquele que é submetido à ordem, é chamado de *subditus*, literalmente, aquele que é destinado, dado a outro e que se encontra inteiramente à disposição e sob a vontade deste. É uma relação de servidão integral¹²⁷.

No século IV, a vida cenobítica organiza-se em torno do princípio de que todo membro da comunidade monástica confia-se às mãos do superior (mestre de noviços), a tal ponto que a perfeição (o mérito) de um noviço consiste em considerar uma falta qualquer coisa que venha a fazer, sem ter recebido ordem explícita do superior. A vida inteira deve ser codificada pelo princípio de que cada um dos seus episódios deve ser comandado, ordenado por alguém¹²⁸.

A obediência é paradoxal no monasticismo cristão. Ao mesmo tempo que era virtude do governado, o caminho que chega à virtude anula a vontade do indivíduo. Segundo Foucault¹²⁹, para ser submisso, humilde e paciente, o monge tinha que se treinar na capacidade de obedecer sem questionar a ordem do superior. Todo bom súdito devia dar provas de sua obediência, subordinando-se às ordens explícitas de quem lhe dava um comando.

Candiotto afirma que:

A obediência é integral porque vai muito além da reação a uma ordem específica. Trata-se de um estado de vida mais fundamental que qualquer ordem e que, assim, antecipa a relação com o outro. O indivíduo já deve ser obediente antes que o outro ordene algo¹³⁰.

¹²⁵ FOUCAULT, Michel, **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

¹²⁶ Ibid.

¹²⁷ Ibid., p. 224.

¹²⁸ Ibid.

¹²⁹ Michel Foucault exemplifica que Cassiano relata, em *Instituições cenobíticas*, histórias de súditos virtuosos. A primeira é de um noviço que interrompeu a cópia de um texto da Sagrada Escritura no meio de uma letra, para obedecer à ordem mais supérflua do mestre. A segunda história é a ordem dada ao monge João que tinha que regar duas vezes por dia uma vara seca plantada no deserto, que não cresceu. Na História lausíaca, conta-se que Lúcio obedeceu a ordem de afogar seu filho de dez anos, para entrar no mosteiro. Ibid.

¹³⁰ CANDIOTTO, Cesar. A prática da direção de consciência em Foucault: da vida filosófica à vida monástica cristã. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de (Org.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. p. 103.

Portanto, a característica central da relação de obediência é a dependência total, que impede de os indivíduos, na condição de súditos, desenvolverem a própria liberdade, isto é, viverem desde si e não somente desde o comando de outro.

Conforme Foucault¹³¹, de um lado, essa dependência foi institucionalizada, na vida monástica, e, em São Bento, é uma relação constituída da submissão completa de um indivíduo a outro. Em contrapartida, essa dependência incorporou-se ao feudalismo, como modelo das relações de poder da sociedade medieval.

A tese de Senellart¹³² é que o legado do Cristianismo para o Ocidente é o governo das condutas através da prescrição da obediência. No Cristianismo, a obrigação da obediência baseia-se, não no costume, na força ou na lei, mas no apelo a trabalhar pela própria salvação com temor e terror. A obediência cristã implica temor, porque se baseia na suspeita de si mesmo. No governo político, não é preciso existir Deus para que os governados sejam obedientes aos governantes.

O método de governo das condutas é o cuidado da relação do sujeito consigo. Este cuidado compõe-se de uma finalidade de governo, de uma condição antropológica do governo, ser obediente. Configura-se um tipo de relação de servidão-serviço em que se aprende a ser ovelha, a ser dirigido, e aprende-se a ser pastor, a dirigir as consciências. Isto é, o pastor apresenta-se como aquele que serve às ovelhas e tudo que faz é para servi-las, e as ovelhas, como aquelas que devem reconhecer o bem recebido do pastor e, por isso, aceitar uma vida obediente.

Na relação de obediência cristã, a virtude é a própria conduta de submissão de um indivíduo dirigido a um indivíduo que o dirige. Essa submissão do súdito é entregar sua vida ao comando e à direção dada por alguém. Essa entrega é a anulação de si mesmo que faz prevalecer a vontade do pastor. A obediência submissa deflagra implicações éticas e políticas para o nosso tempo.

A primeira delas é que uma vida comandada inibe a consciência crítica no indivíduo. A segunda é que os atos de um indivíduo submisso são a resposta imediata a uma ordem exterior, sendo a ação do sujeito governada por estímulos de comando. A terceira é que um indivíduo comandado não obedece segundo a própria consciência, mas segundo a vontade de quem o comanda. E a quarta implicação é

¹³¹ FOUCAULT, Michel, **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

¹³² SENELLART, Michel. Verdade e subjetividade: uma outra história do cristianismo?. Tradução de Cesar Candiotto e de Pedro de Souza. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de (Org.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

que a obediência submissa é uma ruptura com a lei, em que se dispensa a responsabilidade pela vida de outrem, para prevalecer o interesse próprio.

No artigo *Entre o assujeitamento e a constituição de si: pastoral cristã à luz de Michel Foucault*, os autores baseiam-se em depoimentos retirados da obra *Opus Dei, os bastidores: história, análise, testemunhos*. Esse livro foi escrito por antigos membros da *Opus Dei* que saíram da obra.

Para Ottaviani, Fabra e Chacon¹³³, as práticas de direção da *Opus Dei* enfatizam o sentimento do medo e da culpa, quando membros que dirigem a obra deixam transparecer que “fora da Obra não há salvação”¹³⁴. Os dirigentes de cada casa submetem os integrantes a técnicas de direção espiritual e à confissão semanal.

Esse tipo de Cristianismo incentiva uma pastoral do assujeitamento, que é uma conversão compulsória, cujo objetivo é anular a vontade dos membros, infantilizá-los, torná-los dóceis, enfatizando uma doutrinação rigorosa. Assim, segundo os autores do artigo, é uma pastoral que despersonaliza a pessoa, porque a priva de sua liberdade responsável.

4.2.2 O Exame de Consciência e a Confissão de Si

A tese de Foucault¹³⁵, em *Do governo dos vivos* (1980), é que a direção cristã na vida monástica herda a prática do exame de consciência da direção filosófica. Foi a instituição monástica que ativou o exame da filosofia pagã no Cristianismo, mas transformou essa técnica em termos de *objetivo*, de *instrumento* e de *objeto*.

Vê-se, por isso, que é fundamental distinguir a diferença entre o exame de consciência na filosofia grega, isto é, nos pitagóricos e nos estoicos, como também no monaquismo cristão, em termos de *objetivo*, de *objeto* e de *instrumento*.

¹³³ OTTAVIANI, Edelcio; FABRA, André Luiz; CHACON, Jerry Adriano. *Entre o assujeitamento e a constituição de si: pastoral cristã à luz de Michel Foucault*. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de (Org.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 152.

¹³⁵ O motivo gira em torno da oposição da teologia cristã ao enlace feito pela gnose entre salvação e perfeição. Para os gnósticos, a salvação é uma vida de perfeição, alcançada pelo conhecimento, organizado ao redor de um ascetismo individual. Para a vida monástica cristã, alguém pode se salvar sem ser perfeito, mas a ascese está organizada em torno do objetivo da vida monástica: contemplar Deus. FOUCAULT, Michel. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. Tradução de Ivoni C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

O *objetivo* do exame pitagórico é “[...] medir o progresso que se fazia cada dia: mais ou menos boas ações, mais ou menos más ações”¹³⁶. Isto é, purificar, distinguir o que é bom e o que é mau, alegrar-se com os bons atos.¹³⁷ O *instrumento* do exame pitagórico é o “[...] exercício de memória”¹³⁸, como meio de conhecimento. Lembrar das ações é conhecer o que as caracteriza, se é o bem ou se é o mal. Por fim, o *objeto* do exame pitagórico é “[...] o que se faz”¹³⁹. São as ações, os atos que são examinados, não os sentimentos e as intenções.

Além disso, Foucault¹⁴⁰ afirma, em *Malfazer, dizer verdadeiro* (1981), que o exame de consciência pitagórico era para preparar o sono e não para examinar pecados. Tanto era assim que o exame era praticado à noite, pois no sono têm-se sonhos e é através deles que se entra em contato com o mundo espiritual ou mundo ideal. Há que se purificar por meio do exame. O exame é uma prática de purificação.

Já o *objetivo* do exame estoico é a “[...] autonomia: eu me examino para poder ser autônomo, para poder me guiar com base em mim mesmo e minha própria razão”¹⁴¹. Visa, assim, programar o comportamento livre, expulsando de si a paixão que impede o controle de si mesmo. A base disso é a elaboração de princípios e de regras mais racionais de conduta para saber agir conforme o fim em ações futuras.

O *objeto* do exame estoico é a ação que se fez, a ação que deve-se fazer e a ação que será feita. O indivíduo examina se as ações realizaram o objetivo a que ele se propõe. Depois disso, se o erro foi constatado, formula-se uma regra de conduta para agir no futuro. O *instrumento* do exame estoico: a) é a memória, para verificar os atos no tempo; b) é a concentração, para formular a regra que programa a conduta; e c) a verbalização para o outro do que examinou em si mesmo¹⁴².

¹³⁶ FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 217.

¹³⁷ Ibid.

¹³⁸ Ibid., p. 217.

¹³⁹ Ibid., p. 217.

¹⁴⁰ Michel Foucault cita o trecho atribuído a Pitágoras: “Não permitas que o doce sono se insinue sob teus olhos antes que tenhas examinado cada uma das ações de teu dia. No que falhei? O que fiz? O que omiti do que era preciso fazer?” PITÁGORAS, p. 28 apud FOUCAULT, Michel. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. Tradução de Ivoni C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018. p. 82.

¹⁴¹ FOUCAULT, op. cit., p. 223.

¹⁴² Ibid.

No curso *Malfazer, dizer verdadeiro* (1981), Foucault cita o texto *De Ira*, de Sêneca, em que há uma descrição no terceiro livro sobre o exame de consciência:

‘O que há de mais belo’ – diz Sêneca – ‘do que o hábito de fazer o exame de nosso dia? Que sono se sucede a essa revista de nossas ações! Como é calmo, profundo e livre o sono, depois que a alma recebeu sua porção de elogio e repreensão, e, submetida a seu próprio controle e a sua própria censura, julga secretamente sua própria conduta. Exerço essa autoridade sobre mim e todos os dias me convoco e me intimo a comparecer perante mim mesmo quando minha luz esmorece e minha mulher finalmente se cala. Examino de mim para mim e dimensiono meus atos e minhas palavras. Não dissimulo nada de mim mesmo, não deixo nada passar. Por que afinal eu temeria alguma coisa de meus erros, se posso me dizer: ‘Cuida de não repetires. Perdoo-te hoje. Nessa discussão, falaste com excessiva agressividade: não corrigiste aquele a quem fazias repreensões, mas o ofendeste’¹⁴³.

Para Foucault¹⁴⁴, o exame de consciência estoico não pretende decifrar uma verdade oculta no sujeito. Primeiro, o exame é uma preparação para o sono. Embora não se possa conferir-lhe um objetivo de purificação da alma, trata-se de que o sono revela o estado de tranquilidade da alma e domínio de si; segundo, o vocabulário do exame é administrativo, exprime o governo e a gestão de si mesmo, pois se trata de fiscalizar os erros¹⁴⁵ da ação do sujeito. Mas são erros, porque Sêneca não teve em conta os fins a que o sábio deve se propor¹⁴⁶; terceiro, o exame é memorização das ações realizadas, cujo fim é ajustar a vida do sujeito aos princípios de conduta¹⁴⁷.

Na direção filosófica, o exame é a condição para que o diretor guie a vontade do dirigido. “Dize-me o que tu és para que eu possa te dizer o que deves fazer: o

¹⁴³ SÊNECA, p. 113 apud FOUCAULT, Michel. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. Tradução de Ivoni C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018. p. 83-84.

¹⁴⁴ FOUCAULT, Michel. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. Tradução de Ivoni C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

¹⁴⁵ Michel Foucault oferece o exemplo de que “[...] Sêneca se repreende no fim do exame de consciência – como se lembram, no fim do exame de consciência, ele se lembra, por exemplo, de ter falado com excessiva agressividade numa discussão com alguém ou de não ter corrigido como era preciso aquele a quem fazia repreensões, em vez de repreendê-lo de modo capaz de corrigi-lo, ele o ofendeu”. Ibid., p. 85.

¹⁴⁶ “Um sábio, por exemplo, quando tem relação com outro, deve propor-se o bem desse outro. Ele deveria ter agido de modo que suas repreensões fizessem bem ao outro, e elas não fizeram bem. O fim que ele deveria propor-se não foi atingido; e, nessa medida, nessa incapacidade sua, nesse erro de cálculo que o impediu de atingir o fim proposto está algo que o exame de consciência deveria revelar e notar. Ele não aplicara como devido as regras de conduta deduzidas dos princípios gerais que devem reger a conduta dos indivíduos.” Ibid., p. 85.

¹⁴⁷ Segundo Michel Foucault, “Cultiva-se essa arte da memória, ou melhor, realiza-se um ato de memória para lembrar e reatualizar, para incrustar melhor no pensamento e na conduta as regras de códigos que em geral devem gerir a maneira como nos comportamos na vida.” Ibid., p. 86.

diretor não podia dirigir se o dirigido não examinasse sua consciência e não exibisse sua consciência aos olhos do diretor”¹⁴⁸.

Em Foucault¹⁴⁹, o exame filosófico é a prática que exige do dirigido o conhecimento de si próprio e a exibição do que descobriu de si mesmo para o mestre, a fim de que o próprio dirigido saiba o que é capaz de fazer. O objetivo imediato é conhecer-se a si mesmo e fazer uso da capacidade racional para encontrar a verdade de sua existência. O fim do exame, nas escolas filosóficas, é produzir a liberdade, é fazer com que o sujeito saiba conduzir a si próprio.

Candiotto¹⁵⁰ propugna que o objetivo do exame filosófico é examinar o que se fez para descobrir e extrair princípios racionais de conduta, ou seja, formular novas regras para reprogramar a conduta autocrática. O exame avalia a concordância das regras de comportamento com as ações do dirigido. O exame identifica o erro moral, que é o resultado do não cumprimento das regras de conduta, ou mesmo da falta de gestão das ações segundo as regras racionais de conduta. Por isso, o êxito da conduta depende do uso da regra certa para os fins estabelecidos.

Na prática do exame de consciência na vida monástica do século IV, para o sujeito obedecer e permanecer em estado de obediência, pressupõe-se o autoexame e a confissão de si para o superior. Em primeiro lugar, tratemos do autoexame¹⁵¹.

Foucault¹⁵² prova, com textos de Clemente de Alexandria, *Le pédagogue*, e de Orígenes, *Homilies sur le Cantique des Cantiques*, que a prática do autoexame, antes da vida monástica, tinha relação apenas com o autoconhecimento. Em Clemente, a questão do autoconhecimento tem a ver com a reminiscência platônica, já que o autoconhecimento é reconhecer Deus em si mesmo. Em Orígenes, havia uma questão filosófica sobre o autoconhecimento que é conhecer a natureza da alma e conhecer os afetos, se são bons ou não.

¹⁴⁸ FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 214.

¹⁴⁹ Id. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. Tradução de Ivoni C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

¹⁵⁰ CANDIOTTO, Cesar. A prática da direção de consciência em Foucault: da vida filosófica à vida monástica cristã. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de (Org.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

¹⁵¹ FOUCAULT, Michel. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. Tradução de Ivoni C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

¹⁵² Ibid.

Na análise foucaultiana¹⁵³, detecta-se a transição do exame de consciência no ascetismo antigo para o monasticismo cristão. No monasticismo antigo, há testemunhos de que o exame de consciência é uma prática voltada para si, o que comprova a tese de Foucault de que o ascetismo cristão primitivo é uma forma de cuidado consigo mesmo. Em João Crisóstomo, por exemplo, o exame de consciência era feito à noite¹⁵⁴ e com um diário para anotar os atos praticados, as faltas, os maus pensamentos do dia, sendo à noite o momento para tudo rememorar no exame.

Essa prática monástica de registro do que acontece durante o dia encontra-se em Atanásio de Alexandria, em *Vita Antonisi*: “Que cada um mantenha registro diário do que faz noite e dia. Que cada um anote por escrito”¹⁵⁵. Esse comentário de Foucault baseia-se em um texto de Atanásio¹⁵⁶.

O mais importante desse tema do exame de consciência, tanto em Atanásio, quanto em Crisóstomo, é a prática de anotar os movimentos da alma, pois o que está escrito é como se fosse revelado aos outros. A relação com o outro é realizada por meio da escrita sobre o que ocorre na alma¹⁵⁷.

A passagem do exame estoico para o exame de consciência do monasticismo dá-se efetivamente com João Cassiano, que efetua a passagem *do actum à cogitatio*¹⁵⁸. Se, em Sêneca, o objeto do exame de consciência era a adequação ou a inadequação dos atos aos princípios, em Cassiano, o objeto do exame de

¹⁵³ Michel Foucault cita um trecho da homilia sobre o *Salmo cinquenta*, de João Crisóstomo: “Não tens um livro em casa no qual escreves as contas diárias? Mantém um livro na consciência e escreve nele teus pecados diários”. FOUCAULT, Michel. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. Tradução de Ivoni C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018. p. 137.

¹⁵⁴ Michel Foucault afirma que em uma homilia sobre o *Salmo quatro* João Crisóstomo diz: “Não devemos dormir antes de refletirmos sobre o que fizemos. À noite, pede, [...] pede contas à tua consciência sobre as ações praticadas a cada dia e condena o pensamento que pecou.” CRISÓSTOMO, João, p. 157 apud FOUCAULT, Michel. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. Tradução de Ivoni C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018. p. 123.

¹⁵⁵ FOUCAULT, Michel. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. Tradução de Ivoni C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018. p. 124.

¹⁵⁶ “Todo dia cada um deve manter as contas de suas ações do dia e da noite. [...] Isso é algo que deve ser cumprido para ter certeza de não pecar: observarmos e escrevermos, cada um de nós, as ações e os impulsos de nossa alma, como se devêssemos comunicá-los uns aos outros.” ATANÁSIO, p. 286 apud FOUCAULT, Michel. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. Tradução de Ivoni C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018. p. 137.

¹⁵⁷ FOUCAULT, op. cit.

¹⁵⁸ Ibid.

consciência são os pensamentos: “*Nullas cogitationes celare*, não esconder nenhum pensamento, nenhuma cogitação”¹⁵⁹.

Em *Do governo dos vivos* (1980), o *objeto* do exame cristão é “[...] o fluxo dos seus [do monge] pensamentos, o curso, a agitação das ideias que vão lhe vir à mente”¹⁶⁰. Diz Foucault que Cassiano, no livro *Conferências*, define a natureza do pensamento como “[...] uma perpétua e extrema mobilidade”¹⁶¹, isto é, “[...] algo sempre móvel e que se mexe em todos os sentidos e em todas as direções e que é sacudido por toda uma multiplicidade de movimentos”¹⁶². Os pensamentos, assim, são múltiplos, misturados e agitam a consciência.

Nessa concepção de Cassiano, o pensamento é uma representação negativa, pois tem origem incerta, conteúdo e resultado duvidosos. No exame monástico, examina-se a realidade que deu origem à ideia: se é Deus, se é o diabo ou se é o próprio sujeito. O que se procura é a verdade do sujeito, e não a verdade da ideia¹⁶³.

Conforme Foucault¹⁶⁴, a razão dessa mudança semântica refere-se ao objetivo da vida monástica: a contemplação de Deus. Por isso, a palavra pensamento designa, nos mosteiros do século IV, distração, aquilo que pode desviar a consciência dirigida do monge da existência de Deus. Logo, pensar em outra coisa que não seja Deus é algo ruim.

No curso *Malfazer, dizer verdadeiro* (1981), a *cogitatio* (o pensamento) é o objeto do exame, porque, em Cassiano, “[...] o objetivo da vida monástica é a contemplação”¹⁶⁵. Foucault¹⁶⁶ comenta que o objetivo último do monge é ver e manter o olhar do espírito fixado em Deus. Por conseguinte, na contemplação, o pensamento unifica-se e imobiliza-se em Deus.

O obstáculo do monge é o próprio pensamento, dado que Cassiano, na oitava *Conferência*, descreve o pensamento como fundamentalmente móvel, pois faz

¹⁵⁹ CASSIANO, João, p. 133 apud FOUCAULT, Michel. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. Tradução de Ivoni C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018. p. 125.

¹⁶⁰ FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 270.

¹⁶¹ Ibid., p. 271-272.

¹⁶² Ibid., p. 271-272.

¹⁶³ No exame estoico, examina-se a posteriori (de noite) o conteúdo objetivo da ideia.

¹⁶⁴ FOUCAULT, Michel. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. Tradução de Ivoni C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

¹⁶⁵ CASSIANO, João, p. 199-201 apud FOUCAULT, Michel. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. Tradução de Ivoni C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018. p. 126.

¹⁶⁶ FOUCAULT, Michel. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. Tradução de Ivoni C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

movimentos diversos em todas as direções. Assim, o pensamento ocioso acarreta agitações (*logismos* da *cogitatio*), isto é, move-se em vários sentidos e desvia-se do objetivo da contemplação¹⁶⁷. Além de agitado, “[...] é um pensamento enganoso sobre si mesmo”¹⁶⁸.

Em *Do governo dos vivos* (1980), se os pensamentos são o perigo para os monges, então o instrumento do exame monástico é a concentração imediata sobre si mesmo. O exame é feito no exato momento em que os pensamentos ocorrem¹⁶⁹.

Essa concentração tem a função de separar (*discriminatio*) os maus dos bons pensamentos. O exame é contínuo. É a prática que gera o dispositivo da vigília sobre si mesmo. Assim, à medida que o monge busca apreender os próprios pensamentos no momento em que ocorrem, constata a origem dos pensamentos, para rejeitar os maus pensamentos e acolher os bons.

Nessa perspectiva, em *Do governo dos vivos* (1980), a direção cristã *não é provisória*¹⁷⁰, porque o monaquismo assimila a teologia tertuliana da presença do demônio no ser humano. Porém, Cassiano opera uma mudança na maneira de entender a presença do diabo na existência humana.

Em Cassiano, nenhum grau de santidade assegura o conjuro do diabo de dentro do sujeito, pois o demônio está presente, não mais na alma, mas no corpo, enquanto aquele que produz a ilusão no monge. O mal age de maneira sofisticada e no detalhe, pois sugere à alma pensamentos maus disfarçados de bons, a fim de levá-la a cometer faltas¹⁷¹.

Se todos estão sob tentação, então a direção é permanente, assim como, a obediência. É necessário, então, um dispositivo de governo das condutas, para desmascarar a ação do diabo no sujeito, a saber, o exame de consciência.

Em *Malfazer, dizer verdadeiro* (1981), trata-se de um exame pelo qual o monge vigia seus pensamentos não só à noite, mas também durante o dia¹⁷². O exame implica uma autovigilância do sujeito, pois: “[...] trata-se de descobrir o que

¹⁶⁷ FOUCAULT, Michel. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. Tradução de Ivoni C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

¹⁶⁸ Ibid., p. 127.

¹⁶⁹ Id. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

¹⁷⁰ Ibid.

¹⁷¹ Ibid.

¹⁷² FOUCAULT, op. cit.

está escondido no fundo de si mesmo, ou seja, de onde vem o pensamento, qual é a sua qualidade intrínseca, se ele comporta uma ilusão ou não”¹⁷³.

Foucault apresenta três comparações de Cassiano que ilustram o exame de consciência e que na tradição cristã denominou-se de “[...] *discretio*, discernimento ou *discrimen*”¹⁷⁴. Trata-se de fazer uma seleção dos pensamentos no autoexame, o que, para Foucault, está bem ilustrado nas metáforas de Cassiano¹⁷⁵.

Nesse sentido, em *Do governo dos vivos* (1980), Foucault¹⁷⁶ propugna que o *objetivo* do exame de consciência, na vida monástica, é buscar a verdade de si. O exame é uma forma de explorar a si mesmo, para descobrir a causa desconhecida que levou o sujeito a agir certo ou errado: se é Deus, se é o diabo, se é o indivíduo.

As causas advindas do diabo são descobertas no exercício da *discriminatio*, que é separar o bem do mal. A *discriminatio* serve para constatar o relaxamento do monge, como origem do sentimento de posse, e o excesso de ascese, como origem da soberba e da vaidade do monge¹⁷⁷.

O monge não encontra em si mesmo o critério do próprio freio (a *discretio*), porque a falta da *discretio* ocorre pela presença do diabo, que estabelece a ilusão, como princípio de domínio sobre a alma¹⁷⁸. Na direção cristã, o inimigo é a ilusão, que é a “[...] não discriminação entre a representação do bem e a representação do mal”¹⁷⁹. O sujeito é a sede da ilusão de si mesmo, a qual é a mistura de maus pensamentos com bons pensamentos.

¹⁷³ FOUCAULT, Michel. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. Tradução de Ivoni C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018. p. 128.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 129.

¹⁷⁵ A metáfora do moleiro, que passa pela mó para verificar se o grão é bom ou ruim, se está seco ou úmido, apodrecido ou sadio. O monge também deve identificar se os pensamentos são bons ou ruins, no momento da agitação do espírito. A metáfora do centurião, que identifica quais dos homens que desfilam serão bons soldados e os que não serão, o que gozam de boa saúde e os que são frágeis. O monge deve ser o inspetor dos próprios pensamentos. E a metáfora do cambista, que recebe moedas, que prova se o metal é puro, se a oficial e a efígie são legítimas, se o peso não está alterado. O monge também é o cambista de seus pensamentos, pois deve se perguntar se a ideia é boa, se vem da oficina do demônio ou da oficina de Deus, se seu peso é justo, se não está misturado com um mau desejo. *Ibid.*

¹⁷⁶ FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

¹⁷⁷ Conforme Michel Foucault, para esses dois perigos, do relaxamento e do excesso, Cassiano designa como ausência da *discretio*, que, no grego, tem o sentido de saber “[...] separar o que está misturado, separar os dois perigos.” *Ibid.*, p. 263. Além disso, Michel Foucault diz que tem o sentido de julgar (*discrimen*), no latim clássico, isto é, o que é demais e o que não é bastante. Como havia muitos exageros ascéticos, a *discretio* funcionava como dispositivo do exame que busca frear, moderar a ascese.

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 269.

Para Foucault¹⁸⁰, o exame de consciência monástico tem o objetivo imediato de constatar e evitar o relaxamento, sob a forma do sentimento de propriedade, que é a origem da avareza. E detectar, para evitar, o excesso, sob a forma de rigor na ascese, que é a gênese do orgulho e da vaidade (o desejo de fascinar alguém).

Esse objetivo imediato cumpre o objetivo geral da direção de consciência que é ensinar o monge a ser obediente ao superior. “Se quisermos efetivamente ensinar o monge a obedecer, e a obedecer mais exaustivamente ao outro, é preciso também, e a título de condição, lhe ensinar a se examinar a si mesmo”¹⁸¹.

A tese de CandiOTTO¹⁸² é que o exame de consciência é a técnica de vigilância de si sobre si mesmo, utilizada para melhor dirigir a consciência do dirigido:

[...] é 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. E, se o objetivo é, enfim, expulsar tudo o que é impuro ou indutor de impureza, não se pode estar atento a não ser por meio de uma vigilância que não desarma jamais, uma suspeita que é preciso ter em qualquer lugar e a cada instante contra si mesmo¹⁸³.

No curso *Malfazer, dizer verdadeiro* (1981), para Cassiano, se o monge tem a ideia de jejuar, por exemplo, que o faça convergir para Deus. Então, é um pensamento bom e pelo qual o monge deve se deixar mover. Porém, se não realizar a convergência para Deus – se for para o monge mostrar que jejua mais do que os outros ou para enfraquecer o corpo e não ter forças para resistir às tentações –, então, o monge deve renunciar esse pensamento de jejum¹⁸⁴.

A tese de Cassiano, segundo Foucault¹⁸⁵, é que o pensamento, no autoexame, pode se enganar sobre si mesmo, a depender da origem. Se vem de Deus, o pensamento é verdadeiro. Se vem de Satã, o pensamento é enganoso. Portanto, o objetivo do exame de consciência monástico é examinar os

¹⁸⁰ FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

¹⁸¹ Ibid., p. 262.

¹⁸² CANDIOTTO, Cesar. A prática da direção de consciência em Foucault: da vida filosófica à vida monástica cristã. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de (Org.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

¹⁸³ Ibid., p. 106.

¹⁸⁴ Segundo Michel Foucault, nesse tema do pensamento, ocorre uma passagem do exame estoico para o exame monástico: “O problema dos estoicos era realmente trabalhar o próprio pensamento. Mas por quê? Para evitar que guardássemos opiniões falsas na mente. Era preciso impedir que nos enganássemos sobre as coisas – sobre a ordem do mundo, sobre as leis universais que regem a natureza.” FOUCAULT, Michel. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. Tradução de Ivoni C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018. p. 127.

¹⁸⁵ Ibid.

pensamentos em vista do poder de engano ou de verdade que eles podem exercer sobre o monge.

Na concepção de Leme¹⁸⁶, o exame de consciência monástico funda uma nova relação do sujeito consigo mesmo, pois, uma vez que a principal ameaça está dentro do dirigido – o pensamento que ilude a si –, o sujeito renuncia a si próprio. A autorrenúncia é uma forma de relação de si consigo que constitui o sujeito. É o resultado da técnica de direção que faz a descoberta do que está escondido e dissimulado para que o dirigido mortifique a si mesmo.

Outra técnica do poder pastoral, na vida monástica, é a *confissão de si*. A confissão, realizada nas comunidades monásticas, designa-se de *exagóreusis espiritual*¹⁸⁷. A confissão monástica é uma adaptação da confissão cristã penitencial que indica a passagem para formas jurídicas de confissão.

Foucault¹⁸⁸ defende que a *exagóreusis monástica* opera-se pelo princípio de orientação espiritual que consiste em os monges e noviços manifestarem os movimentos do próprio pensamento ao orientador espiritual. Essa técnica começa no século IV e encontra-se nas instituições monásticas da baixa Idade Média.

Chevalier afirma que, no curso *Mal fazer, dizer verdadeiro* (1981), a tese foucaultiana é que “Não há salvação possível para o cristão sem confissão constante da sua verdade íntima, verdade de seu desejo, de sua sexualidade”¹⁸⁹. Chevalier¹⁹⁰ percebe que, em Foucault, a técnica da confissão implica uma objetivação do sujeito tanto na pastoral cristã, quanto nas práticas políticas, médicas

¹⁸⁶ LEME, José Luís Câmara. A desrazão, a confissão e a profundidade do homem europeu. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de (Org.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

¹⁸⁷ FOUCAULT, Michel. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. Tradução de Ivoni C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

¹⁸⁸ Michel Foucault oferece dois exemplos, uma citação atribuída a são Bento, que, conforme a nota sete, é de santo Ambrósio: “[...] o da regra beneditina estabelecida no Ocidente, que tem como princípio o fato de ser um grande consolo na vida – cito uma das redações dessa regra beneditina –, um grande consolo na vida ter ‘*cui aperias pectus tuum*’ (alguém a quem abras teu coração), alguém com quem ‘*arcana participes*’ ([...] que deve participar contigo dos segredos de tua consciência) e [...] a quem deves confiar ‘*secreta cordis tui*’ (os segredos de teu coração). E outro texto – dirigido a comunidades de mulheres (é a *Regula ad virgines*, atribuída a são Donato, que data do século VII) – no qual se diz: ‘As irmãs precisam confessar com zelo assíduo e incessante tanto o que pensaram quanto toda e qualquer palavra ou ato inútil ou mesmo toda e qualquer *commotio animi* (qualquer movimento da alma), e isso deve ser feito *omnibus diebus, omnibus horis, omnibus momentis* (todos os dias, a todas as horas, em todos os momentos). Que nada seja ocultado da mãe espiritual, nem mesmo *parva cogitata* (pequenos pensamentos): nem estes devem ser negligenciados e mantidos fora da confissão.’” Ibid., p. 149-150.

¹⁸⁹ CHEVALIER, Philippe. O cristianismo como confissão em Michel Foucault. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de (Org.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. p. 48.

¹⁹⁰ Ibid.

e jurídicas. O Ocidente herdou do Cristianismo *uma subjetividade essencialmente confessante*¹⁹¹.

Em Foucault¹⁹², a confissão é um requisito da obediência permanente, como mortificação de si. Para renunciar à vontade própria e ser submisso ao outro, “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”¹⁹³. Foucault extrai esse comentário da obra *Instituições cenobíticas*¹⁹⁴.

No monasticismo cristão, quem fala é o dirigido pelo diretor de consciência. A fala verdadeira sobre si mesmo é não esconder nada, isto é, não esconder nenhum pensamento por vergonha¹⁹⁵. Essa prática de veridicção de 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”¹⁹⁶.

Candiotto¹⁹⁷ ressalta que a confissão é outra técnica da direção de consciência, aliada do exame de consciência. A relação entre ambos consiste em que o dirigido deve examinar a consciência para verbalizar os próprios pensamentos ao diretor ou ao superior. Nesse sentido, a confissão de si também reforça o estado permanente de obediência do súdito, porque pensamentos são identificados com o mal escondido, que deve ser combatido com o auxílio do diretor. A confissão é verbalizar o mal escondido, o qual é dominado, quando desmascarado.

O dirigido obedece ao diretor porque suspeita que a presença do Inimigo se misture ao fluxo de seus pensamentos. Na direção de consciência há a

¹⁹¹ CHEVALIER, Philippe. O cristianismo como confissão em Michel Foucault. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de (Org.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

¹⁹² FOUCAULT, Michel. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. Tradução de Ivoni C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

¹⁹³ Ibid., p. 120.

¹⁹⁴ “No capítulo IV das *Instituições* de Cassiano, lê-se o seguinte: é preciso que os jovens monges aprendam a vencer sua vontade obedecendo às ordens mais contrárias a suas inclinações. E, para poder chegar a isso facilmente, ensina-se os iniciantes a não esconderem por falsa vergonha nenhum pensamento – ‘*nullas cogitationes*’, [...] a não esconderem nenhum pensamento que lhes corra o coração; mas, assim que nascem, esses pensamentos precisam ser manifestados ao decano.” CASSIANO, João, p. 133 apud FOUCAULT, Michel. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. Tradução de Ivoni C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018. p. 120.

¹⁹⁵ Michel Foucault aponta uma mudança no ato da fala, da confissão monástica, em relação à verbalização, na filosofia antiga. Quem falava era o mestre que guiava o discípulo. No monasticismo, quem falava era o dirigido. FOUCAULT, op. cit.

¹⁹⁶ Ibid., p. 121.

¹⁹⁷ CANDIOTTO, Cesar. A prática da direção de consciência em Foucault: da vida filosófica à vida monástica cristã. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de (Org.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

insistência na identificação dos poderes do Inimigo que se escondem sob as aparências dos próprios pensamentos, a fim de que sejam incessantemente combatidos. Trata-se da batalha interior a ser vencida apenas com a ajuda dos poderes divinos. Obedecer permanentemente ao mestre e submeter-se a seus conselhos constituem o caminho para sair-se vitorioso da batalha¹⁹⁸.

A palavra confissão vem do conceito grego *exagóreusis*, que pode ser traduzido por “[...] confissão permanente sobre si mesmo”¹⁹⁹. CandiOTTO²⁰⁰ ressalta que a confissão cristã é uma das formas de fazer operar a hermenêutica do sujeito. Isto é, por meio da verbalização infinita de si mesmo trata-se de conhecer uma verdade escondida no sujeito.

Esse termo tem desdobramentos e implicações nas esferas religiosa, filosófica, jurídica, médica e política. No monasticismo cristão, que é o tema desta pesquisa, a prática da *exagóreusis* requer algumas técnicas²⁰¹.

No curso *Malfazer, dizer verdadeiro* (1981), destaca-se que o monge pode se enganar sobre o próprio discernimento (*discriminatio* ou *discretio*) dos pensamentos. O que assegura a certeza do discernimento preciso é a técnica da confissão, pois é através da fala ao diretor de consciência que o monge sabe se os pensamentos são bons ou não.

Conforme Foucault²⁰², primeiro, porque os conselhos, as opiniões, a indicação de orações, as leituras e a conduta sugerida pelo diretor servem de critério para garantir o discernimento. Segundo, e sobretudo, a fala em alta voz para outra pessoa opera o discernimento, pois se os pensamentos procedem de Deus, não

¹⁹⁸ CANDIOTTO, Cesar. A prática da direção de consciência em Foucault: da vida filosófica à vida monástica cristã. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de (Org.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. p. 106.

¹⁹⁹ FOUCAULT, Michel. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. Tradução de Ivoni C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018. p. 141.

²⁰⁰ CANDIOTTO, Cesar. Foucault: uma história crítica da verdade. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 29, n. 2, 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v29n2/v29n2a06.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2018.

²⁰¹ A primeira, a confissão de si tem como objeto o fluxo contínuo das *cogitationes*, dos pensamentos, das imagens, das vontades, dos desejos. A segunda, a confissão requer um autoexame que é feito em forma de controle permanente, dado que o sujeito estabelece uma relação vertical consigo mesmo, pois aprende a se autocensurar, a vigiar a si mesmo. A terceira, o autoexame identifica a ilusão nos pensamentos. Quarta, a confissão tem como objetivo saber a origem dos pensamentos, se vêm de Deus ou de Satã. Quinta, a confissão exige separar, discriminar, os pensamentos verdadeiros dos ilusórios e dizê-los para alguém. Sexta, a confissão, à medida que busca o princípio da ilusão, implica a renúncia de si: da vontade, do querer pessoal e submissão ao outro. FOUCAULT, op. cit.

²⁰² Michel Foucault afirma que João Cassiano determinou que a razão de um pensamento ruim resistir é porque Satã foi condenado às trevas por causa de seu orgulho, e, por isso, ele não se revela, ele não gosta da luz. Por outro lado, se um pensamento bom tem facilidade de se revelar porque Deus não é trevas e gosta da luz. Ibid.

resistem à confissão, mas se procedem do diabo, os pensamentos ocultam-se e resistem à confissão.

Além disso, em *Do governo dos vivos* (1980), o reconhecimento das faltas é o passo seguinte, após o exame de si mesmo. Ambos são exigências práticas para se alcançar o objetivo da direção de consciência, isto é, tornar o monge obediente. “Devo enxergar tudo em mim, mas devo dizer tudo do que vejo em mim, e devo dizê-lo à medida que enxergo”²⁰³. Foucault cita Cassiano, que afirma a propósito da abertura de consciência no monaquismo primitivo: “[...] ‘não esconder por falsa vergonha nenhum dos pensamentos que lhes corroem o coração’, mas ao contrário, desde que esses pensamentos nasceram, no momento em que nasceram, ‘a manifestá-los ao ancião’”²⁰⁴.

Assim, a direção monástica “[...] não se baseia na competência do mestre”²⁰⁵, mas fundamenta-se em outro dispositivo, que ensina o monge a obedecer mais, a saber, o reconhecimento detalhado das faltas para o outro que se obedece.

A verbalização explícita das faltas, para aquele a quem se obedece substitui a falta da *discretio* no sujeito. Como o princípio da ilusão causa a ausência da *discretio* no sujeito, isto é, o sujeito não estar certo de que nunca pode estar certo, então o monge precisa reconhecer suas faltas para o mestre em um ato de verbalização²⁰⁶.

Cassiano, em *Conferências*, concebe o reconhecimento das faltas como prova maior de discriminação da ilusão, e, por isso, a direção cristã não depende da competência do mestre²⁰⁷. Foucault apresenta três motivos.

Primeiro, todo pensamento cuja origem é Deus e cuja finalidade é o bem vai mostrar-se, ou seja, o sujeito terá facilidade de reconhecê-lo, de nomeá-lo. Porém, todo pensamento cuja origem é o diabo e cujo fim é o mal vai esconder-se, isto é, o sujeito terá vergonha de reconhecê-lo, de falar, de formulá-lo para outro. A vergonha indica que o que se pensa não é de boa qualidade.

Segundo, todo mau pensamento tende a não ser capturado, a não ser visto. Essa tendência a esconder-se decorre da natureza de sua origem, que é o diabo, aquele que foi condenado a viver na escuridão, por causa de sua falta. E ele vive no

²⁰³ FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 262.

²⁰⁴ CASSIANO, João, p. 133 apud FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 262.

²⁰⁵ FOUCAULT, op. cit., p. 244.

²⁰⁶ Ibid.

²⁰⁷ Ibid.

oculto do coração de toda pessoa, onde a luz não chega. Assim, o diabo desiste de dominar o monge, quando este verbaliza para outro os pensamentos de origem má.

Terceiro, a expulsão material do mal faz-se quando se revela o mau pensamento para outro. Foucault cita Cassiano, que diz: “Já não está no coração o que está na língua”²⁰⁸. O dever permanente de dizer a verdade de si mesmo, sob a forma de reconhecimento das faltas, constitui, assim, um regime de verificação, isto é, a produção contínua de si mesmo através da verdade, para obedecer mais.

No curso *Malfazer, dizer verdadeiro* (1981), Foucault²⁰⁹ percebe que existe um elo profundo entre a letra do dogma e o si mesmo do sujeito, no Cristianismo. O sujeito precisa conhecer a sua verdade para aderir à verdade do texto, e é essa verdade textual que guia a busca da verdade oculta no sujeito. Isto é, a adesão à verdade revelada exige revelar a verdade oculta do sujeito, decifrá-lo.

Para Foucault²¹⁰, compreender a letra do dogma e da Escritura requer que o sujeito faça um trabalho sobre si de purificação do coração, quer dizer, que o sujeito verbalize, deixe vir à luz o que está oculto. A purificação, no monasticismo cristão, não opera por ritos voltados para o corpo, mas através da fala voltada para a alma. A fala é uma técnica de purificação, de trazer para fora algo impuro, a verdade oculta em si mesmo. Os pais da Igreja diziam que, quando se verbaliza uma verdade oculta, o mal perde a força sobre a alma do sujeito.

Butler²¹¹ declara que Foucault foi convidado a fazer um relato de si mesmo na entrevista *About the beginning of the hermeneutics of the self*. Nesse texto, Foucault parece apresentar a confissão como condição para romper com uma filosofia tradicional do sujeito. Trata-se do sujeito trans-histórico, aquele que é posto antes da história pela fenomenologia de Husserl.

[...] a confissão pressupõe que o si-mesmo tem de aparecer para se constituir e que só pode se constituir dentro de uma cena de interpelação, dentro de uma relação constituída socialmente. A confissão torna-se a cena verbal e corporal da demonstração de si mesmo. Ela se fala, mas na fala torna-se o que é. Nesse contexto, então, o exame de si é a prática de se exteriorizar ou se tornar público, e, por essa razão, é distanciado das

²⁰⁸ FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 277.

²⁰⁹ Id. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. Tradução de Ivoni C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

²¹⁰ Ibid.

²¹¹ BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo**: crítica da violência ética. Tradução de Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

teorias, incluindo aquela do primeiro Foucault, que comparava a confissão à violência do exame de si e à imposição forçosa de um discurso regulador²¹².

Butler²¹³ defende que Foucault faz uma inversão na própria abordagem crítica da violência contida no relato de si mesmo. A inversão consiste em que “[...] a manifestação do si-mesmo dissolve sua interioridade e a reconstitui em sua exterioridade”²¹⁴. Isto é, trata-se de “[...] substituir o si mesmo interior pela manifestação”²¹⁵. Assim, a manifestação de si acaba por ser uma prática social e ética, ou seja, um mecanismo de ruptura com uma filosofia tradicional do sujeito.

Depois de explicitar a *exagóreusis espirital*²¹⁶, isto é, a obrigação do dizer verdadeiro sobre si próprio, na vida monástica, Foucault faz a passagem da confissão no âmbito religioso para o âmbito civil. Esse deslocamento ocorre pela judicialização da confissão na Igreja e no Estado de justiça, soberano.

A tese foucaultiana²¹⁷ é que o dizer verdadeiro sobre si, no Ocidente, foi judicializado, porque, no Cristianismo medieval, havia práticas judicializadas de confissão religiosa que influenciaram a confissão civil.

Segundo pensa Foucault²¹⁸, a primeira forma de judicialização foi a penitência tarifada, difundida pelos monges irlandeses no século VII. Trata-se, primeiro, de que para cada tipo de falta há uma penitência. Segundo, a penitência pode ser reiterada toda vez que se cometem faltas²¹⁹. E a outra forma cristã de judicialização da

²¹² BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo**: crítica da violência ética. Tradução de Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. p. 145-146.

²¹³ Ibid.

²¹⁴ Ibid., p. 146.

²¹⁵ Ibid., p. 146.

²¹⁶ FOUCAULT, Michel. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. Tradução de Ivoni C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

²¹⁷ Ibid.

²¹⁸ Ibid.

²¹⁹ Para Michel Foucault, duas são as origens da penitência tarifada. A primeira é o modelo monástico do século IV ao VII, no qual regulamentava-se a vida comunitária hierarquizada em torno do trabalho, com função econômica, com sistemas de vigilância da vida, os quais estipulavam punições para as faltas. Por exemplo, os jejuns, as genuflexões, não dormir durante um tempo para entoar salmos. A segunda origem é o modelo do direito germânico. Na penitência tarifada, aparece o princípio de que o indivíduo que comete pecado precisa fazer uma reparação que resgate o pecado. No direito germânico, também aparece a ideia de que uma falta pode ser resgatada, através de uma reparação a quem foi lesado e de uma punição para quem lesou. A ideia de proporção entre o pecado e a reparação. A ideia de que o castigo pode ser resgatado. No direito germânico, a pessoa que lesa pode negociar o peso da reparação com a pessoa lesada. E, por fim, as reparações da penitência tarifada se entrelaçam com as reparações civis. Se um clérigo cometesse homicídio, era exilado por dez anos e tinha que pagar indenização aos pais da vítima. Ibid.

confissão foi a instituição do sacramento da penitência, entre os séculos XI e XIII, estatuída pelo IV Concílio de Latrão, em 1215²²⁰.

Na Idade Média, a confissão consolidou-se nas instituições judiciárias. E Foucault²²¹ também vai mostrar os efeitos paradoxais que a confissão produziu no discurso e nas práticas penais modernas e contemporâneas. A confissão é uma forma cultural que é praticada no âmbito jurídico e fora dele. Mas há um efeito paradoxal da confissão na máquina jurídica, pois, ao mesmo tempo em que foi institucionalizada, a prática da confissão provocou desajuste no direito penal.

O Estado, na Idade Média, por volta do século XII, é um Estado de justiça, em que o rei decide e impõe suas decisões.

Como juiz, como árbitro, como alguém a quem se recorre para dirimir litígios ou que chama a si as causas que quer dirimir, o rei estabelece o seu poder acima do poder feudal ou nos interstícios do poder feudal. É na forma jurisdicional que o rei toma decisões e as impõe.²²²

Para Foucault²²³, com a interpenetração do poder político e do poder jurisdicional, os procedimentos jurídicos modificam-se. Surge um procedimento acusatório que visa provar quem é o culpado. Estabelecia-se, portanto, um duelo entre o acusador e o acusado que, por sua vez, tinha que se defender.

Esse procedimento acusatório visava estabelecer não a verdade, mas um vencedor no duelo. Depois disso, o soberano filtrava a fala dos adversários (acusador e acusado) e arbitrava, para estabelecer a verdade e uma punição para os crimes. E a verdade confessada por quem não era culpado era fundamental para a decisão do rei²²⁴.

²²⁰ Segundo Michel Foucault, o *Cânone XXI* do IV Concílio de Latrão determina que todos os cristãos devem se confessar ao menos uma vez por ano, na Páscoa. Nesse sentido, em primeiro lugar, a confissão é uma obrigação institucional. Em segundo lugar, a confissão é feita para um eclesiástico da paróquia, é uma obrigação litúrgica. Em terceiro lugar, é um dispositivo de punição, já que tanto os confessores quanto os confessantes poderiam ser punidos, caso não cumprissem essa obrigação. Em quarto lugar, a penitência se torna um sacramento, isto é, uma operação que supõe a relação entre o pecador, o sacerdote e Deus. O padre absolve em nome de Deus e escolhe livremente a reparação para o pecador cumpri-la. A penitência torna-se, então, um ato jurídico, já que o cenário da penitência é um tribunal, onde Deus é o juiz e onde o sacerdote tem o poder de absolver pecados e determinar reparações das faltas e as penas. FOUCAULT, Michel. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. Tradução de Ivoni C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

²²¹ Ibid.

²²² Ibid., p. 176.

²²³ Ibid.

²²⁴ Ibid.

Na visão foucaultiana, um resquício do procedimento acusatório foi transferido para o procedimento inquisitório ou da Inquisição. Trata-se de estabelecer uma prova, através da tortura como procedimento de demonstração da verdade. Nesse sentido, “[...] o testemunho do sujeito sobre si mesmo é ao mesmo tempo o estabelecimento de uma verdade e é ao mesmo tempo uma prova”²²⁵. Esse resquício de obtenção da verdade, através de uma prova confessada sob tortura, é um mecanismo que produz verdade.

A confissão sob tortura possibilita produzir o elemento de verdade de que se precisa no novo procedimento inquisitório; e possibilita produzi-lo como uma espécie ou ao cabo de uma espécie de prova judiciária, quase de duelo, duelo evidentemente desigual entre o acusado e aquele que o tortura, ou seja, aquele que representa o poder que o processa. A extorsão da confissão, no fundo, é o que se poderia chamar de prova inquisitória da verdade²²⁶.

A tortura era regulamentada, isto é, prevista pelo juiz no procedimento inquisitório. E era aplicada para extrair a prova, ou a verdade confessada pelo próprio sujeito acusado. Se o torturado resistisse às torturas, saía vitorioso, pois o promotor devia abandonar o processo²²⁷.

Esse procedimento de extorsão da confissão pela tortura reaparece na justiça criminal entre os séculos XVI e XVII, nas instituições estatais. Um exemplo é a Constituição Carolíngia de Carlos V, e, na França, os procedimentos criminais de Francisco I, de 1670²²⁸.

A extorsão da confissão está no contexto jurídico do sistema de provas legais, para obter certeza do crime. Foucault²²⁹ dá o exemplo do princípio de que duas testemunhas oculares são uma prova cabal. E uma testemunha ocular é meia prova, que estabelece meia culpa e significava metade da punição. O juiz, assim, era autorizado a estabelecer uma punição conforme a quantidade de provas.

Nesse contexto moderno, a confissão adquire importância decisiva. Primeiro, porque o fundamento do direito de punir, no sistema penal moderno e contemporâneo, é a vontade de todos. Ou seja, o criminoso reconhece sua vontade na decisão dos juízes. Trata-se de uma ficção do direito penal moderno que consiste

²²⁵ FOUCAULT, Michel. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. Tradução de Ivoni C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018. p. 177.

²²⁶ Ibid., p. 177-178.

²²⁷ Ibid.

²²⁸ Ibid.

²²⁹ Ibid.

em que se todos consentiram que a lei penal aplica-se a quem cometeu crime, o próprio criminoso consente sua punição, ele pune a si mesmo²³⁰.

A confissão entra como técnica que faz o sujeito confessar que é um criminoso e também reconhecer a validade da punição, estabelecida pela lei penal aplicada pelo tribunal que o julga. A confissão é o lembrete do pacto social.

Foucault²³¹ declara que, em segundo lugar, está o regime de verdade a que se submetem a investigação e a sentença. O sistema de provas legais desapareceu na segunda metade do século XVIII, ou seja, a partir daí cabe ao juiz decidir o que é prova e o que não é probante nos elementos de demonstração, do promotor, do réu e dos defensores. O valor da prova não é definido pelo código prévio e sim segundo a consciência do juiz ou do jurado.

Nesse sentido, no direito penal moderno e contemporâneo, a verdade não pode ser dada de antemão, conforme um código, mas deve ser produzida e perceptível por todos. A confissão é uma forma de prova mais buscada pelos juízes e jurados, pois equivale à evidência, em sentido penal²³².

Em terceiro lugar, nos novos códigos do sistema penal, a confissão torna-se decisiva, porque a punição tem a função de reabilitar e corrigir. Ou seja, pela punição busca-se alterar a conduta do sujeito em relação ao crime e às faltas que poderia cometer. E a confissão entra como prática de reconhecimento da culpa do pacto punitivo, isto é, se confessar o crime, o culpado recebe uma punição justa e aceita participar da correção e da reabilitação²³³.

4.3 Principais Características da Pastoral Cristã na Igreja Medieval

Sabe-se que a formação do poder pastoral na Igreja consolida-se entre o século III e o IV. A implantação da pastoral cristã, por sua vez, data do século VI. O que caracteriza o pastorado medieval é a separação hierárquica entre leigos e clero, a obediência submissa dos fiéis ao clero e a técnica de governar a todos e a cada um, por parte dos pastores.

²³⁰ FOUCAULT, Michel. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. Tradução de Ivoni C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

²³¹ Ibid.

²³² Ibid.

²³³ Ibid.

Foucault²³⁴ propugna que a pastoral cristã foi instituída por volta do século VI. O documento que fundamenta essa tese é a *Regula pastoralis* (*Regra pastoral*) ou *Liber pastoralis* (*Livro pastoral*), de Gregório Magno (540-604). É o texto básico da pastoral cristã, utilizado até o fim do século XVII. Trata-se de um conjunto de instruções para os pastores (bispos), destinadas a governar as almas, como seres de desejos e de apetites.

Foucault faz algumas citações de Gregório, nas quais transparece a ideia de que a pastoral cristã instituiu-se com a justificação da autoridade dos bispos, na Igreja, para dirigir o rebanho de fiéis. A questão é de onde vem essa autoridade do clero, conforme Foucault e os intérpretes dele.

A autoridade do clero é justificada, na *Regra pastoral*, com base em um padre da Igreja, Gregório de Nazianzo (329-390). Gregório Magno leu o livro *Discours* (*Discursos*) do padre nazianzeno, na tradução em latim de Rufino²³⁵.

A análise foucaultiana revela que Gregório de Nazianzo foi o primeiro cristão a definir a “[...] arte de governar os homens pelo pastorado como *tékhnē tekhnôn, epistémē epistémôn*, ‘arte das artes’, ‘ciência das ciências’”²³⁶. Foucault esclarece que Gregório nazianzeno, na catequese de fiéis, havia definido o pastorado como “[...] *oikonomía psykhôn*, isto é, economia das almas”²³⁷. A *oikonomia psykhôn* equivale à *conduta das almas*²³⁸, ou a maneira como os fiéis se comportam sob efeito da condução dos pastores.

Foucault postula que a ideia de conduzir almas, como sendo a arte das artes e a ciência das ciências, será repetida até o século XVIII, através da formulação de Gregório Magno. Na *Regra pastoral*, consta a fórmula “[...] *ars artium, regimen animarum*: o ‘regime das almas’, o ‘governo das almas’”²³⁹. Isto é, o pastorado cristão

²³⁴ FOUCAULT, Michel. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. Tradução de Ivoni C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

²³⁵ Id. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

²³⁶ Ibid., p. 200.

²³⁷ GREGÓRIO DE NAZIANZO, p. 127-129 apud FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 254.

²³⁸ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

²³⁹ Ibid., p. 200.

foi definido pelos pais da Igreja e difundido como a arte de governar almas²⁴⁰. Michel Senellart vai aprofundar e detalhar esse achado da pesquisa foucaultiana.

Uma característica da pastoral cristã do século VI, conforme Senellart²⁴¹, é a separação entre leigos e clero. Esta, por sua vez, apoia-se no princípio da autoridade, defendido por Gregório de Nazianzo e implementado por Gregório Magno, na Igreja medieval.

Para Senellart²⁴², a Alta Idade Média (século V-IX) inaugura o primeiro milênio da nossa era, e começa com a queda do Império Romano do Ocidente, em 476. A liderança que assumiu o comando da Igreja ocidental foi o papa Gregório I, o Grande ou Magno²⁴³.

Quando se tornou papa, Gregório I viu-se ameaçado pela invasão dos lombardos. Roma era ainda dependente juridicamente de Constantinopla, a sede do Império Romano do Oriente. Essa condição de isolamento de Roma, na Itália fragmentada, deu a Gregório a posição de quase soberano de uma cidade. Gregório I precisou administrar questões seculares (políticas) e espirituais (pastorais). Por isso, em 591, escreveu a *Regra pastoral*, voltada para os bispos, e que prescreve as regras para presidir o ministério pastoral²⁴⁴.

A *Regra pastoral* introduz um novo conceito teológico ao conceito de governo das almas, o *rector cristão*²⁴⁵. Esse termo era do lexo jurídico imperial, que designava o governador de uma província, também era usado, no século VI, como sinônimo de *rex* ou *dominus*²⁴⁶. Gregório desloca esse conceito para o campo religioso e o coloca no lugar de pastor de almas.

²⁴⁰ Segundo a nota 47, da *Aula 15 de fevereiro de 1978*, Michel Foucault cita um trecho de Gregório Magno do *Liber pastoralis*: “[...] o governo das almas é a arte das artes”. GREGÓRIO MAGNO, p. 128-129 apud FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 212.

²⁴¹ SENELLART, Michel. **As artes de governar**: do *regimen* medieval ao conceito de governo. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 2006.

²⁴² Ibid.

²⁴³ Viveu entre os séculos VI e VII (540-604). Era oriundo de uma família senatorial. Recebeu educação aristocrática. Foi pretor de Roma. Fundou vários mosteiros na Sicília e em Roma. Era um asceta. Tornou-se abade do mosteiro romano. Gregório Magno tornou-se o Papa Gregório I em 590. Não deixou nenhum tratado de teor político, mas escreveu comentários bíblicos, meditações morais e prescrições pastorais. A obra de maior destaque foi *Regra Pastoral*, escrita em 591. Ibid.

²⁴⁴ Ibid.

²⁴⁵ Ibid.

²⁴⁶ Ibid.

Senellart²⁴⁷ propugna que as estruturas administrativas imperiais desmoronaram com as invasões germânicas. Diante disso, Gregório Magno opera um deslocamento semântico do conceito de *rector*, do secular para o religioso. Isso resultou, do lado político, na subordinação do poder civil ao poder religioso; do lado pastoral, na submissão dos fiéis aos bispos, através da obediência.

Quando deslocou o sentido civil do conceito *rector* para o poder pastoral, Gregório Magno recorreu à tradução latina, por Rufino, de Gregório de Nazianzo (329-389). Senellart²⁴⁸ explica que este autor da patrística grega fez uma interpretação platônica de Paulo acerca da *koinomia* (unidade) da Igreja. O texto interpretado por Gregório nazianzeno é o capítulo 4, 11-14 da Epístola aos Efésios.

A alguns ele concedeu serem apóstolos; a outros, profetas; a outros, evangelistas; a outros, pastores e mestres. Assim, ele capacitou os santos para a obra do ministério, para a edificação do Corpo de Cristo, até chegarmos, todos juntos, à unidade na fé e no conhecimento do Filho de Deus, ao estado de adultos, à estatura do Cristo em sua plenitude²⁴⁹.

Conforme pensa Senellart²⁵⁰, a interpretação de Gregório nazianzeno do texto de Paulo prevê que a diferença das funções ministeriais não procede da difusão dos dons do Espírito Santo na Igreja, mas da sujeição do corpo à alma (razão) que obedece a um esquema natural de hierarquia. Isto é, segundo essa interpretação de Gregório de Nazianzo, a razão comanda, porque tem natureza superior, e o corpo submete-se, porque é de natureza inferior. Assim, por comparação: “Os *rectores* (isto é, os pastores e doutores da epístola de São Paulo) comandam, e todos os demais lhes devem obediência”²⁵¹.

Gregório nazianzeno entendeu que o poder de conduzir os outros foi dado a quem poderia dar o exemplo: aos ministros ordenados considerados, pelo clero, de conduta moralmente superior. Essa interpretação platônica, de Gregório de Nazianzo, acerca da unidade paulina da Igreja, foi introduzida na *Regra pastoral* por Gregório Magno²⁵².

²⁴⁷ SENELLART, Michel. **As artes de governar**: do *regimen* medieval ao conceito de governo. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 2006.

²⁴⁸ Ibid.

²⁴⁹ EFÉSIOS. In: BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Tradução Bíblia de Jerusalém, introduções, notas de La Bible de Jérusalem. 13. ed. São Paulo: Paulus, 2019. p. 2044.

²⁵⁰ SENELLART, op. cit.

²⁵¹ Ibid., p. 93.

²⁵² Ibid.

Senellart²⁵³ declara que Gregório Magno baseou-se nessa origem nazianzena do conceito de *rector*, atribuído aos que tinham o papel de reger as almas dos fiéis, os bispos. Com isso, Gregório I introduziu a separação hierárquica entre o clero e os leigos, com base na noção de hierarquia moral.

Essa separação hierárquica aparece na homilia sobre Ezequiel, de Gregório I, em que ele introduziu a ideia de dois grupos na Igreja: “[...] de um lado os leigos, de outro os *rectores*”²⁵⁴. Senellart²⁵⁵ sinaliza, pois, que a primeira ideia política, introduzida na teologia medieval, consiste em que alguém considerado superior governa o outro tido por inferior.

Por sua vez, Gregório I quis legitimar a separação hierárquica entre clero e leigos, com base no princípio da autoridade moral dos *rectores*. Isso acarretou o que Chevallier denomina de “[...] pastoral autoritária, coercitiva, culpabilizante”²⁵⁶. Essa pastoral será abordada na próxima característica da pastoral cristã que, segundo Foucault²⁵⁷, é a obediência submissa às autoridades religiosas.

A submissão à autoridade religiosa, para Senellart, nasce com Gregório o Grande, o inventor “[...] da concepção ministerial de poder secular, ou seja, da doutrina que subordina o poder civil à autoridade espiritual”²⁵⁸. Essa visão provém da divisão dos poderes proposta por João Crisóstomo, validada pela teologia política de Agostinho de Hipona (354-430) e mais tarde aplicada por Gregório Magno²⁵⁹.

Agostinho formula a doutrina patrística sobre o governo do rei²⁶⁰. Ele opõe dois tipos de governo, ao tomar emprestado de Cícero o duplo sentido da palavra

²⁵³ SENELLART, Michel. **As artes de governar**: do *regimen* medieval ao conceito de governo. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 2006.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 94.

²⁵⁵ *Ibid.*

²⁵⁶ CHEVALIER, Philippe. O cristianismo como confissão em Michel Foucault. Tradução de Pedro de Souza e de Maria José Werner Salles. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de (Org.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. p. 54.

²⁵⁷ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

²⁵⁸ SENELLART, op. cit., p. 90.

²⁵⁹ Michel Senellart afirma que: “[...] depois da vinda do Cristo, dois poderes partilham sua direção: a Igreja, encarregada do cuidado das almas, e o Estado (a potestas imperial ou real), responsável pelo controle dos corpos. Divisão das tarefas que parece ter sido formulada pela primeira vez por João Crisóstomo (“Ao rei foram confiados os corpos; ao sacerdote, as almas”: In: *Homili*, p. 79), reafirmada por Agostinho e acentuada, com firmeza magistral, por Gregório o Grande: “Dado que [os reis] se impõem pelo temor aos que vivem no vício, eles dominam, pode-se dizer, não homens, mas animais brutos, pois é preciso inspirar medo aos animais para mantê-los na obediência”. *Ibid.*, p. 101.

²⁶⁰ *Ibid.*

regere, que, de um lado, significa “[...] regrado pela disciplina e a benevolência”²⁶¹, e de outro, “[...] arrastado pelo orgulho e o gosto do luxo”²⁶².

A partir desse sentido oposto, Agostinho propõe a célebre fórmula *reges a regendo*²⁶³. Enquanto Cícero atribuía o dever de o governante dirigir seus súditos, Agostinho opera uma dupla mudança no conceito de *regere*. *Regere* é governar a si mesmo, isto é: “[...] *regere* é dominar a própria carne” (grifo do autor)²⁶⁴. *Regere* é “[...] agir sobre a vida dos outros, corrigindo-os”²⁶⁵. Por isso, governar é também *corrigerere*²⁶⁶, quer dizer, é o poder de corrigir os outros.

Conforme Arianna Sforzini²⁶⁷, Foucault, no volume II de *Histoire de la sexualité*, defende que a obediência, em Agostinho, é um objetivo de governo da conduta sexual dos sujeitos. Segundo Agostinho, o ser humano pecou, porque desobedeceu a Deus.

Sforzini²⁶⁸ sublinha que Foucault defende que o sexo, em Agostinho, é uma expressão da *libido*, a qual é o egoísmo humano, entendido como autossuficiência. Assim, somente a renúncia ao egoísmo pode vencer o ímpeto sexual que resvala em desordem moral. Essa renúncia supõe submeter a vontade humana à lei divina.

A submissão da vontade à ordem divina, em Foucault, é a obediência. Senellart²⁶⁹ enfatiza que, em Agostinho, Adão foi punido por ter almejado ser livre. A glória de Adão “[...] consistia na obediência, não na liberdade. Ele mandava em si mesmo somente na medida em que respeitasse o mandamento divino”²⁷⁰. Comenta Senellart²⁷¹, por conseguinte, que a proibição divina de uma espécie de alimento tinha a finalidade, em Agostinho, de ensinar para Adão “[...] a pura e simples

²⁶¹ SENELLART, Michel. **As artes de governar**: do *regimen* medieval ao conceito de governo. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 2006. p. 71

²⁶² Ibid., p. 71.

²⁶³ Ibid.

²⁶⁴ Ibid., p. 72.

²⁶⁵ Ibid., p. 72.

²⁶⁶ Ibid., p. 72.

²⁶⁷ SFORZINI, Arianna. Corpo de prazer, corpo de desejo: a teoria agostiniana do casamento relida por Michel Foucault. Tradução de Daniel Galantin. **Redisco**: revista eletrônica de estudos do discurso e do corpo, Vitória da Conquista, v. 7, n. 1, p. 118-126, 2015. Disponível em: <<http://periodicos.uesb.br/index.php/redisco/article/viewFile/5336/5124>>. Acesso em: 15 nov. 2018.

²⁶⁸ Ibid.

²⁶⁹ SENELLART, op. cit., p. 72.

²⁷⁰ Ibid., p. 87.

²⁷¹ Ibid., p. 72.

obediência, que é a grande virtude da criatura racional”²⁷². Isto é, proibir é ensinar a obedecer.

Agostinho também contribuiu para validar o governo das almas e a submissão do poder régio à Igreja. A ideia agostiniana é que a condição decaída do ser humano justifica o poder de dirigir as almas. E dirigir, em Agostinho, é corrigir, é coagir as pessoas a obedecer. O poder pastoral da Igreja, como *regime* de governo das almas, foi justificado teologicamente na psicologia do homem decaído pelo pecado original²⁷³.

Conforme pensa Senellart²⁷⁴, a teologia política de Agostinho, em *La cité de Dieu*, fundamenta o governo das condutas, através do princípio de coerção ou submissão das vontades.

O poder não é mais a consequência de uma vontade que obedece, mas o meio de coagi-la a obedecer. Se bastava a Adão querer o bem para *exercer* seu poder, é preciso que os homens *submetam-se* a um poder para serem capazes de bem querer²⁷⁵. (grifo do autor).

Com isso, Agostinho desenvolve uma teologia política de condução das almas. Para Senellart²⁷⁶, a disciplina dos corpos, que recorre ao rigor na educação dos fiéis, pertence ao Estado. Essa concepção de governo como forma de disciplinar as condutas, em vista da salvação, predominou do século IV em diante.

Foucault identifica que o poder pastoral estabeleceu o “[...] dimorfismo entre clérigos, a saber: o *presbíteros*, ou o bispo, ou o pastor”²⁷⁷ (grifo do autor). Este, por sua vez, nas primeiras comunidades cristãs, não tinha o poder sacramental direto sobre as ovelhas, o que só ocorreria mais tarde.

Senellart²⁷⁸ afirma que foi Gregório Magno quem dividiu as funções de governo entre a Igreja e o poder régio. O papel político do rei era “[...] proteger, dissuadir, ameaçar, castigar. Toda a sua essência resume-se em sua força e no

²⁷² AGOSTINHO, p. 309-311 apud SENELLART, Michel. **As artes de governar**: do *regimen* medieval ao conceito de governo. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 2006. p. 87.

²⁷³ O poder do rei cooperava com o poder pastoral da Igreja, à medida que disciplinava os corpos, através da força que coagia as vontades. O poder do rei servia o governo das almas, em vista da salvação religiosa. Neste período, havia ausência de Estados fortes e o domínio político era dos reinos bárbaros. SENELLART, op. cit.

²⁷⁴ SENELLART, Michel. **As artes de governar**: do *regimen* medieval ao conceito de governo. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 2006. p. 72.

²⁷⁵ Ibid., p. 88.

²⁷⁶ Ibid., p. 72.

²⁷⁷ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1988-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 267.

²⁷⁸ SENELLART, op. cit., p. 72.

bom uso que faz dela. Ele é um braço que a Igreja quer dócil”²⁷⁹. Na visão de Senellart²⁸⁰, Gregório define o rei como aquele que governa os desejos em si próprio.

‘Eles merecem ser chamados de reis, os que sabem reger bem os movimentos de seus membros’ e que reprimem todos os ‘movimentos insensatos (*stultos motus*)’ da carne: o apetite da luxúria, o ardor da cupidez, o desejo da glória, a tentação da inveja, o fogo da cólera²⁸¹. (grifo do autor).

Em Isidoro de Sevilha (560-636) a Igreja viu-se desafiada a fundamentar o poder régio em outro princípio político, que não a violência do soberano, mas a justiça do rei sábio. Ela baseia o exercício do poder régio no governo justo, isto é, na capacidade de *regere*, dirigir, sem o uso da violência. O que entra no jogo de poder é o governo, como capacidade de dobrar as vontades, através da obediência, do lado pastoral, e da correção das condutas, do lado régio²⁸².

Isidoro de Sevilha resume o papel do rei: “O rei é chamado assim por ‘regere’ (*rex a regendo*), isto é, por ‘agir corretamente’ (*recte agendo*)”²⁸³ (grifo do autor). Assim, o rei só pode governar se agir com retidão. O critério para legitimar o rei era agir com justiça: cumprir o dever e os ritos²⁸⁴.

Na Alta Idade Média, os ensinamentos dos pais da Igreja foram condensados em tratados, cartas, sermões e comentários, que foram reunidos por autores carolíngios durante os séculos VIII e IX. Nesses escritos, o princípio era que o poder do rei se exercesse como ministério (*ministerium regis*)²⁸⁵.

²⁷⁹ SENELLART, Michel. **As artes de governar**: do *regimen* medieval ao conceito de governo. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 2006. p. 104.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 72.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 105.

²⁸² *Ibid.*, p. 72.

²⁸³ *Ibid.*, p. 69.

²⁸⁴ Michel Senellart declara que, na Alta Idade Média (séculos V-IX), os deveres do rei consistiam em um programa de santidade. Entre ser sábio, proteger e dar o exemplo, meditar as Escrituras era o principal dever dos reis. A Bíblia se torna fonte da ciência régia. Na Bíblia, o rei buscava imitação na humildade do rei hebreu Davi, na sabedoria de Salomão, na justiça de Jó, que se torna a regra do governo régio (*formula regnandi*). O livro do Deuteronômio servia de modelo para o governo do rei-justo. Os padres da Igreja combatiam o modelo de rei oriental esboçado no Deuteronômio: que escraviza os homens, que saqueia, que domina. O Deuteronômio 17 é a matriz do discurso de governo do clero para a realeza. É uma consequência do pensamento agostiniano. O povo de Israel pede um rei a Deus, depois das conquistas de Josué. O desejo dos hebreus era uma necessidade de submeter o desejo à coerção. Quando Deus concede um rei, ele dá uma lei que impede o monarca de agir como um déspota, isto é, agir segundo o próprio desejo. O rei deve comportar-se como justo. A realeza israelita se vincula ao dever de fazer justiça. Com isso, tentou-se evitar o mal mais temido pelo povo, o da escravidão. *Ibid.*

²⁸⁵ SENELLART, Michel. **As artes de governar**: do *regimen* medieval ao conceito de governo. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 2006.

O poder religioso determinava que, para exercer o seu ofício, o rei tivesse virtudes pessoais como *piedade, misericórdia, humildade*²⁸⁶, além das competências jurídica e guerreira: *corrigir, julgar e proteger*²⁸⁷.

Conforme Senellart²⁸⁸, Isidoro inscreveu a função régia na ordem ética *rex a recte agendo*²⁸⁹. Ele se baseou no modelo cínico-estóico do rei sábio, de origem socrática. O rei sábio governa pelo exemplo de suas virtudes (domínio de si, justiça, clemência). Governar os homens não é exercer violência como se exerce sobre coisas e objetos (ex.: pedra). O ser humano é governado através do “[...] exemplo que desperta o desejo de imitar”²⁹⁰.

O poder pastoral não se exerce por meio da proibição e da ameaça, mas sim pela incitação moral. O rei cristão de Isidoro está submisso ao poder da Igreja, ele é homem como qualquer outro e pode cair no pecado, mas deve dar o exemplo para os súditos²⁹¹.

Portanto, no período da Alta Idade Média (século V-IX), a submissão dos leigos ao clero inscreve-se no contexto de servidão do poder secular à autoridade religiosa. A realeza era conferida pela Igreja e tornava-se um ofício. Esse poder conferido ao rei o tornará forte mais tarde, entre os séculos XIII e XVI, para se tornar independente da Igreja²⁹².

O governo do todo e do singular é, entre as duas características já tratadas, a técnica principal da pastoral cristã, cuja formação começou a ser pensada desde o século III na Igreja oriental até o século VI na Igreja ocidental. Na visão foucaultiana, a dupla técnica de governo *omnes et singulatim* aparece nos ensinamentos dos pais da Igreja e se estende durante o período medieval.

Para Foucault²⁹³, a tecnologia do governo do todo e de cada um está relacionada ao tema da salvação. O problema que o autor busca explicitar é o

²⁸⁶ SENELLART, Michel. **As artes de governar**: do *regimen* medieval ao conceito de governo. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 2006.

²⁸⁷ Ibid.

²⁸⁸ Ibid.

²⁸⁹ Ibid.

²⁹⁰ Ibid., p. 99-100.

²⁹¹ Ibid.

²⁹² Para Michel Senellart, a ideia de soberania do príncipe não pode ser avaliada através da separação da Igreja, mas a partir da função sacra do rei (corrigir, julgar e proteger), conferida pela Igreja. É isso que possibilita ao rei aspirar, como a Igreja, a governar o seu povo. Os cinco séculos em que o rei reinava à imagem do rei-sábio foram um laboratório para que os reis ganhassem a autoridade de soberanos independentes do poder da Igreja. Ibid.

²⁹³ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

comportamento do pastor com relação às ovelhas, que se baseia em quatro princípios atrelados à finalidade do governo das almas (salvação).

A tecnologia *omnes et singulatim* opera-se através do *princípio da responsabilidade analítica*²⁹⁴. São Cipriano (200-258), no texto *Correspondance*, epístola 8, afirma: “[...] o cuidado do rebanho cabe a nós, que estamos à sua frente aparentemente para conduzi-lo e cumprir a função de pastores”²⁹⁵.

Foucault declara que uma função importante do pastor, em São Cipriano, é: “[...] prestar contas de todos os atos de cada uma das suas ovelhas, de tudo o que puder ter acontecido a cada uma delas, de tudo de bom e de mau que elas possam ter feito em cada momento”²⁹⁶. Dessa forma, em Foucault, o governo do todo e do singular aparece como responsabilidade do pastor por cada uma das ovelhas²⁹⁷.

João Crisóstomo (345-407), em *De sacerdotio*, afirma que: “Ao padre é confiada a direção do mundo inteiro [...] e outras missões temíveis”²⁹⁸. Ao comentar esse trecho, Foucault afirma que: “O Pastor [...] deve se preocupar com toda a cidade e até mesmo com o *orbis terrarum*”²⁹⁹. O pastor deve assegurar a salvação de todos, mas a tecnologia *omnes e singulatim* introduz um paradoxo no poder pastoral, pois, segundo Foucault:

[...] o poder pastoral [...] só se encarrega da alma dos indivíduos na medida em que essa condução das almas também implica uma intervenção permanente na condução cotidiana, na gestão das vidas, mas também nos bens, nas riquezas, nas coisas. Ele diz respeito não apenas aos indivíduos, mas [também] à coletividade³⁰⁰.

²⁹⁴ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

²⁹⁵ CIPRIANO, p. 19 apud FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 213.

²⁹⁶ FOUCAULT, op. cit., p. 225.

²⁹⁷ Michel Foucault cita um trecho da Carta 8 de São Cipriano, que diz: “[...] no temível dia, ‘se nós, pastores, tivermos nos mostrado negligentes, dir-nos-ão que não buscamos as ovelhas perdidas’ [...] ‘mas que também não pusemos de volta no bom caminho as que estavam desgarradas, não enfaixamos suas patas quebradas e, no entanto, bebíamos do seu leite e tosquiávamos sua lã’”. CIPRIANO, p. 19 apud FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 225.

²⁹⁸ CRISÓSTOMO, João, p. 314-315 apud FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 215.

²⁹⁹ FOUCAULT, op. cit., p. 204.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 204.

A ambivalência do poder pastoral é, no trecho acima, intervir no comportamento diário dos sujeitos e também na gestão da coletividade. Isto é, o poder pastoral busca gerir a vida de todos, seja conduzindo a conduta, seja fazendo a gestão dos bens, das riquezas, que dizem respeito à comunidade³⁰¹.

Em outros textos dos séculos IV e V dos pais da Igreja, o segundo princípio relacionado ao tema da salvação é a *transferência exaustiva e instantânea*.³⁰² De acordo com Foucault³⁰³, esse princípio expressa que o pastor prestará contas, no juízo final, pelo bem e pelo mal sucedidos a cada ovelha.

Jerônimo de Antioquia (347-420), na Carta 58, afirma: “Se queres exercer a função de padre, se talvez o episcopado – trabalho ou honra – te for agradável, vive nas cidades e nos castelos; faz da salvação dos outros o proveito da tua alma”³⁰⁴. A função do pastor, em Jerônimo, é: “Fazer da salvação dos outros *lucrum animae suae*, o benefício da sua própria alma”³⁰⁵. Por isso, antes do juízo final, o papel do pastor é salvar cada ovelha, não deixar nenhuma se perder. Para tanto, ele deve transferir para si os méritos e os deméritos das ovelhas.

Bento de Núrsia (480-547), nas *Regras*, ratifica:

E o abade deve saber que o pastor arcará com a responsabilidade por todo erro que o pai de família vier a constatar em suas ovelhas. Mas, se o pastor pôs todo o seu zelo a serviço de um rebanho turbulento e desobediente, se ministrou todos os seus cuidados às ações malsãs dele, seu pastor será absolvido no juízo do Senhor...³⁰⁶

O governo do todo e do singular, em vista da salvação da alma, aparece no *princípio da inversão do sacrifício*³⁰⁷. Gregório Magno, na *Regra pastoral*, declara: “Que o pastor tenha uma compaixão próxima de cada um”³⁰⁸. Para Foucault³⁰⁹, isso implica que o pastor está disposto a morrer, isto é, expor a própria alma à tentação

³⁰¹ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

³⁰² Ibid.

³⁰³ Ibid.

³⁰⁴ JERÔNIMO, p. 78-79 apud FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 248.

³⁰⁵ FOUCAULT, op. cit., p. 225.

³⁰⁶ BENTO, p. 443 apud FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 213-214.

³⁰⁷ FOUCAULT, op. cit.

³⁰⁸ GREGÓRIO, p. 196-197 apud FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 246.

³⁰⁹ FOUCAULT, op. cit.

para libertar as almas das ovelhas e livrá-las da morte espiritual: “Tem de aceitar tomar sobre si o pecado das ovelhas para que as ovelhas não tenham de pagar e de maneira que ele é que pague”³¹⁰.

Ainda, na *Regra pastoral*, Gregório afirma:

[...] muitas vezes o coração do pastor, quando sabe das tentações de outrem, estando a escutá-lo, sofre também a pressão destas; a água do tanque que lava as multidões se suja. Ficando carregada da sujeira dos que nela se lavam, ela perde sua pura transparência³¹¹.

Conforme Foucault³¹², o risco para o pastor saber dos pecados das ovelhas era ele mesmo morrer espiritualmente, mas o pastor só poderia ser salvo se aceitasse morrer pelas ovelhas. Portanto, a tecnologia *omnes et singulatim* está também no princípio da inversão do sacrifício de um pelo todo, do pastor pelo rebanho, em vista da salvação das almas.

Por fim, a salvação das almas efetua-se pelo *princípio da correspondência alternada*³¹³. Esse princípio exprime o valor do exemplo do pastor para as ovelhas. O pastor salva o rebanho, à medida que dá exemplo de virtude.

São Bento declara que: “[...] se o pastor pôs todo o seu zelo a serviço de um rebanho turbulento e desobediente, se dispensou todos os seus cuidados às ações más dele, seu pastor será absolvido no juízo do senhor”³¹⁴. Em concordância com Bento, Gregório Magno, na *Regra pastoral*, afirma que: “Cuidará de ser pura, a mão que se dedica a lavar as imundícies”³¹⁵. A salvação do rebanho alcança-se pelo exemplo do pastor. Por outro lado, Gregório o Grande, na *Regra pastoral*, declara:

³¹⁰ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 226.

³¹¹ GREGÓRIO, p. 203 apud FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 248.

³¹² FOUCAULT, op. cit.

³¹³ Ibid.

³¹⁴ BENTO, p. 443 apud FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 248.

³¹⁵ GREGÓRIO, p. 176 apud FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 248.

A outorga do poder colocou-o fora da ordem comum, e ele crê que também superou todo o mundo pelos méritos da sua vida [...]. Por um admirável juízo, aos homens³¹⁶.

Segundo a interpretação foucaultiana³¹⁷, em Gregório Magno, transparece o princípio da correspondência alternada na ideia de que se o pastor é perfeito demais, ele pode ceder à tentação do orgulho e colocar o rebanho a perder. Nesse sentido, o pastor não oculte suas imperfeições, reconheça-se imperfeito e mantenha-se modesto, para edificar as ovelhas³¹⁸.

Em suma, a tecnologia do todo e do singular (*omnes et singulatim*) opera no princípio da correspondência alternada no sentido de que o pastor conduz o rebanho e cada ovelha para a salvação das almas, através do governo pelo exemplo. A ação do pastor age sobre a ação das ovelhas, à medida que ele mesmo pode dar o exemplo.

Além disso, o governo do todo e do singular está relacionado com a temática da obediência. Conforme pensa Foucault³¹⁹, a obediência é o objetivo do pastorado cristão. As almas conduzidas são almas dóceis, obedientes.

Entre a ovelha dirigida e o pastor que a dirige a relação é de submissão de um sujeito a outro, de dependência integral. Quem obedecia, por exemplo, na vida monástica, era assim designado: “[...] *subditus*, literalmente, aquele que é destinado, dado a outro e que se encontra inteiramente à disposição e sob a vontade deste”³²⁰. Bento de Núrcia, em *Regras*, afirma:

Os que são premidos pelo desejo de avançar para a vida eterna adotam o caminho estreito, de que o Senhor diz: ‘Estreito é o caminho que leva à vida’: não vivendo a seu bel prazer e não obedecendo aos seus desejos e

³¹⁶ GREGÓRIO, p. 207 apud FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 248.

³¹⁷ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

³¹⁸ Michel Foucault baseia-se no seguinte trecho da *Regra pastoral*: “[...] que, à luz discreta de certos sinais, seus inferiores também possam se dar conta de que seus pastores são humildes a seus próprios olhos; assim, verão na autoridade deles uma razão de temer e na humildade deles descobrirão um exemplo”. GREGÓRIO, p. 215 apud FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 249.

³¹⁹ FOUCAULT, op. cit.

³²⁰ *Ibid.*, p. 234.

aos seus prazeres, mas caminhando sob o juízo e sob o mando de outrem³²¹.

O curso de 1978 *Segurança, território, população*³²² explicita que são Bento entendia que os monges deviam ser obedientes: “Eles não vivem mais por seu livre-arbítrio, *ambulantes alieno iudicio et imperio*, caminhando sob o juízo e o *imperium* de outro, eles sempre desejam que alguém os comande”³²³.

No poder pastoral, a obediência é um fim em si mesma. Foucault afirma ainda: “A finalidade da obediência é mortificar sua vontade, é fazer que sua vontade como vontade própria morra, isto é, que não haja outra vontade senão a de não ter vontade”³²⁴. Portanto, a obediência submissa é anular a vontade própria, porque esta é vista pelo súdito como sendo ruim.

A tecnologia *omnes et singulatim* exerce-se pela obediência. O governo do todo realiza-se na ideia de que o conjunto dos súditos obedece para ser obediente, isto é, o coletivo deve ser dócil para que o pastor governe. E o governo do singular opera-se na noção de que cada súdito deve estar pronto para renunciar à própria vontade, perante qualquer um que lhe der ordens. O indivíduo obediente é uma vontade sem querer singular e, por isso, uma vontade disponível para obedecer ao querer de quem lhe governa. É um sujeito submisso³²⁵.

Por fim, o governo do todo e do singular está ligado à questão da verdade, atrelada ao ensino em geral e ao ensino de cada um, como também à verdade oculta confessada de um indivíduo para outro.

No que toca ao ensino, Ambrósio de Milão (337-397), em *De officiis ministrorum*, afirma que: “[...] assim, não podemos doravante esquivar o dever de ensinar, que a contragosto o encargo do sacerdócio nos impôs”³²⁶. Quer dizer, no comentário de Foucault: “[...] o encargo próprio do bispo é ensinar”³²⁷. Continua o

³²¹ BENTO, p. 446-447 apud FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 251.

³²² FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 249.

³²³ Ibid., p. 235.

³²⁴ Ibid., p. 235.

³²⁵ Ibid., p. 249.

³²⁶ AMBRÓSIO, p. 96 apud FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 251.

³²⁷ FOUCAULT, op.cit., p. 238.

autor que, em Ambrósio, trata-se de ensinar com o exemplo da própria vida, para que o ensino teórico ministrado pelo pastor não seja obscurecido.

Gregório Magno reafirma essa ideia no *Livro pastoral*, quando diz que:

Os pastores bebem uma água límpida quando vão à fonte jorrante da verdade bem entendida. Turvá-la com seus pés é estragar, vivendo o mal, os esforços do seu santo estudo. Sim, as ovelhas bebem uma água que pés revolveram quando, em vez de se apegar às palavras ouvidas, apenas imitam os maus exemplos oferecidos aos seus olhos³²⁸.

Para Foucault³²⁹, nesse trecho, o pastor governa o todo, na medida em que ensina em geral a boa doutrina e também dá, com a própria vida, o bom exemplo para o rebanho de fiéis.

Em Gregório, o pastor governa o singular, quando “[...] não ensina da mesma maneira todo o mundo, porque os espíritos dos ouvintes são como as cordas de uma cítara, são tensionados diferentemente e não se pode tocá-las da mesma maneira”³³⁰. São Gregório, no *Livro pastoral*, apresenta formas distintas de o pastor ensinar, conforme trate com pessoas casadas ou solteiras, ricas ou empobrecidas, doentes ou saudáveis, alegres ou entristecidas.

O governo pelo ensino atua como vigilância da conduta quotidiana das ovelhas³³¹. Gregório afirma sobre como o pastor deve agir: “Que ele evite, ao se elevar, ser desatento às misérias do próximo e, fazendo-se próximo das misérias do próximo, abandonar as altas aspirações”³³².

Foucault comenta que o pastor vigia e exerce um “[...] saber do comportamento das pessoas e da sua conduta”³³³. Nesse sentido, o governo do todo age pelo ensino que é uma condução do comportamento diário, total e constante das ovelhas. Senellart³³⁴ afirma que o papel de vigiar os outros era do bispo e

³²⁸ GREGÓRIO, p. 135 apud FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 251-252.

³²⁹ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

³³⁰ *Ibid.*, p. 228.

³³¹ *Ibid.*

³³² GREGÓRIO, p. 197 apud FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 252.

³³³ FOUCAULT, op. cit., p. 239.

³³⁴ SENELLART, Michel. **As artes de governar**: do *regimen* medieval ao conceito de governo. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 2006.

procede do verbo *episkopein*. “*Episkopos*: o que exerce sua vigilância sobre todos os homens, visando assegurar-lhes a saúde da alma”³³⁵.

Senellart sublinha que, no século VII, na Irlanda, o redator anônimo do *De duodecim abusivis saeculi* afirma: “[...] ‘*episcopus* é um nome grego que se traduz por *speculator* (aquele que observa, que vigia)”³³⁶. A tarefa de um bispo é observar a todos, especificamente, os pecados.

E, por último, o ensino do pastor está atrelado ao governo da consciência das ovelhas. De acordo com Foucault³³⁷, o pastor não ensina apenas a verdade, como também dirige a consciência.

No caso dos monges, a direção é obrigatória, pois todos deviam ter um diretor; é permanente, porque é sobre tudo que se vive até a morte; e é verbalização de si, já que, através do exame de consciência, o sujeito produz uma verdade interior e a confessa ao diretor, sob a forma do que é, do que sentiu, do que pensou e de como reagiu. Portanto, o governo do todo e de cada um realiza-se como constituição da individualização do sujeito.

4.4 A Crise do Poder Pastoral e seu Deslocamento para o Poder Político

A crise do pastorado cristão instala-se quando aparece uma recusa histórica à condução do poder pastoral, dando lugar à prática das *contracondutas*³³⁸. A palavra *contraconduta* é utilizada por Foucault para expressar o sentido da crise interna do pastorado, aberta na Idade Média.

Contraconduta é um neologismo foucaultiano que significa a “[...] luta contra os procedimentos postos em prática para conduzir os outros”³³⁹. Ainda defende que as *contracondutas* pretendiam “[...] definir para cada um a maneira de se conduzir”³⁴⁰. As *contracondutas* desqualificam parcial ou totalmente o poder pastoral na economia da salvação, da obediência e da verdade.

³³⁵ SENELLART, Michel. **As artes de governar**: do *regimen* medieval ao conceito de governo. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 2006. p. 102.

³³⁶ *Ibid.*, p. 103.

³³⁷ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

³³⁸ *Ibid.*

³³⁹ *Ibid.*, p. 266.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 247.

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 conduzir³⁴¹.

Foucault³⁴² declara que os tempos áureos do pastorado cristão concernem aos séculos X e XI, até o século XVI. A crise do pastorado cristão abre-se mediante cinco principais formas de contraconduta na Idade Média: o ascetismo, as comunidades, a mística, a Escritura e a crença escatológica.

O ascetismo, estranho à estrutura de poder do pastorado, foi reativado a partir dos séculos XI ou XII. A ascese estava presente em círculos religiosos ortodoxos, como os beneditinos e as beneditinas. O ascetismo também era praticado por grupos religiosos heterodoxos, como os taboritas e os valdenses. E, por fim, o ascetismo era vivido por grupos intermediários, como os flagelantes³⁴³.

A ascese primitiva dos anacoretas, em suas características, contrapõe-se ao pastorado cristão, desde a formação da ascese cenobítica no século IV. O ascetismo anacoreta caracteriza-se pelo *exercício de si sobre si*³⁴⁴, isto é, a ascese é *áskesis*, exercício pelo qual o indivíduo trava uma luta consigo mesmo, sem intervenção de outro. A autoridade de outro sobre o asceta é dispensável, já que o trabalho do asceta depende dele, da força de sua vontade.

A pesquisa foucaultiana³⁴⁵ ressalta que a ascese é, também, um caminho com grau de dificuldade crescente, pois o asceta parte do exercício fácil para o mais difícil. Cada exercício aumenta o sofrimento do asceta e o faz reconhecer seus próprios limites. O asceta busca a superação de seus limites, para tornar-se o guia de seu próprio ascetismo.

Conforme Foucault³⁴⁶, o ascetismo é, além disso, uma maneira de desafio interior e desafio exterior. Os anacoretas orientais desafiavam-se a superar a si próprios, enquanto desafiavam um ao outro. Quando um asceta sabia que outro

³⁴¹ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 257.

³⁴² Ibid.

³⁴³ Ibid.

³⁴⁴ Ibid.

³⁴⁵ Ibid.

³⁴⁶ Ibid.

tinha feito um exercício de extrema dificuldade, propunha-se a fazer outro exercício de dificuldade ainda maior³⁴⁷.

A ascese também almeja um estado de *apátheia*, de tranquilidade. O asceta pretende alcançar o domínio de si, do seu corpo, dos seus sofrimentos. Os sofrimentos infligidos sobre o corpo não causam sensações fortes, nem perturbação, nem paixões, no sujeito asceta. O ideal do asceta é vencer o corpo, a matéria, o mundo, o diabo e suas tentações, de modo que qualquer tentação lhe seja indiferente³⁴⁸.

Por fim, para Foucault³⁴⁹, o ascetismo medieval caracteriza-se também pela identificação do corpo do asceta com o corpo de Cristo, pois ser asceta é aceitar o sofrimento, como Jesus o fez. O jejum, o chicote imposto ao seu corpo, o ferro em sua carne, pretendem mortificar as paixões, para glorificar o corpo de Cristo. No fundo, o asceta queria fazer o seu corpo parecer-se com o corpo glorioso de Cristo³⁵⁰.

Por sua vez, o pastorado cristão, no século IV e depois em suas formas medievais, caracteriza-se pela obediência de um indivíduo a outro, ou de uma multidão de indivíduos a um grupo de autoridades religiosas. No poder pastoral, o indivíduo não renuncia ao mundo, como fizeram os ascetas, e sim à própria vontade. Não há identificação do indivíduo com o Cristo, ou acesso de estado de beatitude, não há perfeição alcançada por si próprio³⁵¹.

Essas características do ascetismo fazem emergir a tese de Foucault³⁵² que consiste em o ascetismo estar no nível do respeito à autoridade da lei e não da obediência a um indivíduo, como no pastorado. O asceta dispensa a obediência a outro indivíduo, à medida que segue prescrições e desafios lançados a si próprio.

³⁴⁷ Michel Foucault dá o exemplo: “jejuar durante um mês, jejuar durante um ano, jejuar durante sete anos, jejuar durante catorze anos”. FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 271-272.

³⁴⁸ Michel Foucault oferece o exemplo anedótico do abade João: “[...] que havia atingido tal ponto de ascetismo que podiam lhe enfiar o dedo no olho, e ele não se mexia.” Ibid., p. 272.

³⁴⁹ Ibid.

³⁵⁰ Michel Foucault cita o exemplo de Heirinch Suso (1295?-1366), dominicano, que relata: “[...] numa manhã de inverno, num frio glacial, ele se impôs o chicote, um chicote com ganchos de ferro que arrancavam pedaços do seu corpo, até o momento em que se pôs a chorar por seu próprio corpo como se fosse o corpo de Cristo.” Ibid., p. 272-273.

³⁵¹ Ibid.

³⁵² Ibid.

Outra forma de contraconduta ao pastorado, para Foucault³⁵³, são as comunidades de vida pobre, como os valdenses, os hussitas, taboritas e também o franciscanismo. O movimento franciscano manteve o princípio da resistência pela coerência de vida, mas com obediência ao papa. Contudo, os outros movimentos recusaram a autoridade do pastor e das justificativas teológicas da estrutura hierárquica sacramentalizada.

Algumas comunidades mais radicais apoiavam-se na acusação de que o governo da Igreja em Roma representa o Anticristo. Outras comunidades mais eruditas baseavam-se no debate doutrinário, o de que o pastor em pecado mortal perde sua autoridade sacramental sobre os fiéis: o poder de batizar, de dar absolvição dos pecados e de dar o corpo de Cristo pela eucaristia, o que culminou no anabatismo³⁵⁴.

Segundo pensa Foucault³⁵⁵, as comunidades questionavam a obediência, à medida que problematizavam a infidelidade dos pastores ao princípio da obediência, que é a lei. Pastores infiéis à lei induzem os fiéis à heresia da obediência. Logo, as comunidades buscavam romper com a estrutura hierárquica, regida pelo princípio da obediência³⁵⁶. A desobediência das comunidades hussitas atinge o sacramento do batismo – rejeitavam o batismo de crianças. A partir do século XI-XII, as comunidades de leigos recusam a confissão de seus pecados a clérigos³⁵⁷.

³⁵³ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

³⁵⁴ Ibid.

³⁵⁵ Ibid.

³⁵⁶ Michel Foucault concede o exemplo de autores da época, Wyclif e Jan Hus. Estes se opuseram à ideia de obediência. Wyclif “[...] estabelecia o princípio: ‘*Nullus dominus civilis, nullus episcopus dum est in peccato mortali*’, que significa: ‘Nenhum senhor civil, mas também nenhum bispo, nenhuma autoridade religiosa, *dum est in peccato mortali*, se estiver em estado de pecado mortal.’ Em outras palavras, o simples fato, para um pastor, de estar em pecado mortal suspende todo o poder que ele pode ter sobre os fiéis. E é esse princípio que é retomado por Jan Hus [...]. Ele tinha mandado escrever, gravar ou pintar nas paredes da igreja de Belém em Praga este princípio: ‘Às vezes é bom não obedecer aos prelados e aos superiores.’ Jan Hus falava até da ‘heresia da obediência’. A partir do momento em que você obedece a um pastor que, ele próprio, é infiel à lei, infiel ao princípio de obediência, nesse momento você também se torna herético. Heresia da obediência, diz Jan Hus.” Ibid., p. 275-276.

³⁵⁷ Michel Foucault dá um exemplo: “Por exemplo, nos relatos feitos pelos Amigos de Deus de Oberland, temos o célebre relato de uma mulher que havia se dirigido a um padre para lhe contar de que tentações era ela objeto, tentações carnis, e o padre lhe responde dizendo que, ora, essas tentações não eram nada de grave e que ela não tinha por que se preocupar, enfim, que eram naturais. E na noite que se segue, Deus, Cristo, aparece a ela e diz: por que você confiou seus segredos a um padre? Seus segredos, você deve guardar para si mesma.” Ibid., p. 276-277.

Foucault³⁵⁸ sublinha que a desobediência das comunidades ao pastorado é a recusa de uma eclesiologia do *dimorfismo clérigos-leigos*³⁵⁹. O pilar desse dimorfismo é o sacramento da ordem, pois é este que confere a um indivíduo os poderes de clérigo sobre os leigos. Porém, os taboritas sugeriam que a designação do pastor pudesse ser por eleição e provisória, e não por sacramento. Diante dessa separação hierárquica, os taboritas defendiam o princípio da igualdade entre os membros da comunidade religiosa.

Na visão foucaultiana³⁶⁰, a terceira forma de contraconduta é a mística. A primeira característica da mística é que “[...] a alma vê a si mesma em Deus, e vê Deus em si mesma”³⁶¹. Para Foucault³⁶², a alma tem um contato direto consigo mesma e com Deus. No pastorado, não havia diálogo com Deus que não fosse controlado pelo pastor, através da direção da consciência. A mística escapa do exame do pastorado, pois já não é outro indivíduo que a vê por meio de confissões.

A segunda característica da mística é a “[...] revelação imediata de Deus à alma”³⁶³. Essa revelação é feita por dois mecanismos. O primeiro é a “[...] inspiração sensível e imediata”³⁶⁴ que faz a alma reconhecer a presença de Deus. O segundo é a “[...] comunicação pelo silêncio”³⁶⁵. Nesse sentido, a mística escapa do ensino e da produção de verdades dogmáticas no indivíduo pelo pastorado cristão.

A terceira característica da mística é o princípio de progresso, isto é, a mística desenvolve-se por meio de “[...] experiências absolutamente ambíguas”³⁶⁶, por um contínuo jogo de alternâncias: “[...] a noite/o dia, a sombra/a luz, a perda/o reencontro, a ausência/a presença”³⁶⁷. Na mística, aquilo que é escuridão tem a forma de iluminação, o que é ignorância tem forma de um saber, e o que é saber tem a forma de ignorância³⁶⁸.

³⁵⁸ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

³⁵⁹ Ibid.

³⁶⁰ Ibid.

³⁶¹ Ibid., p. 280.

³⁶² Ibid.

³⁶³ Ibid., p. 280.

³⁶⁴ Ibid., p. 281.

³⁶⁵ Ibid., p. 281.

³⁶⁶ Ibid., p. 280.

³⁶⁷ Ibid., p. 280.

³⁶⁸ Ibid.

A análise foucaultiana³⁶⁹ sugere que a mística escapa do ensino da verdade dogmática do pastorado cristão. No pastorado, o progresso pessoal é reduzido à passagem da ignorância ao conhecimento de uma doutrina.

Outra maneira de contraconduta é a Escritura³⁷⁰. O retorno à Escritura põe em questão “[...] a presença, o ensino, a intervenção, a palavra do pastor”³⁷¹. O pastor tinha primazia sobre a Escritura, era ele quem tinha a autoridade para interpretá-la, ensiná-la.

Foucault³⁷² ressalta que a Escritura era relegada a segundo plano. Nos movimentos de contraconduta, a Escritura fala por si mesma, não precisa de mediador pastoral. Se um pastor intervier é para esclarecê-la melhor para o fiel e colocá-lo em uma relação mais profunda com o texto. Logo, o acesso do fiel à Palavra de Deus era direto e não mediado pela autoridade de um clérigo.

A última contraconduta é a crença escatológica. A escatologia questiona a condução do pastor temporal, pois, na crença escatológica, os tempos se consumarão com o retorno de Deus, o pastor eterno. Deus é o verdadeiro pastor, porque reunirá o rebanho, logo, os pastores históricos, temporais, são dispensáveis. É a Deus que cabe guiar o rebanho³⁷³.

Nesse sentido, as contracondutas religiosas comprovam que o pastorado cristão é uma forma de controlar os outros, mas que também, desde a sua formação, encontra resistências ao controle que exerce sobre as condutas.

Além disso, a crise do pastorado cristão pode induzir à conclusão de que o poder pastoral terminou com as contracondutas religiosas na Idade Média. A crise também induz a pensar que a pastoral das almas, simplesmente, migrou do governo religioso para o governo político. A hipótese de Foucault³⁷⁴ é que no século XVI houve uma intensificação do pastorado religioso e um desenvolvimento da condução das condutas em âmbito privado e público.

Para Foucault³⁷⁵, a intensificação do pastorado religioso inscreve-se no contexto geral de transformação, encabeçado pelas contracondutas. A intensificação

³⁶⁹ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

³⁷⁰ Ibid.

³⁷¹ Ibid., p. 282.

³⁷² Ibid.

³⁷³ Ibid.

³⁷⁴ Ibid.

³⁷⁵ Ibid.

do pastorado vincula-se às revoltas de conduta no século XVI e à reorganização da pastoral religiosa.

Na modernidade, as contracondutas religiosas aparecem como maneira de 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”³⁷⁶.

Segundo Foucault³⁷⁷, entre as revoltas religiosas no período moderno, havia o movimento das mulheres profetisas, como Madame Acarie, no século XVI. Havia também círculos populares de direção de consciência, no século XVII, e o movimento metodista, no século XVIII. Mas a maior contraconduta em relação ao pastorado foi a Reforma Protestante, de Martinho Lutero.

Tanto a Reforma quanto a Contrarreforma intensificaram o pastorado religioso em suas formas espiritual e material. No âmbito espiritual, a intervenção do poder pastoral aumentou as condutas de devoção, os controles espirituais e a relação entre fiéis e guias. No âmbito material, o pastorado interveio na vida cotidiana dos indivíduos, controlando a vida material, a higiene, a educação das crianças³⁷⁸.

Foucault³⁷⁹ afirma que, no século XVI, o pastorado não desaparece, mas há uma intensificação do pastorado em suas formas espirituais, pois a pastoral cristã reorganiza-se devido à Reforma Protestante e à Contrarreforma Católica. O pastorado intensifica suas intervenções na relação entre os indivíduos e seus guias.

Nos séculos XVI e XVII desenvolve-se um governo de condutas que extrapola o âmbito eclesiástico, porque já não é exclusivo da autoridade eclesiástica. O poder de guiar condutas abrange os âmbitos privado e público (político)³⁸⁰.

Na esfera privada, o governo de condutas desenvolve-se na célula familiar e na vida individual. Por um lado, a família pergunta-se: “como conduzir os próprios filhos e a própria família?”³⁸¹. Com o retorno do estoicismo, o indivíduo interroga-se: “como conduzir a si mesmo?”³⁸².

No período helenístico, a função da filosofia era responder à pergunta de como conduzir a si mesmo. Na Idade Média, essa função desaparece. Na

³⁷⁶ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 247.

³⁷⁷ Ibid.

³⁷⁸ Ibid.

³⁷⁹ Ibid.

³⁸⁰ Ibid.

³⁸¹ Ibid., p. 308.

³⁸² Ibid., p. 308.

modernidade, a filosofia reaparece, sob a forma estoica, como resposta à pergunta de como conduzir a si próprio.

Na esfera pública, a condução das almas emerge como programa político, porque é uma questão que se apresenta ao exercício do poder soberano. Colocava-se a questão de como o soberano podia conduzir as almas dos súditos. Outro aspecto é o caso da pedagogia, que se perguntava como conduzir as crianças.

Portanto, para Foucault³⁸³, a crise da pastoral não produziu ruptura com o pastorado na modernidade. Não ocorreu uma rejeição generalizada de toda conduta, mas houve uma busca multiplicada para ser conduzido da forma como convém e aonde convém. Foucault afirma que o século XVI é *a era dos governos*³⁸⁴, já que a intensificação do pastorado deu-se com a existência de diferentes maneiras de condução.

Essa proliferação do pastorado repercutiu na esfera política, de modo que não houve ruptura, e sim deslocamento. O deslocamento supõe a correlação de forças entre esferas distintas de condução. Na Europa moderna, diz Foucault³⁸⁵ que a relação entre religião e política não passa pelo jogo entre Igreja e Estado, e sim entre o pastorado e o governo. O ponto central é como o governo político aprende do pastorado a governar pessoas³⁸⁶.

Na análise foucaultiana³⁸⁷, desde o fim do século XVII e começo do XVIII, as funções pastorais foram apropriadas pelo governo político. E as resistências de conduta vão se produzir do lado das instituições políticas, não mais religiosas.

Foucault³⁸⁸ dá exemplos, como as lutas sociais que prolongaram as contracondutas religiosas (a guerra dos camponeses) e a desarticulação entre o Império e a Igreja. Além dessas, os soldados desertores, que resistiam à prática da guerra, nos séculos XVII-XVIII, ou seja, à conduta de soldado que defende a pátria empunhando armas. Ainda, as sociedades secretas, no século XVIII, como a franco-maçonaria: “Elas têm, como vocês sabem, seus dogmas, seus ritos, sua hierarquia, suas posturas, cerimônias, sua forma de comunidade”³⁸⁹.

³⁸³ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

³⁸⁴ Ibid.

³⁸⁵ Ibid.

³⁸⁶ Ibid.

³⁸⁷ Ibid.

³⁸⁸ Ibid.

³⁸⁹ Ibid., p. 262.

Outros exemplos são os partidos políticos em conflito nos séculos XIX e XX, aqueles que são escada para políticos ascenderem ao poder³⁹⁰. O partido comunista, que antes era clandestino e depois se tornou um pastorado, com regras, com obediência aos líderes, e que prometia uma nova sociedade, porém reproduzia a sociedade que combatia³⁹¹.

Na concepção de Foucault³⁹², o cenário das contracondutas e a intensificação do pastorado, entre os séculos XV, XVI e XVII, propiciaram a passagem, no pensamento político moderno, do poder pastoral para o governo político.

Para explicar essa passagem do pastorado cristão ao governo político das almas, da *ratio pastoralis* para a *ratio gubernatoria*³⁹³, Foucault recorre ao conceito de governo da Escolástica, do qual Tomás de Aquino é o principal herdeiro. O pensamento tomásico é uma continuidade sofisticada do governo pastoral das almas, com o qual vão romper autores do pensamento moderno, como Botero. Este, por sua vez, é o iniciador da concepção política de governo dos outros pela economia³⁹⁴.

De acordo com Senellart³⁹⁵, o problema político que Tomás buscava resolver, no século XIII, não eram os conflitos entre os Estados recém-saídos do feudalismo, mas o embate de jurisdição entre as monarquias e o império. Por isso, Tomás defendia a *reinvidicação autárquica*³⁹⁶ do Estado, ou liberdade estatal.

³⁹⁰ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

³⁹¹ Michel Foucault declara: “Os que não são nada mais que degraus para o exercício do poder ou o acesso a funções e a responsabilidades, e os partidos políticos, ou antes, um partido político que, no entanto, deixou faz tempo de ser clandestino, mas que continua a levar a aura de um velho projeto que ele evidentemente abandonou, mas a que seu destino e seu nome permanecem ligados, que é o projeto, em última análise, de fazer nascer uma nova ordem social, de suscitar um novo homem. E, por conseguinte, ele tem necessariamente de funcionar, até certo ponto, como uma contra-sociedade, uma outra sociedade, mesmo que não faça mais que reproduzir a que existe; e, por conseguinte, ele se apresenta, ele funciona internamente como uma espécie de outro pastorado, de outra governamentalidade, com seus líderes, suas regras, sua moral, seus princípios de obediência, e, nessa medida, ele detém, como vocês sabem, uma enorme força para se apresentar ao mesmo tempo como uma outra sociedade, uma outra forma de conduta, e para canalizar as revoltas de conduta, para tomar o lugar delas e dirigi-las.” Ibid., p. 263.

³⁹² Ibid.

³⁹³ Ibid.

³⁹⁴ Embora seja importante fazer referência, esta ideia de governo dos outros pela economia não é objeto desta pesquisa, pois Michel Foucault a desenvolveu longamente nos Cursos *Segurança, território, população* e em *Nascimento da Biopolítica*.

³⁹⁵ SENELLART, Michel. **As artes de governar**: do *regimen* medieval ao conceito de governo. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 2006.

³⁹⁶ Ibid.

Para Senellart³⁹⁷, é com Tomás que o Estado emerge no seio do Cristianismo, como corpo político que atualiza uma finalidade, sendo o conhecimento das condições de existência do Estado a arte de governar o reino. Isto é, a prática política não é mais um poder régio submetido à função de disciplinar os corpos.

Em *De regno* (1267), Tomás afirma: “[...] o rei é aquele que governa a multidão de uma cidade ou de uma província, e o faz tendo em vista o bem comum”³⁹⁸. A partir desse trecho, Tomás concebe o rei como “[...] aquele que governa o povo”³⁹⁹. Ser soberano é governar o povo para o bem comum. Em concordância com Foucault, Senellart define que, em Tomás, governar “[...] é reger uma multidão”⁴⁰⁰. Governar é conduzir homens e não administrar coisas, como será, a partir do século XVI⁴⁰¹.

Foucault⁴⁰² enfatiza que Tomás concebe o governo do soberano a partir de algumas analogias. E por analogias Foucault entende que: “O soberano, na medida em que governa, não faz nada mais do que reproduzir certo modelo, [que] é simplesmente o governo de Deus na terra”⁴⁰³.

A primeira analogia tomásica consiste em o governante do Estado ou da cidade imitar o governo de Deus. Quer dizer, se Deus criou a natureza e a governa sem cessar, a arte do rei é imitar a natureza, ou governar o povo como Deus a governa⁴⁰⁴.

Tomás defende que “[...] o rei deve comportar-se como pastor. Tal é o papel do pastor, agente do bem comum: conservar a unidade da paz”⁴⁰⁵. O pastor, além de garantir a alimentação do rebanho, deve assegurar que a multidão esteja unida. Para isso, ele mostra que o caminho é a paz.

³⁹⁷ SENELLART, Michel. **As artes de governar**: do *regimen* medieval ao conceito de governo. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 2006.

³⁹⁸ AQUINO, Tomás de, p. 34 apud FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 334.

³⁹⁹ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 311.

⁴⁰⁰ SENELLART, op. cit., p. 180.

⁴⁰¹ Ibid.

⁴⁰² FOUCAULT, op. cit.

⁴⁰³ Ibid., p. 312.

⁴⁰⁴ Ibid.

⁴⁰⁵ SENELLART, op. cit., p. 178.

Senellart⁴⁰⁶ explica que Tomás recorre à ideia de Aristóteles de que ser um animal social e político está na natureza do homem. A fala é o instrumento principal do soberano para estabelecer uma relação de governo que assegure o bem comum da multidão. O governo pastoral é “[...] a capacidade de conduzir, pela fala, um grupo contado de indivíduos rumo a um objetivo necessário”⁴⁰⁷.

Foucault⁴⁰⁸ declara que a segunda analogia de Tomás equivale ao rei exercer a mesma função de um organismo vivo. Isto é, qualquer ser vivo tem uma força vital que organiza, regula, os seus membros físicos, seus órgãos, em vista de um bem comum. Na concepção política de Tomás, o rei é essa força que se ocupa em dirigir, governar, todos os membros do reino.

Senellart⁴⁰⁹ postula que é com Tomás de Aquino, no *De regno*⁴¹⁰, que ocorre uma virada no pensamento político da Igreja, pois a definição do ofício régio sofre uma mudança. Tomás substitui o agostinismo político – a disciplina da carne – pelo governo diretivo dos príncipes: “Passagem de um mundo oprimido pela catástrofe da queda a um mundo ordenado em uma hierarquia de fins”⁴¹¹.

Senellart⁴¹² acrescenta que Tomás opõe-se a Isidoro de Sevilha, que concebia o ato de reger (*regere*) como retidão do agir (*recte agere*) ou bem conduzir-se por parte do príncipe. Para Tomás, reger é o rei “conduzir alguma coisa”⁴¹³. Resta saber qual é a natureza dessa coisa a ser regida, que é o Estado.

A terceira analogia, segundo Foucault⁴¹⁴, corresponde ao rei contribuir com a realização da felicidade dos homens, que é a finalidade última querida por Deus. Ou seja, se Deus quer a salvação dos indivíduos, o papel do governante político é proporcionar o bem comum de todos.

⁴⁰⁶ SENELLART, Michel. **As artes de governar**: do *regimen* medieval ao conceito de governo. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 2006.

⁴⁰⁷ Ibid., p. 179.

⁴⁰⁸ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

⁴⁰⁹ SENELLART, op. cit.

⁴¹⁰ Michel Senellart afirma que esse texto foi terminado no início do século XIV sob o título *De regimine principum* pelo discípulo de Tomás de Aquino, o autor Ptolemeu de Lucques. De qualquer forma, o *De regno* foi um texto reconstruído e, por isso, é difícil dizer o que é propriamente ideia de Tomás de Aquino e o que é interpretação de seu discípulo. Ibid.

⁴¹¹ Ibid., p. 174.

⁴¹² Ibid.

⁴¹³ Ibid., p. 175.

⁴¹⁴ FOUCAULT, op. cit.

Para Senellart, Tomás defende que o Estado “[...] resulta de uma necessidade natural, *naturalis necessitas*” (grifo do autor)⁴¹⁵, à qual equivale atualizar um fim. “Ele quer estabelecer: a) que toda a multidão, para realizar seu fim comum, tem necessidade de um princípio diretor (*aliquod regitivum*), que o dirigente deve agir como pastor e não como tirano. A segunda proposição decorre da primeira” (grifo do autor)⁴¹⁶.

Foucault⁴¹⁷ acredita que é esse *continuum* que foi quebrado no século XVI, pois “[...] o que caracteriza o pensamento político no fim do século XVI e no início do século XVII é justamente a busca e a definição de uma forma de governo que seja específica relativamente ao exercício da soberania”⁴¹⁸.

Na visão de Foucault⁴¹⁹, a ciência moderna também contribuiu, a fim de que houvesse uma ruptura com a concepção escolástica de governo. Para autores como Copérnico, Kepler, Galileu, John Ray, Port-Royal:

Deus rege o mundo somente por leis gerais, leis imutáveis, leis universais, leis simples e inteligíveis, que eram acessíveis seja na forma da medida e da análise matemática, seja na forma da análise classificatória, no caso da história natural, e da análise lógica, no caso da gramática geral. Deus rege o mundo somente por leis gerais, imutáveis, universais, simples e inteligíveis, quer dizer o quê? Quer dizer que Deus não o governa***. Não o governa no modo pastoral. Ele reina soberanamente sobre o mundo através dos princípios⁴²⁰.

Portanto, o poder pastoral só pode governar pastoralmente o mundo, através de sua racionalidade, pautada na salvação dos humanos neste mundo, na obediência submissa, na verdade ensinada e na verdade confessada. A episteme clássica rompe com esse governo pastoral do mundo, entre os idos de 1580 e 1650.

Nesse período, a questão sobre o governo é posta em outros termos, não mais pensada a partir do modelo da soberania de Deus sobre a natureza, do governo da alma sobre o corpo, nem da condução do pastor sobre as ovelhas, ou da gestão do pai de família sobre seus filhos⁴²¹.

⁴¹⁵ SENELLART, Michel. **As artes de governar**: do *regimen* medieval ao conceito de governo. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 2006. p. 176.

⁴¹⁶ Ibid., p. 176.

⁴¹⁷ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

⁴¹⁸ Ibid., p. 314.

⁴¹⁹ Ibid.

⁴²⁰ Ibid., p. 314.

⁴²¹ Ibid.

De acordo com Foucault⁴²², o governo passa a ser pensado em sua especificidade, como a “[...] governamentalização da *res publica*”⁴²³. Autores contrários à tradição do pensamento político de Maquiavel vão definir a arte de governar o Estado, desde o século XVI. E essa arte de governar será, inicialmente, definida como *ratio status*⁴²⁴, razão de Estado, ou mesmo o Estado que busca definir seus cálculos de governo, tema que Foucault desenvolverá longamente.

Nesse sentido, esses deslocamentos do método genealógico levam Foucault a desembocar sua análise da genealogia do poder pastoral na análise sobre a racionalidade capitalista. Assim como partiu do problema de como o poder pastoral constitui o sujeito do Ocidente, Foucault também interroga como a racionalidade capitalista constitui o sujeito ocidental por meio da tecnologia *omnes et singulatim*.

Essas tecnologias foram incorporadas nas modernas técnicas das artes de governo político e econômico: na polícia, no liberalismo e no neoliberalismo. A polícia é a técnica de gestão da vida humana que incorporou a técnica pastoral de governo do todo e do singular. O poder pastoral prosseguiu no âmbito político e econômico, à medida que o Estado passou a governar a população e cada indivíduo da sociedade⁴²⁵.

O conceito de população surge da sagacidade do Estado moderno. A gestão política percebeu que a relação dos grupos humanos com o meio interfere na aquisição de riquezas do Estado, que quer tornar-se forte.

Para administrar essa relação a favor do Estado, a gestão estatal adota uma política intervencionista. Para Foucault⁴²⁶, trata-se de gerir os riscos das condições da vida biológica dos sujeitos – a mortalidade, a natalidade, a sexualidade, a saúde, a doença –, em vista de um bem-estar social que gere maior riqueza para o Estado.

Nesse sentido, o Estado de polícia vai incentivar campanhas de saúde para diminuir a mortalidade e para incentivar a natalidade. Nesse aspecto, a medicina tem uma função fundamental, que é de estabelecer normas de comportamento para os indivíduos, no âmbito da sexualidade e da saúde biológica.

O Estado de polícia é intervencionista, porque vai administrar a vida biológica de todos, segundo o critério utilitarista. Trata-se de gerar um bem-estar social, mas

⁴²² FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

⁴²³ Ibid., p. 317.

⁴²⁴ Ibid.

⁴²⁵ Ibid.

⁴²⁶ Ibid.

com o objetivo de instrumentalizar a população, em vista de maior produção de riquezas para o Estado. Isto é, tornar a população uma força de produção. O princípio é que, quanto maior for a população, maior será a força de trabalho para produzir riqueza em larga escala.

No curso *Naissance de la Biopolitique* (1979), a técnica *omnes et singulatim* está implícita na tese de Foucault⁴²⁷ de que o liberalismo surge para frear o intervencionismo do Estado na forma de governar os outros pela economia política. A liberdade individual é a bandeira que aparentemente se levanta contra o controle do Estado sobre a sociedade. O Estado não pode intervir na forma de a sociedade produzir riqueza, e sim garantir que os indivíduos o façam por espontânea vontade.

Para Foucault⁴²⁸, no liberalismo do século XVIII, o modelo e o princípio do mercado eram a troca e a liberdade de mercado, isto é, a não-intervenção do Estado na produção de riqueza. Era pedido do Estado apenas a supervisão do bom funcionamento do mercado e verificar se a liberdade dos que trocam era respeitada.

Por outro lado, na visão foucaultiana⁴²⁹, no liberalismo do século XIX, o princípio do mercado é a concorrência, isto é, não é a “[...] equivalência, mas a desigualdade”⁴³⁰. Para Foucault⁴³¹, a concorrência assegura a racionalidade econômica por meio da formação de preços. Estes instituem o princípio de não haver monopólios por parte do Estado, para não alterar a concorrência no mercado.

A tese foucaultiana⁴³² é que o liberalismo não aposta no bem-estar social de todos, para produzir riqueza, mas sim no interesse próprio, como motor de sucesso dos grandes empreendimentos econômicos. Essa ideia advém da tese do empirista John Locke, de que o interesse individual é inerente à natureza humana. A sociedade se move a partir do interesse próprio e, por isso, o bem-estar de todos é resultado da soma dos interesses individuais.

Nesse sentido, se alguém está bem de vida, é porque soube investir no interesse próprio, isto é, soube fazer de seus interesses um bom negócio. Se alguém vai mal, é porque não soube gerenciar os interesses, o salário que ganha;

⁴²⁷ FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**: Curso dado no Collège de France (1978-1979). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

⁴²⁸ Ibid.

⁴²⁹ Ibid.

⁴³⁰ Ibid., p. 161.

⁴³¹ Ibid.

⁴³² Ibid.

não soube se proteger dos riscos sociais; tampouco soube aproveitar a concorrência no mercado de trabalho para ampliar o investimento no interesse próprio.

Segundo o autor francês⁴³³, os neoliberais rompem com essa tradição liberal. Não se pode tirar o *laissez-faire*⁴³⁴ nem da troca, tampouco da concorrência. Para os neoliberais, a concorrência não é um jogo natural de interesses entre indivíduos e comportamentos, mas é o resultado de um esforço de governo. É um princípio formulado numa racionalidade de política econômica, para ser respeitado.

Em Foucault⁴³⁵, a evolução do capitalismo liberal para o capitalismo neoliberal ocorre, a partir de uma mudança no princípio econômico e político. Trata-se do deslocamento da economia de mercado, sem *laissez-faire*, sem dirigismo, para a concorrência. Essa concorrência se baseia na vigilância, na *intervenção permanente*⁴³⁶ de governo, ou seja, na gestão continuada dos outros.

Portanto, no neoliberalismo, especificamente o alemão, não se deixa o mercado livre, nem permite-se ao Estado intervir quando for necessário. O governo é uma economia de mercado. Diz Foucault: “É necessário governar para o mercado, em vez de governar por causa do mercado”⁴³⁷.

Assim, desenha-se um novo estilo de governar. O principal elemento do estilo de governar neoliberal, alemão, é a política social, regulada pelo princípio da desigualdade, isto é, não há transferência de renda de uns para outros. O instrumento dessa política social da desigualdade é a privatização. A sociedade não protege os indivíduos dos riscos, como doenças, acidentes e danos materiais. A economia apenas vai oferecer instrumentos para que cada indivíduo se proteja dos riscos. O indivíduo é responsável por criar seu seguro individual⁴³⁸.

Ainda no curso *Naissance de la biopolitique* (1979), está claro que o modelo de subjetivação do capitalismo contemporâneo, herança do neoliberalismo norte-americano, é o *empresário de si mesmo*⁴³⁹. A técnica do governo do todo e do singular produz uma forma de relação do sujeito consigo mesmo, uma subjetivação, baseada no empresariamento do indivíduo.

⁴³³ FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**: Curso dado no Collège de France (1978-1979). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

⁴³⁴ Ibid.

⁴³⁵ Ibid.

⁴³⁶ Ibid.

⁴³⁷ Ibid., p. 165.

⁴³⁸ Ibid.

⁴³⁹ Ibid.

Segundo pensa Foucault⁴⁴⁰, o empresário de si mesmo explica o princípio de decifração da economia neoliberal, especificamente, a norte-americana, que é feita de *unidades-empresas*⁴⁴¹. Trata-se de indivíduos que eles próprios são o seu capital, produtores e fonte de renda para si mesmos. O empresário de si mesmo é o indivíduo que produz sua própria satisfação, através do mérito próprio.

O empresário de si mesmo são os indivíduos que investem, por conta própria, na aquisição de competências. A política baseada no modelo neoliberal da empresa, conforme Marilena Chauí⁴⁴², incorre na privatização de direitos. Ou seja, a educação, a saúde, a cultura, a segurança, o trabalho, deixam de ser direitos básicos para ser capital humano, ou seja, competências adquiridas por mérito próprio.

Para Chauí⁴⁴³, a ideologia da competência repercute no mundo do trabalho, em que o empregado já não é um trabalhador e sim um pequeno empresário que presta serviço ao empregador. O empregado é um prestador de serviço, um colaborador da empresa. Quando se apresenta ao empregador, o empregado já tem plano de saúde, MBA, seguro de vida. O empregador contrata esse indivíduo-empresa, pois o custo de vida desse indivíduo é mínimo ou zero para a empresa, e oferece a possibilidade de mais lucro, com o máximo de eficiência produtiva.

A racionalidade neoliberal gerencia uma sociedade em que os indivíduos adotam uma forma de vida cada vez mais flexível à gestão das corporações. Uma das teses dos intérpretes de Foucault é que o capitalismo neoliberal produz subjetividades flexíveis. Maurizio Lazzarato⁴⁴⁴, por exemplo, defende a ideia de que o capitalismo produz mundos. Lazzarato inverte a ideia de Marx: “[...] o capitalismo não é um modo de produção, mas uma produção de mundos. O capitalismo é uma afetação”⁴⁴⁵. O consumidor atual é aquele que pertence e adere a um mundo.

Conforme Lazzarato⁴⁴⁶, existe uma distinção entre a empresa e a fábrica. A fábrica tem a função de produzir objetos materiais. A empresa produz mundo que deve ser inserido na subjetividade dos trabalhadores e consumidores. Não é pela

⁴⁴⁰ FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**: Curso dado no Collège de France (1978-1979). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

⁴⁴¹ Ibid.

⁴⁴² CHAUI, Marilena. Democracia: criação de direitos. **Síntese**: revista de filosofia, Belo Horizonte, v. 45, n. 143, set./dez. 2018. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/4094/4080>. Acesso em: 14 nov. 2018.

⁴⁴³ Ibid.

⁴⁴⁴ LAZZARATO, Maurizio. **As revoluções do capitalismo**. Tradução de Leonora Corsini. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

⁴⁴⁵ Ibid. p. 100.

⁴⁴⁶ Ibid.

disciplina que se insere mundos nas subjetividades. É pela criação e pela realização do sensível: dos desejos, das crenças e das inteligências.

Lazzarato afirma: “As sociedades de controle caracterizam-se pela multiplicação da oferta de ‘mundos’ (de consumo, de informação, de trabalho, de lazer)”⁴⁴⁷. Assim, o controle consiste em produzir mundos normalizados, instituídos e concebidos por outros e efetua-los.

Nesse contexto, a liberdade é um problema, pois é exercida apenas para escolher dentre os mundos possíveis. O capitalismo cria a sociedade de controle. Nas empresas, controlar é, segundo Lazzarato, “[...] prestar atenção aos acontecimentos”⁴⁴⁸. É saber lidar com acontecimentos imprevisíveis produzidos pelo mercado e pela clientela.

A concorrência entre as empresas busca captar uma clientela. Segundo Lazzarato, o mercado é “[...] a constituição/captação da clientela. Dois elementos são essenciais nessa estratégia: a fidelização da clientela e a capacidade de renovar a oferta através da inovação”⁴⁴⁹. Isso significa capturar a atenção, a memória, o cérebro dos clientes.

Por outro lado, Lazzarato⁴⁵⁰ tem defendido que o capitalismo passa por uma crise na produção da subjetividade. O modelo de sujeito empresário de si mesmo, de capital humano gera crise, porque trata-se de gerenciar desemprego, pobreza, salários e rendas em declínio. O capitalismo abandona a retórica de sociedade do conhecimento.

A crise financeira do mundo empresarial trouxe para o centro “[...] a dívida e suas modalidades de sujeição”⁴⁵¹. A crise financeira do capitalismo é justamente o fracasso das promessas de riqueza para todos, por meio do trabalho duro, do crédito e das finanças. O homem endividado e a dívida ocupam o centro da preocupação capitalista. O que deve ser protegido são os credores e os proprietários de “[...] valores mobiliários”⁴⁵².

Dessa forma, o Estado de polícia, o liberalismo e o neoliberalismo são técnicas da racionalidade capitalista, da economia política, que é o governo dos

⁴⁴⁷ LAZZARATO, Maurizio. **As revoluções do capitalismo**. Tradução de Leonora Corsini. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. p. 101.

⁴⁴⁸ Ibid., p. 109.

⁴⁴⁹ Ibid., p. 110.

⁴⁵⁰ Ibid.

⁴⁵¹ Id. **Signos, máquinas, subjetividades**. Tradução de Paulo Domenech Oneto. São Paulo: edições SESC, 2014. p. 15.

⁴⁵² Ibid., p. 15.

outros pela economia. A implicação política dessa racionalidade é o uso instrumental da noção de povo – sujeito político de direitos – e da noção de população – objeto político e econômico de governo.

Isso significa que, por um lado, para manter o interesse próprio do indivíduo empreendedor e das corporações, é conveniente defender o discurso liberal de povo, a fim de garantir a liberdade de empresariamento de si mesmo e do mercado. Por outro lado, para manter a rentabilidade econômica dos empreendimentos individuais e corporativos de mercado, então, vigora a dupla técnica de governo das condutas – *omnes et singulatim*. Trata-se de governar a vontade individual pela gestão corporativa dos interesses privados.

Portanto, se a vontade do sujeito sofre o impacto da gestão neoliberal das empresas, o indivíduo é capturado pela racionalidade capitalista. E, assim, o sujeito torna-se um cooperador da gestão empresarial das corporações, centrada na gestão e na produção das necessidades individuais. Torna-se uma subjetividade flexível, haja vista que a vontade individual é governada pela vontade corporativa.

O controle empresarial das condutas ocorre, também, pela publicidade. O *marketing* estimula o campo do desejo e monitora o surgimento de afetos a serem satisfeitos, e denomina a realização disso como a principal necessidade do indivíduo. Outrora, era o pastorado cristão que prometia a salvação do indivíduo e do grupo no outro mundo. No regime capitalista, o mundo publicitário detém a promessa de realização do indivíduo, de cuidar do bem-estar individual, através da satisfação de desejos e afetos produzidos e monitorados.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora apresentamos uma análise detalhada sobre o poder pastoral em diferentes períodos da história filosófica do conceito de governo dos outros, não gostaríamos de dar nenhuma palavra definitiva na síntese final desta pesquisa. Queremos ressaltar alguns aspectos mais relevantes de cada tema examinado e algumas ideias passíveis de revisão crítica por parte de leitores competentes na temática.

Na análise do pastorado oriental, vimos que o poder pastoral pode ser delineado, como arte de governar a vida dos outros, através do cuidado das necessidades. É um poder paradoxal, pois prevê benefícios para todos e para cada um, ao mesmo tempo que os conduz para uma finalidade de governo.

O cuidado pode ser controle, quando se defende que as necessidades dos empobrecidos sejam naturalizadas, incentivadas, não transpostas. A lógica do controle pode prevalecer sobre os sujeitos atendidos no assistencialismo religioso e na política pública de emergência. O problema é que a necessidade é instrumentalizada para roubar do outro a sua capacidade de autogestão, de emancipação, de decidir por si próprio o que é bom para si mesmo.

Nesse caso, o princípio que é ferido é a autonomia do sujeito ajudado, e a prática que se sobressai é a soberania sobre o outro, isto é, de imposição da ajuda que expressa senhorio sobre o outro. Alguém que exerce o poder de cuidar e não respeita a autonomia da outra pessoa, como sujeito político de direitos, claramente, exerce controle.

Quando alguém ou uma instituição se coloca acima da pessoa e de indivíduos que recebem ajuda, decide como precisam ser ajudados, quando a ajuda chega e em que consiste. Isso implica considerar o outro apenas como sujeito de necessidades, e, por isso, um sujeito apolítico, que não tem vontade política, incapaz de decidir por si mesmo a ajuda que recebe.

Cuidar é um método que, em si, não é ruim, desde que exista para amparar os outros em suas necessidades e para respeitar a capacidade de autogestão das pessoas. Cuidar eticamente não é uma ação que parte da mentalidade de que o outro necessitado de ajuda é só um paciente incapaz de saber do que precisa e de decidir o que necessita. Mas, uma ação que parte da prática que considera o outro como agente, capaz de decisão, de definir a ajuda necessária e sua durabilidade.

O poder de cuidar é benéfico, mas exige repensar a categoria ética de necessidade. Necessidade não é redutível à assistência de emergências físicas e biológicas. Necessidade é um conceito filosoficamente mais amplo que abrange processos político, social, religioso da vida humana. O poder do cuidado é tanto mais ético e político, quanto menos coopera com a assistência de emergências para o sujeito político de necessidades, e tanto mais coopera com a construção de processos de emancipação do sujeito político de direitos.

Além disso, na análise sobre o Cristianismo primitivo, ressalta-se que a função do poder pastoral foi governar a relação moral do sujeito consigo mesmo. Para isso, o poder pastoral governou a adesão das pessoas ao próprio fim de governo, a salvação da alma. Criou a técnica da objetivação formal do sujeito que se desenvolve com a confissão de si.

A técnica de objetivação do sujeito ligou-o a uma verdade que lhe foi atribuída, a de ser pecador, que resulta em uma demarcação metafísica da subjetividade cristã. Essa delimitação identitária justificou a conversão do sujeito. Se o sujeito era culpado por nascimento e inclinado ao erro, para tornar-se cristão, tinha que se converter, sob efeito de uma ascese da alma e do corpo.

A confissão de si era outra técnica pastoral que contribuiu com o objetivo de converter o sujeito. A confissão provava a conversão do sujeito, diante da comunidade eclesial. Confessar era provar que se tinha deixado de ser pagão, purificado o interior da alma, resistido ao pecado.

A conversão era o processo de subjetivação como ruptura de si que se realiza por meio da culpa e do medo. A culpa era o sujeito colocar-se como primeiro responsável pela própria punição. Era punir a si próprio, era o sujeito colocar-se como princípio da punição de si, por ter a natureza que tem, ou seja, era o autodesprezo.

O medo era suspeitar de si mesmo, à medida que o sujeito colocava-se em estado de vigília constante, para não ceder ao pecado. O medo pressupunha colocar-se como causa do próprio erro. Era uma metafísica fatalista que condicionava a ocorrência do erro à natureza má do sujeito.

A ligação intrínseca entre culpa e medo é que, no Cristianismo primitivo, só se podia punir a si mesmo, porque o sujeito colocava-se sob suspeita, já que sua natureza era má. E só se podia suspeitar de si próprio, porque o sujeito colocava-se

como causa da punição de si, por ter uma natureza ruim. O resultado desse círculo ascético é a anulação de si, que representa um processo de dessubjetivação.

O problema é que se moralizou a conversão ascética, como um tornar-se melhor, sem que o sujeito abandonasse o discurso essencialista sobre a natureza que tinha. Quer dizer, o sujeito deixava de ser outro (pecador), do ponto de vista da ação, mas afirmava-se ser o mesmo (natureza pervertida e abrigo do mal), do ponto de vista da definição formal de sua existência humana.

Assim, o sujeito cristão cultivava um tipo de espiritualidade ascética, que era uma relação consigo mesmo, cujo fundamento é o desprezo a si próprio, a anulação de si. A conversão produzia um sujeito cuja relação com Deus limitava-se a uma forma de relação consigo, baseada na possibilidade de repetir o erro.

Nesse ponto, algumas contribuições da análise de Foucault, para a teologia e para a pastoral cristã, residem, primeiro, em instigar uma reflexão crítica sobre as técnicas do discurso teológico que constituem as bases da antropologia cristã. Segundo, a análise de Foucault pode provocar uma autopercepção crítica no sujeito cristão acerca dos efeitos de poder da pastoral cristã. Além disso, a análise de Foucault pode se endereçar aos agentes de pastoral, para fazerem revisão crítica sobre métodos de cuidado pastoral que não incentivam a autonomia dos outros.

Por fim, na análise do pastorado cristão, o tema que se sobressai é a direção de consciência. Trata-se de uma técnica que constitui, no Ocidente, um método de governo dos outros que produz uma nova experiência de ser sujeito, de relação consigo, baseada na autorrenúncia, na autoexploração e na auto-objetivação.

A autorrenúncia do sujeito é resultante do objetivo da direção de consciência, a obediência submissa, que ensina o indivíduo a renunciar à própria vontade e a ser dependente integralmente do outro. Com isso, a obediência esvazia o sujeito da própria autonomia, porque ser obediente já se tornou a condição antropológica da conduta do sujeito, que é permanentemente dirigida, governada.

A autoexploração e a auto-objetivação do sujeito, no Cristianismo, são consequências das práticas que formam a conduta obediente, a saber, o exame de consciência e a confissão de si. Examinar a consciência é buscar em si mesmo as causas de seus comportamentos, é decifrar a si próprio. Confessar a si é exhibir as verdades de si mesmo a outro, é objetivar-se para quem exerce controle sobre o sujeito que fala de si.

Dessa forma, o exame é a prática do método governamental do cuidado da relação de si consigo mesmo que desagua na criação de outro dispositivo de governo, que é a autoexploração. A confissão de si desdobra-se em outro dispositivo governamental, a discursivização sobre si para outro, utilizada na psiquiatria, na psicanálise, na psicologia.

Desse modo, explorar a si mesmo e discursar sobre si para outro é fazer de si um objeto de discurso e transformar o indivíduo em uma subjetividade objetivada, para exercer controle sobre ele. Uma implicação política é que um sujeito obediente deve ser objetivado, e um sujeito objetivado é mais fácil de ser conduzido e de cooperar com a prática de governo.

Portanto, a genealogia do poder pastoral se inscreve no projeto foucaultiano de analisar a racionalidade inerente ao capitalismo. Nas formas modernas de governo – polícia, liberalismo, neoliberalismo –, a novidade é que a condução dos comportamentos, não é somente através das técnicas de poder das instituições religiosas, mas por meio de técnicas de governo da economia política.

Assim, a economia é sinônimo de governar os outros para uma finalidade, o que, na tecnologia da polícia, será obter o êxito econômico do Estado soberano; no liberalismo clássico, atingir excedentes para a classe dirigente, a burguesia; e, no neoliberalismo, é alcançar metas infinitas de lucro para as corporações, isto é, para a rede de empresas que mantêm o mercado financeiro.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **O amigo & O que é um dispositivo?**. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2014.

BARTOLOMÉ RUIZ, Castor M. M. O poder pastoral, as artes de governo e o estado moderno. **Cadernos IHU Ideias**, São Leopoldo, ano 14, v. 14, n. 241, p. 3-24, 2016.

BARTOLOMÉ RUIZ, Castor M. M. **Os labirintos do poder**: o poder (do) simbólico e os modos de subjetivação. Porto Alegre: Escritos, 2004.

BAZZICALUPO, Laura. **Biopolítica**: um mapa conceitual. Tradução de Luisa Rabolini. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2017.

BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo**: crítica da violência ética. Tradução de Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

CANDIOTTO, Cesar. Foucault: uma história crítica da verdade. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 29, n. 2, p. 65-78, 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v29n2/v29n2a06.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2018.

CANDIOTTO, César. Governo e direção de consciência em Foucault. **Natureza Humana**: revista de filosofia e psicanálise, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 89-114, 2008. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v10n2/v10n2a04.pdf>>. Acesso em: 15 nov. 2018.

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

CANDIOTTO, Cesar. Subjetividade e verdade. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 31, n. 1, p. 87-104, 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v31n1/v31n1a05.pdf>>. Acesso em: 15 nov. 2018.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Foucault**. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

CASTRO, Edgardo. Michel Foucault: a verdade do homem. In: NALLI, Marcos; MANSANO, Sonia Regina Vargas (Org.). **Michel Foucault**: desdobramentos. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. p. 91-100

CHAUÍ, Marilena. Democracia: criação de direitos. **Síntese**: revista de filosofia, Belo Horizonte, v. 45, n. 143, p. 409-422, set./dez. 2018. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/4094/4080>. Acesso em: 14 nov. 2018.

CHEVALIER, Philippe. O cristianismo como confissão em Michel Foucault. Tradução de Pedro de Souza e Maria José Werner Salles. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de (Org.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. p. 45-55.

CHEVALIER, Philippe. Foucault e as fontes patrísticas. In: ARTIÈRES, Philippe (Org.). **Michel Foucault**. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense, 2014. p. 109-114.

CHEVALIER, Philippe. **Michel Foucault et le christianisme**. Lyon: ENS éd., 2011.

DÍAZ, Esther. **A filosofia de Michel Foucault**. Tradução de Cesar Candioto. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

EFÉSIOS. In: BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Tradução Bíblia de Jerusalém, introduções, notas de La Bible de Jérusalem. 13. ed. São Paulo: Paulus, 2019. p. 2039-2047.

ÊXODO. In: BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Tradução Bíblia de Jerusalém, introduções, notas de La Bible de Jérusalem. 13. ed. São Paulo: Paulus, 2019. p. 103-161.

FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade**: o governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1984-1984). São Paulo: Martins Fontes, 2014.

FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos**. Organização, seleção de textos e revisão técnicas Manoel Barros da Motta. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. v. 1: Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria, psicanálise.

FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos**. Organização, seleção de textos e revisão técnicas Manoel Barros da Motta. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. v. 2: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento.

FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos**. Organização, seleção de textos e revisão técnicas Manoel Barros da Motta. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. v. 3: Estética: literatura e pintura, música e cinema.

FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos**. Organização, seleção de textos e revisão técnicas Manoel Barros da Motta. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. v. 4: Estratégia, poder-saber.

FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos**. Organização, seleção de textos e revisão técnicas Manoel Barros da Motta. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2014. v. 9: Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade.

FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**: curso dado no Collège de France (1981-1982). Tradução de Márcio Alves da Fonseca e de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

FOUCAULT, Michel. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. Tradução de Ivoni C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**: Curso dado no Collège de France (1978-1979). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GAZOLLA, Rachel. **O ofício do filósofo estóico**: o duplo registro do discurso da Stoa. São Paulo: Loyola, 1999.

GÊNESIS. In: BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Tradução Bíblia de Jerusalém, introduções, notas de La Bible de Jérusalem. 13. ed. São Paulo: Paulus, 2019. p. 33-102.

GROS, Frédéric. Da superioridade dos Cursos. In: ARTIÈRES, Philippe et al. (Org.). **Michel Foucault**. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense, 2014. p. 129-132.

HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?**. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2016.

HEBREU. In: CUNHA, Antônio Geraldo da. **Dicionário etimológico da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010. p. 332.

HEYES, Cressida J. Subjetividade e poder. In: TAYLOR, Dianna (Org.). **Michel Foucault**: conceitos fundamentais. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018. p. 203-220.

JAEGER, Werner Wilhelm. **Paideia**: a formação do homem grego. Tradução de Artur M. Parreira. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

JEREMIAS. In: BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Tradução Bíblia de Jerusalém, introduções, notas de La Bible de Jérusalem. 13. ed. São Paulo: Paulus, 2019. p. 1362-1459.

LAZZARATO, Maurizio. **As revoluções do capitalismo**. Tradução de Leonora Corsini. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LAZZARATO, Maurizio. **Signos, máquinas, subjetividades**. Tradução de Paulo Domenech Oneto. São Paulo: edições SESC, 2014.

LEME, José Luís Câmara. A desrazão, a confissão e a profundidade do homem europeu. Tradução de Pedro de Souza e Maria José Werner Salles. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de (Org.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. p. 23-44.

MACHEREY, Pierre. Com Foucault com Roussel. In: ARTIÈRES, Philippe et al. (Org.). **Michel Foucault**. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense, 2014. p. 151-153.

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

McGUSHIN, Edward. A teoria e a prática da subjetividade de Foucault. In: TAYLOR, Dianna (Org.). **Michel Foucault: conceitos fundamentais**. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018. p. 165-184

MENEZES, Antonio Basílio Novaes Thomaz de. Foucault e as novas tecnologias educacionais: espaços e dispositivos de normalização na sociedade de controle. In: ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de; SOUZA FILHO, Alípio de; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). **Cartografias de Foucault**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

MIRANDA, Mário de França. **A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça**. São Paulo: Loyola, 2016.

MIRANDA, Mário de França. **A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça**. São Paulo: Loyola, 2004.

MUCHAIL, Salma Tannus. **Foucault, mestre do cuidado: textos sobre A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Loyola, 2011.

ORTEGA, Francisco. Da ascese à bio-ascese: ou do corpo submetido à submissão ao corpo. In: RAGO, Margareth; ORLANDI, Luiz B. Lacerda; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). **Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas**. 2. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. p. 139-173.

OTTAVIANI, Edelcio; FABRA, André Luiz; CHACON, Jerry Adriano. Entre o assujeitamento e a constituição de si: pastoral cristã à luz de Michel Foucault. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de (Org.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. p. 147-156.

PELBART, Peter Pál. **O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento**. 2. ed. São Paulo: n- 1 edições, 2016.

PORTOCARRERO, Vera. Práticas sociais de divisão e constituição do sujeito. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). **Figuras de Foucault**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. p. 281-295.

REVEL, Judith. **Dicionário Foucault**. Tradução de Anderson Alexandre da Silva; Revisão técnica de Michel Jean Vincent. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

REVEL, Judith. Os “grandes ausentes”: uma bibliografia pelo vazio. In: ARTIÈRES, Philippe et al. (Org.). **Michel Foucault**. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense, 2014. p. 103-108.

SALMOS. In: BÍBLIA. Português. **A Bíblia**. Tradução do hebraico, introdução e notas Matthias Grenzer. São Paulo: Paulinas, 2017. p. 8-336.

SCHAMA, Simon. **A história dos judeus**. Tradução de Donaldson M. Garschagen. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SEGUNDO, Juan Luiz. **Teologia aberta para o leigo adulto**. São Paulo: Loyola, 1977. v. 2: Graça e condição humana.

SEGUNDO REIS. In: BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Tradução Bíblia de Jerusalém, introduções, notas de La Bible de Jérusalem. 13. ed. São Paulo: Paulus, 2019. p. 507-545.

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

SEHELLART, Michel. **Les arts de gouverner**. Paris: Éditions du Seuil, 1995.

SEHELLART, Michel. O cachalote e o lagostim. Reflexão sobre a redação dos Cursos no Collège de France. In: ARTIÈRES, Philippe et al. (Org.). **Michel Foucault**. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense, 2014. p. 121-128.

SEHELLART, Michel. A crítica da razão governamental em Michel Foucault. **Tempo social**: revista de sociologia da USP, São Paulo, v. 7, n. 1/2, p. 1-14, 1995. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v7n1-2/0103-2070-ts-07-02-0001.pdf>>. Acesso em: 15 nov. 2018.

SEHELLART, Michel. Verdade e subjetividade: uma outra história do cristianismo?. Tradução de Cesar Candiotti e de Pedro de Souza. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de (Org.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. p. 93-110.

SESBOÛÉ, Bernard. **História dos dogmas**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2015. t. 1: O Deus da salvação (século I-VIII).

SESBOÛÉ, Bernard. **História dos dogmas**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2013. t. 3: Os sinais da salvação (século XII-XX).

SFORZINI, Arianna. Corpo de prazer, corpo de desejo: a teoria agostiniana do casamento relida por Michel Foucault. Tradução de Daniel Galantin. **Redisco**: revista eletrônica de estudos do discurso e do corpo, Vitória da Conquista, v. 7, n. 1, p. 118-126, 2015. Disponível em: <<http://periodicos.uesb.br/index.php/redisco/article/viewFile/5336/5124>>. Acesso em: 15 nov. 2018.

SPINELLI, Miguel. **Os caminhos de Epicuro**. São Paulo: Loyola, 2009.

TAYLOR, Dianna. Introdução: poder, liberdade e subjetividade. In: TAYLOR, Dianna (Org.). **Michel Foucault**: conceitos fundamentais. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018. p. 9-19.

TAYLOR, Dianna. Práticas de si. In: TAYLOR, Dianna (Org.). **Michel Foucault**: conceitos fundamentais. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2018. p. 221-237.

VEIGA-NETO, Alfredo. Coisas de governo... In: RAGO, Margareth; ORLANDI, Luiz B. Lacerda; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). **Imagens de Foucault e Deleuze**: ressonâncias nietzschianas. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p. 13-34.

APÊNDICE A – OBRAS CONSULTADAS EM FRANCÊS DE FOUCAULT

FOUCAULT, Michel. **Du gouvernement des vivants**: Cours au Collège de France, 1979-1980. Paris: Gallimard : Seuil, 2012.

_____. **Le courage de la vérité**: Le gouvernement de soi et des autres II: Cours au Collège de France (1983-1984). Paris: Gallimard : Seuil, 2009.

_____. **Mal faire, dire vrai**: Fonctions de l'aveu en justice: Cours de Louvain, 1981. Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2012.

_____. **Sécurité, territoire, population**: Cours au Collège de France (1977-1978). Paris: Gallimard : Seuil, 2004.

_____. **Naissance de la biopolitique**: Cours au Collège de France (1978-1979). Paris: Gallimard : Seuil, 2004.

_____. **L'herméneutique du sujet**: Cours au Collège de France (1981-1982). Paris: Gallimard : Seuil, 2001.

_____. **Dits et écrits**: 1954-1988. Paris: Gallimard, 2001. v. 1: 1954-1975.

_____. **Dits et écrits**: 1954-1988. Paris: Gallimard, 2001. v. 2: 1976-1988.