

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ**  
**ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA – MESTRADO**

**JOSE BONAFINI**

**A IMPORTÂNCIA DE CASSIANO NO SUJEITO CONFESSANTE EM MICHEL  
FOUCAULT**

**CURITIBA**

**2020**

**JOSE BONAFINI**

**A IMPORTÂNCIA DE CASSIANO NO SUJEITO CONFESSANTE EM MICHEL  
FOUCAULT**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Teologia- PPGT, Área de Concentração: Teologia, Evangelização e Diversidade Religiosa, da Escola de Educação e Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUCPR, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Teologia.

Orientador: Prof. Dr. Alex Villas Boas

Coorientador: Prof. Dr. César Candiotto

**CURITIBA**

**2020**

Dados da Catalogação na Publicação  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR  
Biblioteca Central  
Edilene de Oliveira dos Santos CRB-9/1636

B697i  
2020 Bonafini, José  
A importância de Cassiano no sujeito confessante em Michel Foucault / José Bonafini ; orientador, Alex Villas Boas ; coorientador, César Candioto. -- 2020  
95 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,  
Curitiba, 2020.  
Bibliografia: p.93-95

1. Teologia. 2. Cristianismo – Filosofia. 3. Verdade. 4. Cassiano, João, 360-435.  
5. Foucault, Michel, 1926-1984. I. Boas, Alex Villas. II. Candioto, César.  
III. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em  
Teologia. IV. Título

CDD. 20. ed. – 230

## ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE DISSERTAÇÃO N.º 019.2020 DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Aos vinte e cinco de março de dois mil e vinte , reuniu-se às nove horas, via videoconferência a Banca Examinadora constituída pelos professores: Alex Villas Boas, Edelcio Serafim Ottaviani, César Candiotto, Fabiano Incerti para examinar a dissertação do mestrando **José Bonafini**, ano de ingresso 2018, aluno do Programa de Pós-Graduação em Teologia, Linha de Pesquisa “Teologia, Evangelização e Diversidade Religiosa”. O aluno apresentou a dissertação intitulada “**A importância de Cassiano no sujeito confessante em Michel Foucault**” que, após a defesa foi **aprovado** pela Banca Examinadora. A sessão encerrou-se às 15h27. Para constar, lavrou-se a presente ata, que vai assinada pelos membros da Banca Examinadora.

Os avaliadores participaram da banca de Defesa de Dissertação por videoconferência e estão de acordo com termos acima descritos.

Observações:



Presidente: Alex Villas Boas – participação por videoconferência

Convidado Externo: Edelcio Serafim Ottaviani – participação por videoconferência

Convidado Interno: César Candiotto – participação por videoconferência

Convidado Interno: Fabiano Incerti – participação por videoconferência



**Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner**  
Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Teologia  
*Stricto Sensu*



Dedico esta Dissertação de Mestrado ao professor Dr. Alex Villas Boas quem, sem esquecer as normas acadêmicas, orienta com elevada dose de cultura, generosidade, motivação e sabedoria.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus dispensador de luz e sabedoria. Foi só abastecido de tais dons que a conclusão deste trabalho tornou-se realidade.

Um agradecimento especial ao professor e orientador, Dr. Alex Villas Boas, por ter me orientado nesta caminhada e por ter acreditado em mim.

Um agradecimento especial ao professor e coorientador, Dr. César Candioto, pelo seu profundo conhecimento em Michel Foucault e pela generosidade em compartilhar sua sabedoria.

Um agradecimento especial ao professor Dr. Edelcio Ottaviani pelo privilégio de poder contar com suas preciosas contribuições.

Um agradecimento especial ao professor Dr. Fabiano Incerti por ter aceito compor a banca de defesa desta dissertação.

Um agradecimento especial aos meus familiares. Com eles, divido a alegria desta experiência.

Carrego no coração aqueles que, de uma forma ou de outra, caminharam comigo nesta empreitada, aqueles que: como professores, compartilharam conosco seus conhecimentos, sua sabedoria, sua alegria; aplaudiram quando me viram encoberto pelos livros de e sobre Foucault; durante as aulas tornaram-se mais próximos, tomaram cafezinhos, fizeram lanches, juntos prepararam seminários, doaram livros; prepararam o ambiente, que facilitaram as partes burocráticas, que anonimamente rezaram juntos provavelmente pelos mesmos fins.

À CAPES, pelo suporte financeiro.

Por que nomes? Existe um. EU SOU AQUELE QUE SOU (Ex. 3,14).

Está encorajando-me Aquele que sempre me dá mais do que mereço: Avance para águas mais profundas!

[...] a confissão passou a ser, no Ocidente, uma das técnicas mais altamente valorizadas para produzir a verdade. Desde então nos tornamos uma sociedade singularmente confessanda. A confissão difundiu amplamente seus efeitos: na justiça, na medicina, na pedagogia, nas relações familiares, nas relações amorosas, na esfera mais cotidiana e nos ritos mais solenes; confessam-se os crimes, os pecados, os pensamentos e os desejos, confessam-se passado e sonhos, confessa-se a infância; confessam-se as próprias doenças e misérias; emprega-se a maior exatidão para dizer o mais difícil de ser dito; confessa-se em público, em particular, aos pais, aos educadores, ao médico, àqueles a quem se ama; fazem-se a si próprios, no prazer e na dor, confissões impossíveis de confiar a outrem, com o que se produzem livros.

Michel Foucault (*A vontade de saber*), 1976, p. 67-68.

## RESUMO

O objetivo desta dissertação é analisar a importância de Cassiano no sujeito confessante em Michel Foucault. Trata-se de discutir esta importância no interior do poder pastoral como um poder encarregado da direção de condutas. Também designado como a arte de governo das almas, o poder pastoral tem sua estruturação moldada em mecanismos de poder de cunho religioso. Aos sujeitados a esse mecanismo, às ovelhas, cabe entre outras tantas obrigações a obediência integral ao pastor como forma de se chegar à humildade. Cabe também aos pastores a sujeição ao poder pastoral, pois a obediência é condição para que a direção funcione, ambas se entrelaçam numa circularidade. É exigido da ovelha ser dirigida pela vontade do diretor de consciência. É a partir dessa sujeição que nasce a produção de sua verdade interior, a enunciação da verdade sobre quem se é. É a complexidade desse mecanismo de produção de verdade que reflete uma obediência que nasce da liberdade. O indivíduo escolhe ser dirigido. Ao fazer a sua enunciação, o indivíduo se reconhece como sujeito porque antes é sujeitado pela própria verdade que acaba aceitando como sua. É essa sujeição da subjetividade que inspira a afirmação de Foucault ao dizer que o homem, no Ocidente, tornou-se um animal confidente. Procura-se investigar de quem ou de onde o cristianismo vai adotar essa temática de produção de verdade. Para Foucault, Cassiano vai influenciar não só os seus monges, mas toda a civilização ocidental. O fluxo dos pensamentos (*cogitationes*) era a maior preocupação de Cassiano. O cenário que caracteriza a importância da vida monástica reside no exame e direção de consciência. A *exagoreusis* traduz-se como a prática da obrigação exaustiva de revelar os pensamentos a outrem e tem a tarefa de dizer a verdade, processo que passa pela linguagem e que tem por objeto o que se esconde no fundo da alma.

Palavras-chave: João Cassiano. Produção de verdade. Cristianismo. Michel Foucault.



## ABSTRACT

This dissertation has the objective to analyse Cassian's importance in confessing subject under the view of Michel Foucault. Discussing the importance inside the pastoral power as a power in charge of directing conducts. It's also designated as an art able to govern souls. Pastoral power has its structure shaped in religious mechanisms power. To the subjected ones, the sheep, among many other obligations, total and full obedience to their shepherd is requested in order to reach humility. It is also up to the shepherd to be under the pastoral power, since obedience is a condition for the direction works, both are intertwined in circularity. For the sheep is required to be guided by the director conscience's will. It is from this subjection that the production of your inner truth is born, the enunciation of the truth about who you are. It is the complexity of this truth-producing mechanism that reflects an obedience that is born out of freedom. The individual chooses to be directed. When making his enunciation, the individual recognizes himself as a subject because he is previously subjected to the very truth that he ends up accepting as his truth. It is this subjection of subjectivity that inspires Foucault's statement when he says that man, in the West, has become a confidant animal. It seeks to investigate who or where Christianity will adopt this theme of truth production. For Foucault, Cassian will not influence only his monks, but the whole of Western civilization even nowadays. The flow of thoughts (cogitationes) was Cassian's main concern. The scenery that characterizes the importance of monastic life lies in the examination and direction of consciousness. Exagoreusis has the task of telling the truth. It's a process that means the practice to reveal to someone what is hidden in the depth of the soul.

Keywords: Cassian. Truth production. Christianity. Michel Foucault.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>CAPÍTULO I - PODER PASTORAL EM MICHEL FOUCAULT.....</b>	<b>16</b>
1.1 A INSERÇÃO DO PODER PASTORAL NO CRISTIANISMO PRIMITIVO.....	17
1.2 O PASTOR E SUA RELAÇÃO COM A SALVAÇÃO, A LEI E A VERDADE .....	21
1.3 DIREÇÃO DE CONSCIÊNCIA ANTIGA E CRISTÃ .....	27
1.4 A OBEDIÊNCIA INTEGRAL.....	32
<b>CAPÍTULO II - PROCESSOS DE SUBJETIVIDADE CONFESSANTE .....</b>	<b>36</b>
2.1 IMPORTÂNCIA DO EIXO SUBJETIVIDADE/VERDADE DE SI.....	37
2.2 SUBJETIVIDADE E CUIDADO DE SI .....	39
2.3 CAMINHOS PARA CONFIGURAR O CUIDADO DE SI.....	46
2.4 A FILOSOFIA COMO A ARTE DE VIVER.....	47
2.5 PRÁTICAS DE SI.....	48
2.6 PREÇO A PAGAR PELO ACESSO À VERDADE .....	51
<b>CAPÍTULO III - PRÁTICAS DE DIREÇÃO E EXAME EM CASSIANO .....</b>	<b>55</b>
3.1 O MONAQUISMO E A VIDA FILOSÓFICA.....	55
3.2 PRÁTICAS DE DIREÇÃO E EXAME NO MONAQUISMO .....	59
3.3 A <i>DISCRETIO</i> COMO CAMINHO PARA A PERFEIÇÃO.....	64
3.4 O FLUXO DAS <i>COGITATIONES</i> COMO ELEMENTO FUNDAMENTAL NAS INSTITUIÇÕES MONÁSTICAS .....	67
3.5 O COMBATE DA CASTIDADE EM CASSIANO COMO INSTRUMENTO NO TRATO COM O FLUXO DOS PENSAMENTOS E COMO DOMÍNIO DAS PAIXÕES CARNAIS .....	68
3.6 A <i>EXAGOREUSIS</i> NO MONAQUISMO .....	73
3.6 A VISÃO COSMO-TEOLÓGICA DE CASSIANO .....	75
3.7 O EXAME EM CASSIANO .....	78
3.8 O RECONHECIMENTO DAS FALTAS E SUA VERBALIZAÇÃO COMO OPERADORES DA DISCRIMINAÇÃO.....	81
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>85</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>93</b>

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho intitulado “A importância de Cassiano no sujeito confessante em Michel Foucault” pretende ser uma análise das pesquisas foucaultianas a respeito do poder pastoral e os processos de subjetividade confessante no âmbito do nascimento do monaquismo cristão dos séculos III e IV d.C. Nessa análise, pretende-se saber por que, no Ocidente, o homem tornou-se um sujeito confessante e em que sentido a escolha de Foucault pelo estudo do fluxo dos pensamentos (*cogitationes*) em Cassiano, assim como sua relação com a discursividade em torno da experiência da sexualidade tem lugar privilegiado.

Não raro, a história da sexualidade, no Ocidente, é vista pelo viés dos mecanismos de repressão, de interdição; trata de situações de recusa e de exclusão. A ideia quase sempre gira em torno de culpabilizar o cristianismo pela recusa ocidental da sexualidade. Foucault, nas suas investigações, procurou fazer uma história da sexualidade mais centrada no que a motivou e menos naquilo que consistia em proibições.

Paul Veyne fez interessante trabalho de pesquisa. Abordou a sexualidade no mundo romano e no cristianismo nascente. Segundo o historiador, é comum caracterizar a moral cristã no que diz respeito à sexualidade, ou mesmo contrapô-la à moral pagã, grega ou romana. Afirma-se, assim, que o cristianismo teria imposto a tríade: casamento legítimo e monogâmico, a reprodução como finalidade última da sexualidade e desqualificação geral do prazer sexual. Grande peso recai sobre o prazer. Era prioritário gerar filhos no casamento e dar ao prazer a menor importância possível. Essas três características norteavam o cristianismo.

Veyne constata ainda que esses três grandes princípios da moral sexual já faziam parte da sociedade do Império Romano e isso bem antes do cristianismo. Naquele tempo, casar-se, ter relações sexuais com o propósito procriativo e a procura de libertar-se das amarras do deleite sexual já eram temas praticados entre os romanos. O cristianismo, portanto, não teria inovado no terreno das proibições, desqualificações e limitações sexuais.

Entretanto não se pode excluir de todo a ingerência do cristianismo na história da sexualidade. O cristianismo não contribuiu com novas proibições morais, mas contribuiu com novas técnicas à história da moral sexual. E em que consistiam essas novas técnicas? Tratam-se mais de mecanismos de poder e relações de saber que atuam em uma nova constituição do sujeito. O cristianismo usou desse artifício assim que penetrou no mundo romano, tornando-se a religião do Estado no século IV. A esses mecanismos de poder Foucault chama de poder pastoral o qual era constituído, na sociedade cristã, por indivíduos que desempenhavam papel

de condutores, de pastores. O pastor é o líder que conduz suas ovelhas com a ressalva de que se trata de um poder-serviço em que todos, pastores e ovelhas, têm como horizonte a vivência da obediência incondicional a Deus.

Convém ressaltar que, na Antiguidade grega e romana, não havia essa ideia de alguém ser pastor, conduzir, guiar os outros ao longo de toda a vida. Nem mesmo nos meios políticos vigorava tal denominação. No máximo, encontrava-se, em *O Político* de Platão, a designação de um rei com a semelhança de um *tecelão*. Nesse plano, cabe a ideia de a cidade ser um tecido em que os fios são os cidadãos.

Essa tecnologia de governo pastoral provém dos egípcios, sírios e mesopotâmios, embora nem sempre com significado religioso. Caso diferente é o observado no povo hebreu. Entre os hebreus sim há forte relação de um Deus que se configura como pastor, que guia seu povo nas errâncias pelo deserto, mas inexistente a centralidade de um pastor que conduz um povo, com a notável exceção do Rei Davi.

Entenda-se, então, pastoral como tecnologia de governo dos homens ou a arte de condução de condutas, cuja especificidade é devida ao cristianismo, que entendeu ter por missão e estratégia conduzir as ovelhas à vida eterna. E isso “em escala não apenas de um grupo definido, não somente de uma cidade ou Estado, mas da humanidade inteira” (FOUCAULT, 2008, p. 196).

Por terem importância enorme na história do cristianismo, cabe listar, pelo menos, algumas características que definem esse poder pastoral. Ele não se exerce sobre um território. Reina sobre um rebanho em constante movimento. Garante, ao mesmo tempo, a subsistência dos indivíduos e do grupo como poder benfazejo. É um grupo que tem em seu líder alguém que devota, sacrifica a vida por ele. Promove uma individualização, isto é, as ovelhas também contam com uma atenção singular. Vê-se um poder oblativo, sacrificial e individualizador.

Esse mecanismo de poder, chamado poder pastoral, a partir do século IV d.C. aperfeiçoa-se, na sociedade cristã, e impacta no modo de ser do Ocidente cristão. Entretanto, já a partir do século III, a institucionalização da religião cristã, como Igreja e iniciação das comunidades monásticas, da vida cenobítica, possibilitou essa condução de condutas do poder pastoral ser aplicado ao modo de governamentalização, termo que Foucault (1990 apud CANDIOTTO, 2010, p. 101) entende como “a prática social de sujeitar os indivíduos por mecanismos de poder que reclamam de uma verdade”.

A figura do pastor envolve uma consequência. Todos e cada indivíduo em particular precisam obter salvação. Quanto a isso, não há escolha, não há liberdade. É a autoridade do

pastor que ordena.

Numa sociedade cristã, o pastor tem poder para exigir obediência total e irrestrita de seus governados. Isso tem muita importância no cristianismo. O indivíduo é levado a encontrar, na vontade do pastor, a própria vontade de Deus, e com isso o poder pastoral trouxe consigo “toda uma série de técnicas e de procedimentos que concerniam à verdade e à produção da verdade” (FOUCAULT, 2006a, p. 69), um mecanismo que tem origem no modo de vida monástico cristão, e, por isso, a importância da interpretação da vida monástica de Cassiano na condução desse modo de vida.

Alguns elementos contidos nas suas obras (*Instituições cenobíticas e Conferências*) dão ideia de como Cassiano dirigia seus monges, um modo de vida que marcou profundamente o Ocidente cristão. A obediência, tal como se lê em Cassiano, designa a destruição da vontade singular do sujeito. Na aula de 26 de março de 1980 (Do governo dos vivos), Foucault sinaliza o que se encontra na direção de consciência cristã que tem em Cassiano seu idealizador: “o princípio da obediência sem fim, o princípio do exame incessante e o princípio da confissão exaustiva (FOUCAULT, 1980, p. 262).

Há em Cassiano, assim como em outros autores da sua época, uma teologia da presença do Maligno no homem. O espírito do mal vem, através da alma, impregnar o corpo. É a partir do corpo que serão enviadas à alma sugestões, representações, ideias. Haverá grande dificuldade em reconhecer as qualidades dessas sugestões; de onde elas emanam, se de Deus, se do próprio indivíduo ou de Satanás. Isso vai gerar ilusão, engano, erro.

Cassiano indica a *discretio*, a necessidade de discernir, examinar os segredos da consciência que serão necessários decifrar. Consta nas *Instituições cenobíticas* (IV, 9): “[...] ensinam-lhes a não ocultar, por falsa vergonha, quaisquer pensamentos que lhes corra o coração, mas manifestar ao ancião assim que aparecerem” (CASSIANO, 2015, p. 92). Trata-se das *cogitationes*, pensamentos e não atos. Não é tanto a agitação das paixões que afeta o monge, mas a agitação dos pensamentos. Essa é a matéria-prima, o cerne do exame do cristão. É a mobilidade desses pensamentos que afasta o monge cuja principal missão é ir em direção ao ponto de contemplação.

Essa questão das *cogitationes*, em Cassiano, torna-se parte significativa nesta pesquisa. O processo consiste em verbalizar totalmente o que vai na alma. A *cogitatio* deve tornar-se palavra; deve tornar-se discurso. Está aberta a porta à enunciação permanente dos pensamentos a outrem. Haverá a necessidade de produzir uma verdade acerca de si.

A propósito disso, Foucault (2018a, p. 280) assim se expressa: “esse vínculo entre produção de verdade e renúncia a si parece-me ser o que poderíamos chamar de esquema da

subjetividade cristã”. Essa obrigação, nascida com Cassiano, no século IV, essa obrigação de dizer a verdade sobre si mesmo, essa tarefa de discursivização jamais cessou, tanto na cultura cristã como nas sociedades ocidentais, assim como a questão de conhecer o interior dos indivíduos é que fornece subsídios ao poder do pastor, do abade, do diretor. De posse dessas informações vindas por meio da direção de consciência e de uma confissão exaustiva e permanente, o pastor terá em mãos a produção de verdade de seu comandado. Poderá usar desses segredos como ligação permanente a seus subordinados. Por isso, essa produção de verdade interior, de verdade subjetiva, constitui-se num elemento fundamental no exercício de pastor.

Os monges tinham como problemática bastante séria a luta pela castidade, incluindo o controle da sexualidade em seus pensamentos. Mas e os que na sociedade optaram por outro tipo de vida que não a monástica? Aqui entra a temática da sexualidade. O cristianismo, a partir do século II e III, convivia com a sociedade romana que incorporava a moral do casamento monogâmico, reprodução e exclusão do prazer. Convivia também com um modelo de vida religiosa intensa, o monaquismo. Então o cristianismo perguntava-se como poderia administrar do interior essa sociedade civil do Império Romano que contava de um lado com as práticas ascéticas e de outro com o monaquismo que despontava.

O cristianismo conseguiu essa proeza inventando uma nova experiência da sexualidade em torno da carne e suas tentações. Trabalhou por um abrandamento do ascetismo monástico que recusava o mundo agradando a uma sociedade civil e laica. Acabou encontrando uma maneira singular de controle dos indivíduos, de toda a sociedade, por meio da sexualidade.

A princípio, em alguns autores expressivos, a sexualidade foi concebida como algo do qual era preciso sempre desconfiar. Havia sempre possibilidades de tentação e queda, possibilidade de romper as regras do casamento, da reprodução, do prazer. Entretanto não se podia afirmar que tudo do corpo era ruim, era nocivo; afinal, a sociedade precisava continuar, caminhar, reproduzir-se, viver em família.

Foi então que o cristianismo optou por uma concepção, no fundo, relativamente moderada quanto à sexualidade,

que fazia com que a carne cristã jamais fosse concebida como mal absoluto do qual era preciso desembaraçar-se, mas sim como a perpétua fonte, dentro da subjetividade, dentro dos indivíduos, de uma tentação que corria o risco de levar o indivíduo a ultrapassar as limitações impostas pela moral corrente, ou seja: o casamento, a monogamia, a sexualidade para a reprodução e a desqualificação do prazer (FOUCAULT, 2006a, p. 71).

Vale ressaltar que tudo isso se dava graças a um conhecimento interior e mesmo exterior que o pastor adquiria junto às suas ovelhas. Constituíam-se, assim, uma subjetividade ao preço de uma sujeição, de uma consciência de si perpetuamente alertada a respeito das fraquezas, tentações, da sua própria carne. Foi assim que o cristianismo colocou em funcionamento, na sociedade romana, essa moral que, na visão foucaultiana, era no fundo “mediana”, “comum” e relativamente “pouco interessante”. A carne, na visão de Foucault (2003, p.71), “é a própria subjetividade do corpo, a carne cristã é a sexualidade presa no interior dessa subjetividade, dessa sujeição do indivíduo a ele mesmo”.

Candiotto contribui com o alargamento de possibilidades quanto à temática quando explicita que:

A articulação entre enunciação e decifração acontece mediante o exercício de poder, já que aquele que decifra e conhece a verdade exerce um poder sobre aquele que a verbaliza, reconhecendo aquela verdade como sua verdade. Completa-se o mecanismo de *sujeição*: o indivíduo se reconhece como sujeito porque antes é assujeitado por um conhecimento que desconhecia e agora admite como *seu* e como *sua* verdade (CANDIOTTO, 2010, p. 85).

Esse enunciado permite entender melhor a afirmação de Foucault quando diz que “o homem, no Ocidente tornou-se um animal confidente” (FOUCAULT, 2010, p. 68).

Convém finalmente ressaltar as palavras de Veyne (2011, p. 114): “E a história bimilenar dos dogmas, da piedade e da exegese dos Livros santos mostra que o cristianismo não parou, por epigênese, de se construir e de se adaptar”. É este o cenário em que vai desenvolver-se a vida monástica.

Em Cassiano, encontram-se os pensamentos (*cogitationes*) que perturbam a vida do monge. Daí a obrigatoriedade de uma “enunciação permanente dos movimentos do pensamento pela *exagoreusis*” (FOUCAULT, 2019, p. 388) ou, ainda, em *Malfazer, dizer verdadeiro* encontra-se outra aproximação do termo como “confissão permanente sobre si mesmo” (FOUCAULT 2018b, p. 141). É com a prática da *exagoreusis* que a confissão entra na história da cultura ocidental. Encontra-se aqui o solo, a importância de Cassiano no sujeito confessante: a obrigação de manifestar ao diretor espiritual todos os movimentos do seu próprio pensamento, processo que posteriormente vai alastrar-se por todo o Ocidente, deixando marcas até hoje perceptíveis.

Este texto está estruturado em três capítulos, além da introdução e das considerações finais. No primeiro capítulo, fez-se uma abordagem sobre o poder pastoral em Michel

Foucault; no segundo capítulo, procurou-se caracterizar os processos de subjetividade confessante e o terceiro capítulo é dedicado às práticas de direção e exame em Cassiano.

A partir do século IV d. C. e mais visivelmente nos séculos V e VI, desenvolveu-se, no interior do cristianismo, a prática da condução das almas confiada aos padres, aos pastores e aos bispos. Constata-se, nesse sentido, um poder pastoral que Foucault estuda em *Segurança, território, população*. A relação pastor-rebanho é essencialmente religiosa. O poder do pastor passa por uma vigilância da vida cotidiana das ovelhas, de onde retira um saber perpétuo dos comportamentos das pessoas e da sua conduta. A condução das ovelhas visa a outro mundo.

No que tange à relação com Deus, haverá sempre a necessidade de um intermediário que componha essas estruturas de autoridade. Tem-se, então, a figura do pastor à qual a ovelha deve recorrer para se comunicar com Deus. Assim, a conduta das almas já não diz mais respeito ao próprio indivíduo, mas a uma obediência ao outro. É assim que se desenha um novo estilo de relação consigo e um novo tipo de relações de poder.

O cristianismo monástico é assim visto por Foucault como um modo de agir que produz assujeitamento, visto que deve sempre desconfiar de si mesmo. Forma-se, portanto, um tipo de subjetividade, de consciência de si sempre preocupada com suas faltas, seus erros, suas tentações e seus pensamentos. Haverá sempre a necessidade perpétua de enunciar essas más condutas e os fluxos do pensamento ao superior.

As práticas de direção e de exame constam tanto nas *Instituições* como nas *Conferências*. É por meio da direção que se entra na realidade da existência monástica. Cassiano começa por aconselhar àquele que pretende entrar para a vida monástica que se ponha à prova, à porta do convento, onde se começa a aprender a ser obediente e tudo o que isso significa. Renunciar a sua vontade particular e assimilar a vontade do superior, proceder ao exame de consciência, verbalizar o que se passa no interior da alma, vigilância constante sobre os fluxos do pensamento e aspirar à pureza do coração, por meio do cultivo da castidade, são etapas na vida do monge. O exame permanente de si e a confissão perpétua são as marcas do sujeito confessante.



## CAPÍTULO I - PODER PASTORAL EM MICHEL FOUCAULT

Este capítulo busca empreender uma análise do poder pastoral sempre tendo em vista sua ligação com os capítulos posteriores: processos de subjetividade confessante e práticas de direção e exame em Cassiano. A obra que norteia esta parte da pesquisa é o curso ministrado no Collège de France, em 1978, cujo título é *Segurança, território, população*. Pretende-se extrair deste estudo basicamente o modo como se articula metaforicamente a relação entre pastor e ovelha. A produção de verdade, a enunciação da verdade, a direção de consciência e a obediência são temas correlatos ao sujeito confessante para o qual Cassiano tem significativa importância. O cristianismo apresenta-se como a chave de leitura para a compreensão desta temática do pastoreio.

Paul Veyne, referindo-se aos primórdios do cristianismo, comenta:

Sabe-se que essa religião, proveniente do judaísmo, que era a religião exclusiva do único Povo eleito, tornou-se universal, tendo aberto suas fileiras às imensas multidões pagãs que a cercavam; convencionou-se ver nelas uma das grandes etapas da história universal, um avanço geral do Espírito (VEYNE, 2011, p. 107).

Convém salientar, entretanto, que “é muito anterior ao cristianismo essa ideia de um poder que se exerceria sobre os homens, sobre o rebanho, ou mesmo que se referisse à autoridade do pastor” (FOUCAULT, 2019, p. 403). Há textos e ritos muito antigos que falam de pastor e ovelhas cujo objetivo é evocar o poder de reis, de deuses ou profetas que têm a missão de guiar, de dirigir os povos.

A ideia e a organização de um poder pastoral, bem como a noção de que um rei, um deus ou um chefe, seja um pastor em relação aos homens, que são como seu rebanho, não são estranhas aos antigos. Trata-se de um tema que aparece com bastante frequência em todo o Oriente mediterrâneo, no Egito, na Assíria e na Mesopotâmia. Pode-se observar, no Egito e na Mesopotâmia, que o tema do pastoreio é bem significativo. É comum que, nas cerimônias da coroação, o faraó receba a insígnia de pastor. Entre os reis babilônios e assírios havia a ideia de que eram mandatários dos deuses e que precisavam velar pelo rebanho. Foi entre os hebreus, entretanto, que o pastorado, tipo de relação fundamental entre Deus e os homens, desenvolveu-se e intensificou-se. É um poder do tipo religioso.

Portanto, a ideia de um governo dos homens deve ser buscada no Oriente pré-cristão, num primeiro momento, e depois no Oriente cristão. E isso, segundo Foucault, sob duas formas: “primeiramente, sob a forma da ideia e da organização de um poder de tipo pastoral, depois sob a forma da direção de consciência, da direção das almas” (FOUCAULT, 2008, p.

166). É sobre este viés mais específico da direção de consciência e da direção das almas que pretendemos investigar o poder pastoral.

### 1.1 A INSERÇÃO DO PODER PASTORAL NO CRISTIANISMO PRIMITIVO

A afirmação de Foucault (2008, p. 106) de que “a verdadeira história do pastorado no mundo ocidental só começa com o cristianismo” oferece critérios seguros para o desenvolvimento do tema. O pastorado, como técnica específica do poder sobre os homens, como modelo e matriz de procedimentos de governo, começa e infiltra-se no Ocidente por meio do cristianismo.

Cabe evidenciar aqui que o cristianismo foi apresentado por toda uma parte da tradição cristã como uma *filosofia*. Tal assimilação teve início com os autores cristãos do século II. Trata-se dos apologistas. Dentre eles destaca-se Justino. Com a finalidade de opor essa filosofia que o cristianismo é, aos seus olhos, à filosofia grega, os autores cristãos a chamam *nossa filosofia*.

Os autores cristãos alegam que o que se encontrava disperso e fragmentado na filosofia grega eles a sintetizaram e sistematizaram na filosofia cristã. Esse foi o trabalho dos autores cristãos, pois concordavam que os filósofos gregos possuíam tão somente parcelas do *Logos*, ao passo que os cristãos possuem o próprio *Logos* encarnado em Jesus Cristo. Pode-se, então, deduzir que se filosofar é viver em conformidade à lei da Razão, os cristãos filosofam vivendo segundo a lei do *Logos* divino.

Esse tema é muito caro e sempre retomado por Clemente de Alexandria que associa filosofia e *paideia*, a educação da humanidade. Na filosofia grega, o *Logos*, divino Pedagogo, trabalhava na educação do gênero humano. O cristianismo caracteriza-se pela revelação plena do *Logos*, por isso é a verdadeira filosofia que “nos ensina a nos conduzir de modo a nos assemelhar a Deus e aceitar o plano divino (*oikonomia*) como princípio diretivo de toda nossa educação” (HADOT, 2014, p. 71). Por isso, esses autores cristãos falam em “nossa filosofia”, em “filosofia completa” ou mesmo em “filosofia segundo Jesus Cristo”.

Observe-se que o próprio monasticismo, quando aparecer como a realização da perfeição cristã, será apresentado como filosofia.

Na perspectiva de Foucault, embora o cristianismo possa abranger diversas realidades, ele pode ser definido, de maneira geral, a partir de sua principal novidade, ou seja, a partir daquilo que somente o desenvolvimento dele trouxe ao Ocidente. É assim que começa a verdadeira história do pastorado, designando um tipo específico de poder, de governo sobre os homens.

Convém salientar que o termo cristianismo não é exato, pois abarca toda uma gama de realidades diferentes. No mundo ocidental, e isto é significativo, o pastorado começa com certo processo, único na história e não encontrado em nenhuma outra civilização. Nesse sentido, entende-se pastorado como um

[...] processo que transformou uma comunidade religiosa, uma religião, em uma Igreja, ou seja, em ‘uma instituição que aspira ao governo dos homens em sua vida cotidiana a pretexto de levá-los à vida eterna no outro mundo, e isso na escala não apenas de um grupo definido, não apenas de uma cidade ou Estado, mas de toda a humanidade’ (FOUCAULT, 2008, p.196).

Uma religião com esse modelo, com esse objetivo e com a pretensão de administrar e que aspire ao governo dos homens em sua vida real a pretexto da sua salvação e na escala da humanidade, isto é, a Igreja, não se conhece nada semelhante na história das sociedades.

O poder pastoral nasceu perseguindo este objetivo: o desenvolvimento dessa religião como Igreja. Esse poder foi gradativamente aperfeiçoando-se e expandindo-se ao longo do tempo.

Foucault (2008, p. 197) sinaliza que, com a institucionalização do cristianismo, formase “um dispositivo de poder que não cessou de se desenvolver e de se aperfeiçoar durante quinze séculos, desde os séculos II, III d.C. até o século XVIII da nossa era”. O poder pastoral constitui-se, assim, como modelo, matriz de procedimentos de governo dos homens.

Considerando sua tipologia, organização e seu jeito de funcionar “o poder pastoral que se exerceu como poder é sem dúvida algo de que ainda não nos libertamos” (FOUCAULT, 2008, p. 197).

Há de se observar um novo modo de tratar o cristianismo: seu aspecto institucional e sua força política. Não se pode reduzir o cristianismo apenas à sua dimensão histórica nem se pode tirar dele seu horizonte transcendental.

Ao contrapormos o pastorado hebraico ao pastorado cristão, verificamos que, certamente, não houve entre eles uma simples transposição, mas deslocamentos, alargamentos, aprofundamentos. O pastorado hebraico era apenas uma das possíveis maneiras de conceber a relação entre Deus e os homens. Tudo se desenrolava na forma pastoral, pois Deus era o pastor e as errâncias do povo judeu eram as errâncias do rebanho em busca de seu pastor. Na sociedade hebraica, ninguém era pastor em relação aos outros, exceto Davi. Fora de Deus não há pastor.

No cristianismo, o tema do pastor ganha mais espaço, autonomia, torna-se a relação fundamental, que abarca todas as outras possíveis relações entre Deus e os homens. A relação pastor-rebanho é global por força de sua institucionalização e sua autonomização numa forma

de poder, num “pastorado que têm suas leis, as suas regras, as suas técnicas, os seus procedimentos” (FOUCAULT, 2008, p. 201).

O pastorado deixa de ser somente uma relação entre Deus e seu povo e redimensiona-se na hierarquia da Igreja. Cristo é o pastor por excelência, mas suas funções são delegadas aos dirigentes em todo o corpo eclesial. Cristo é pastor, os apóstolos também o são, assim como os padres e os abades.

Pode-se dizer que toda a organização da igreja, de Cristo aos abades e aos bispos, é uma organização que se apresenta como pastoral. E os poderes que a Igreja detém são dados, quero dizer, ao mesmo tempo organizados e justificados como poder do pastor em relação ao rebanho (FOUCAULT, 2008, p. 203).

Assim funciona a inserção na organização da Igreja: o batismo é a porta de entrada das ovelhas no rebanho; a comunhão alimenta-as espiritualmente; a penitência é o poder de reintegração ao redil. Ainda, o poder de jurisdição confere ao pastor, ao bispo, o poder de expulsar do rebanho a ovelha que, por doença ou escândalo, possa contaminar todo o rebanho. “O poder religioso é, portanto, o poder pastoral” (FOUCAULT, 2008, p. 203). É, ao mesmo tempo, um poder globalizante, institucionalizado, autônomo e específico.

Esse poder pastoral, que se desenvolveu no cristianismo, manteve-se sempre distinto do poder político. Foucault (2008) afirma, então, que o poder pastoral não tinha como alvo somente a alma em contraposição ao corpo, mas sim que a condução das almas implica em uma condução da vida inteira em todos seus aspectos e também em sua coletividade. Enfim, a característica absolutamente essencial e fundamental é: “esse poder globalmente pastoral permaneceu, ao longo do cristianismo, distinto do poder político” (FOUCAULT, 2008, p. 203).

O poder pastoral é, portanto, um poder que tem como alvo a salvação no outro mundo, no além, todavia tem sua ação calcada neste mundo. É um poder também terreno, entretanto, não político. Foucault (2008) pontua esta distinção entre o poder político e o poder pastoral não para negar suas relações, seus entrecruzamentos, apoios e conflitos, mas para salientar a especificidade tanto do poder pastoral quanto da enigmática e complexa relação deste com o poder político. E aqui cabe salientar que, no bojo de suas características, cabem também os paradoxos.

O poder pastoral – e é essa uma das suas características fundamentais [...] e um dos seus paradoxos – só se encarrega da alma dos indivíduos na medida em que essa condução das almas também implica uma intervenção, e 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 coletividade (FOUCAULT, 2008, p. 204).

Mesmo distintos, esses dois poderes terão dificuldades ao longo do caminho. É o próprio Foucault (2008, p. 204) que se apressa em observações: “Primeiro, claro, vai haver uma série de interferências, de apoios, de intermediações, toda uma série de conflitos”. O entrecruzamento do poder pastoral e do poder político será efetivamente uma realidade histórica no Ocidente. Esse entrelaçamento entre os poderes no Ocidente cristão foi palco das mais variadas formas de alianças que se possa imaginar.

Adentrando na especificidade do pastorado cristão em relação às tradições oriental e hebraica, percebe-se que o pensamento grego não teria recorrido ao modelo de pastor para analisar o poder político. O tema do pastorado cristão é bem diferente, visto que foi enriquecido e transformado pelo pensamento cristão. O tema pastoral, no cristianismo, deu lugar a toda uma imensa rede institucional, que não encontramos em outra parte, o que não aconteceu na civilização hebraica. O Deus dos hebreus é, sim, um deus-pastor; porém não havia pastores nem no regime político nem no regime social dos hebreus.

Logo, no cristianismo, o pastorado deu lugar a:

uma rede institucional muito densa e complicada. Deu lugar a toda uma arte de conduzir, de dirigir, de levar, de guiar, de controlar, de manipular os homens, uma arte de segui-los e de empurrá-los, uma arte que tem a função de encarregar-se dos homens coletiva e individualmente ao longo de toda a vida deles e a cada passo de sua existência (FOUCAULT, 2008, p. 219).

Assim, o pastorado não se assemelha nem com uma política, nem com uma pedagogia, nem com uma retórica. É algo totalmente diverso. É uma arte de governar os homens. É esse o momento embrionário, pano de fundo da governamentalidade.

Vale assinalar alguns traços marcantes, desenhados desde o início, na prática e na reflexão que sempre acompanharam a prática pastoral e que nunca se apagaram. Para tanto, mais para referência e conhecimento, serão apenas listados alguns textos, os quais, de modo geral, datam do século VI. Dentre esses textos, merecem destaque: o *De sacerdotio*, de São João Crisóstomo; as *Cartas*, de São Cipriano; o texto de Gregório, o Grande, *Liber pastoralis*.

Porém, aqui o que interessa são textos que se referem, de forma mais precisa à pastoral que é aplicada nas comunidades monásticas. Trata-se das obras de João Cassiano, *Conferências* e as *Instituições cenobíticas*, por meio das quais esse monge transmitiu ao Ocidente as primeiras experiências de vida comunitária nos mosteiros. É a partir de alguns elementos extraídos desses textos de Cassiano que se percebe como se apresenta e se especifica o pastorado. O pastorado está relacionado com a “salvação”, com a “lei” e com a “verdade” (FOUCAULT, 2008, p. 221-222).

## 1.2 O PASTOR E SUA RELAÇÃO COM A SALVAÇÃO, A LEI E A VERDADE

Nesta seção, pretende-se estabelecer relação entre a figura do pastor inerente ao poder pastoral e aquela existente no monasticismo caracterizado pelo abade, pelo diretor de consciência. Não interessa aqui tanto os lugares nem as cronologias, nem mesmo saber qual o sentido do pastor nas diferentes culturas. O que importa é a forma que o pastor ganha quando inserido no cristianismo por meio do poder pastoral. Por isso, no contexto do poder pastoral, que tipo de poder é representado na figura do pastor?

Como não poderia ser diferente, o pastorado está relacionado com a salvação. É seu objetivo permitir que não só os indivíduos, mas toda a comunidade caminhe, avance, progrida no caminho da salvação. Ora, para que a comunidade consiga êxito nessa empreitada, é necessário que se submeta à lei, ao mandamento, à vontade de Deus. Ainda é preciso aceitar, crer, professar certa verdade. Logo, a comunidade entra numa relação com a salvação, com a lei e com a verdade. Fundam-se nessas relações a função do pastor: reunir, guiar, alimentar, velar, salvar, prestar contas, além de prescrever a lei e ensinar a verdade.

Para que a salvação aconteça, num primeiro momento, é necessário *reunir* as ovelhas. O poder do pastor consiste numa relação com a multidão. Não se reporta, não mantém ligações com a superfície, com a cidade e com os palácios. Importa ao pastor reunir a massa. “Aquele que dispersou Israel reuni-lo-á; guardá-lo-á como um pastor ao seu rebanho” (Jr 31:10). Essa reunião comporta duas características. Por ser único e só, o pastor faz do rebanho uma unicidade e como tal o reconhecem. Pelo seu poder, submete os povos à sua vontade, faz as pessoas caminharem ao mesmo passo, transforma à multiplicidade um rebanho. O pastor leva junto a sua obra.

Após reunir a multidão, redimensioná-la ao modo de rebanho, é tempo de *guiar* o povo pelas errâncias. É próprio do pastor não fixar os limites de uma pátria. Sua residência é o caminho que leva às pastagens, às fontes, à salvação. Anda sempre à frente. “Ó Deus, quando saías à cabeça do teu povo [...]” (Sl 68:8). Trata-se de um poder que se reveste de uma missão: expor metas e indicar o melhor caminho na travessia. Quando se trata de submeter as ovelhas à sua própria vontade, o pastor usa de um poder que as faz tremer, algo um tanto misterioso, isto é, “um poder que arrasta” (FOUCAULT, 2019, p. 407).

Considerando que é necessário alimentar as ovelhas reunidas e guiadas a caminho, é função do pastor providenciar comida e bebida, o sustento do rebanho. A gordura, a boa nutrição e a saúde das ovelhas refletem os cuidados e a preocupação do pastor que não pensa senão no rebanho.

Seguindo com o tema da salvação, sinaliza-se a pergunta: “Como é que o pastorado cristão pretende conduzir os indivíduos, a comunidade, na vereda da salvação?” (FOUCAULT, 2008, p. 222). É traço comum tanto à cidade grega como ao tema hebraico do rebanho o de que certa comunidade de destino envolve o povo e aquele que é seu chefe ou guia. Ora, se o pastor deixa seu rebanho desgarrar-se ou o magistrado não cuida da cidade, ambos perderão. Como se vê, ou se salvam com eles ou se perdem com eles. Esse tema comum a gregos e hebreus justifica-se por uma espécie de reciprocidade moral. O pastor cristão e suas ovelhas estão ligados entre si por relações de extrema responsabilidade.

A relação em vigor, no pastorado cristão, é integral, ou seja, o objetivo do pastor não é somente a salvação das ovelhas em um sentido coletivo, global, mas também individual e particular. O pastor deve prover e promover a salvação de todos e de cada um. O “pastor”, afirma Foucault (2008, p. 223), citando Crisóstomo, no *De Sacerdotio*, “deve se preocupar com toda a cidade e até mesmo com o *orbis terrarum*”. Nenhuma ovelha deve escapar desse movimento, dessa operação de direção e condução que leva à salvação.

*Velar* é um poder que emana do pastor. Sua atenção estende-se a todos, mas a sua arte consiste em lançar um olhar particular sobre cada ovelha. É preciso ter em conta a idade, sua natureza, sua força e fraqueza, seu caráter e suas necessidades. Só assim o pastor pode prescrever com clareza o que convém a cada uma.

Foucault (2008, p. 223) também remete a São Gregório no *Livro Pastoral*, livro II, capítulo V que diz: “Que o pastor tenha compaixão de cada ovelha em particular”. São Bento, no capítulo 27 de sua regra, escreve que o abade deve mostrar uma extrema solicitude para com cada um dos monges. Surge então o paradoxo: da necessidade de salvar o todo implica sacrificar a ovelha que pode comprometer todo o rebanho. Surge outro problema: como trazer de volta as ovelhas errantes? Eis um problema que perturbou o cristianismo dos primeiros séculos: era preciso saber, inclusive, o que fazer com os *lapsi*, os que haviam renegado a Igreja.

Na aula de 22 de fevereiro de 1978 do curso *Segurança, território, população* ao estudar a gênese da prática pastoral Foucault assinala alguns traços característicos. Entre eles merece destaque a figura do pastor, como dito anteriormente. Como chefe ou guia cabe a ele preparar o caminho da salvação do rebanho. Ambos, a comunidade de destino e seu encarregado estão reunidos numa espécie de relação global que comporta toda uma série de relações de reciprocidade. Dessas relações de reciprocidade identificam-se alguns princípios.

Tem-se o princípio da *distributividade integral e paradoxal*. *Integral e paradoxal* significa que o pastor deve transitar da multiplicidade que unifica o rebanho à decomposição

que individualiza. *Omnes et singulatim* é a fórmula que expressa o “paradoxo do pastor”, ou seja, salvar o todo sem descuidar de cada ser na sua individualidade.

A esse princípio da *distributividade integral e paradoxal* do poder pastoral, que é um princípio que designa as relações entre pastor e ovelha, o cristianismo acrescentou mais quatro princípios específicos os quais estão enumerados na sequência: *princípio da responsabilidade analítica*, da *transferência exaustiva e instantânea*, princípio da *inversão do sacrifício* e da *correspondência alternada*.

O princípio da *responsabilidade analítica* consiste em que o pastor cristão deve prestar contas de todos os atos de cada uma das ovelhas, de tudo o que possa ter acontecido a cada uma delas, de tudo de bom e de mau que elas possam ter feito em cada momento. Foucault (2008, p. 225) afirma que é preciso considerar “que o pastor é responsável por cada um e cada uma das ovelhas”. Aqui se encontra o lado paradoxalmente distributivo do pastorado cristão. A salvação de uma só ovelha deve causar tanta preocupação no pastor quanto a de todo o rebanho. Das ovelhas o pastor deve prestar contas.

O segundo princípio, denominado de *transferência exaustiva e instantânea*, caracteriza-se pelo fato de que o pastor deverá experimentar os acontecimentos bons ou maus que sucedem às ovelhas como se fora por ele mesmo vivenciado. Deve-se rejubilar com o bem das ovelhas e também desolar-se com os infortúnios delas. É necessário que o pastor faça da salvação do rebanho o benefício da sua própria alma.

O terceiro é o princípio da *inversão do sacrifício*, ou seja, para salvar suas ovelhas, o pastor tem de aceitar morrer. Tem de aceitar tomar sobre si o pecado das ovelhas a fim de que elas não precisem pagar por ele. O pastor precisa estar disposto à morte biológica se as ovelhas estiverem expostas. Deve expor-se à tentação, tomar sobre si tudo o que poderia levar a ovelha à perdição. É assim que o pastor será salvo.

E, finalmente, o princípio da *correspondência alternada* significa que as fraquezas das ovelhas fazem o mérito e asseguram a salvação do pastor; o contrário também é válido. Isso se chama economia do mérito e demérito. O pastor está fazendo seu trabalho, cumprindo sua tarefa quando age numa sutil economia do mérito e do demérito.

É Deus, entretanto, quem decidirá. Encontra-se aqui algo de específico no cristianismo.

Em última instância, a produção da salvação escapa, está inteiramente nas mãos de Deus. E quaisquer que sejam a habilidade, o mérito, a virtude ou a santidade do pastor, não é ele que opera nem a salvação das ovelhas nem a sua própria (FOUCAULT, 2008, p. 229).



Salvar, portanto, é tarefa última do pastor. Comporta algumas tarefas essenciais, como: defender o rebanho frente aos perigos que o ameaçam, o que força a buscar amparo em outras paragens; fixar nova partida, o que inclui acordar as ovelhas adormecidas, prepará-las para se porem a caminho, ou seja, *chamar*; afastar os perigos que possam apresentar-se na travessia, isto é, *defender*. Aos mais fracos, frente às fadigas do caminho, à fome e às feridas, cabe a tarefa de *cuidar*. “Entre a salvação de todos e a salvação de cada um, imperativos absolutos um e outro, o poder pastoral multiplica obrigações inconciliáveis” (FOUCAULT, 2019, p. 410).

Cabe, de antemão, ressaltar que a vida entre os gregos era dirigida por duas coisas: a lei e a persuasão. O poder do pastor enxerga a lei um pouco diferente. Uma noção que não cabe na direção das ovelhas, um imperativo geral que é imposto do mesmo modo a todos não é por certo para o pastor das multidões, “o procedimento mais correto” (FOUCAULT, 2019, p. 409). Tem que relevar a fórmula *Omnes et singulatim*, que envolve o “paradoxo do pastor”, um desafio que a pastoral precisa constantemente repensar.

A categoria geral da obediência não existe entre os gregos. O que é valorizado é o respeito às leis, respeito às decisões da assembleia, respeito às sentenças dos magistrados. São igualmente valorizados os procedimentos com os quais o orador convence a plateia; o médico tenta persuadir seu paciente a determinado tratamento; o filósofo a influenciar a quem o indaga ser este ou aquele o melhor caminho a seguir. Isso é retórica.

Convém destacar que o pastor cristão organizou o que se chama de “instância da obediência pura” (FOUCAULT, 2008, p. 230), a obediência como tipo de conduta unitária. Trata-se de uma conduta muito valorizada, que encontra nela mesma a sua razão de ser.

Essa categoria não existe entre os gregos. Logo, o cristianismo caracteriza-se não como uma religião da lei, mas com uma religião da vontade de Deus, uma religião das vontades de Deus para cada um em particular. O modo de ação do pastor individualizou-se. Convém notar que essa relação que surge entre pastor e ovelha tem muitos desdobramentos. O pastor não é fundamentalmente nem primeiramente juiz. Ele não é o homem da lei. Antes, é um médico. É aquele que vai cuidar das doenças da alma. Isso acaba gerando uma relação de dependência, de servidão integral, que, por sua vez, vai exigir obediência a fim de que o tratamento seja fecundo.

Dependência integral quer dizer três coisas. Primeiro, é uma relação de submissão, não a uma lei ou a um princípio de ordem. É uma relação de submissão de um indivíduo a outro. Os textos cristãos retomam isso, os salmos o rezam. “Quem não é dirigido cai como uma

folha morta<sup>1</sup>”. É verdade para os leigos; é verdade para os monges. Para estes, ainda com muito mais intensidade.

Um dos pontos fundamentais da organização da vida cenobítica, a partir do século IV, foi que todo indivíduo que entrasse numa comunidade monástica era posto nas mãos de alguém, superior, mestre de noviços, que se encarregava inteiramente dele e dizia-lhe a cada instante o que ele podia fazer (FOUCAULT, 2008).

Encontra-se, em Cassiano, nas *Instituições cenobíticas*, uma série de histórias sobre a obediência, denominadas de provas: prova da irreflexão, prova do absurdo, prova do mestre rabugento, prova da ruptura da lei. Eis uma dessas histórias, a história do monge João. “[...] Ao monge João foi dada a ordem de ir regar, bem longe de sua cela, uma vara seca que tinha sido plantada no meio do deserto e que ele tinha de regar duas vezes por dia” (FOUCAULT, 2008, p. 233).

É obvio que a vara não floresceu, mas a santidade de João foi assegurada! Aquele que obedece, aquele que é submetido à ordem é chamado de *subditus*. Ele é parte de uma relação de servidão integral. A obediência cristã em Cassiano, a obediência da ovelha ao seu pastor é, portanto, uma obediência total de um indivíduo a outro indivíduo. A prática da obediência tende a levar à humildade, cujo fim é a renúncia da vontade própria. Acrescente-se ainda que a obediência é uma relação que não é finalizada. O cidadão grego, que vai ao médico, que procura um mestre de ginástica, um filósofo ou mesmo professor de retórica está em busca de um resultado, que demanda uma obediência. Essa obediência cessa à medida que o resultado acontece. Então, a reação de obediência inverte-se e o cidadão passa a ser senhor de si.

Convém ressaltar que, na obediência cristã, não há finalidade propriamente dita. Obedece-se para ser obediente, para alcançar um estado de obediência. O principal da obediência é mortificar a vontade própria, ou seja, educar a vontade, fazendo com que não haja outra vontade senão a de não ter vontade. Foucault cita o capítulo V da Regra de São Bento que define quem são os bons monges: “Eles não vivem mais por seu livre-arbítrio, *ambulantes alieno judicio et império*, caminhando sob o juízo e o *imperium* de outro, eles sempre desejam que alguém os comande” (FOUCAULT, 2008, p. 235).

Por que explorar o tema da obediência é tão importante? Porque a moral cristã e mesmo a institucionalização do pastorado irão passar pela obediência, inclusive o tema envolve toda a problemática do que se chama de “a carne” no cristianismo.

---

<sup>1</sup> Isaías, 64, versículo 6, segundo a vulgata (5 segundo o hebreu). Cf. também Foucault (2011, p. 106).

Quando um discípulo estóico procura um mestre de filosofia, seu intento é chegar à *apatheia*. Ele almeja chegar ao encontro de si, ver-se livre de suas paixões, garantir o controle de si e tornar-se senhor de si. Para garantir isso, na filosofia estoica e no último epicurismo, renuncia a muitas coisas, renuncia até aos prazeres da carne e do corpo.

Já na questão do pastorado cristão, o tema da obediência é central. No cristianismo, a *apatheia* vai significar a vontade que renuncia a si mesma, renuncia a esse egoísmo, a essa vontade singular que é minha. Foucault insiste sobre a importância da obediência:

Por conseguinte, o páthos [sic] que deve ser conjurado por meio das práticas da obediência não é a paixão, é antes a vontade, uma vontade orientada para si mesma, e a ausência de paixão, a apátheia [sic], vai ser a vontade que renuncia a si mesma e que não para de renunciar a si mesma (FOUCAULT, 2008, p. 236).

Desse modo, a prova qualificadora do pastor é recusar o pastorado de que o encarregam. Ele só não o faz porque necessita recusar a sua vontade singular. Aceitando o comando, ele recusa obedecer à própria vontade. A pessoa que é dirigida, a ovelha, deve viver sua relação com o pastor como uma relação de servidão integral.

Dessa relação resulta uma desqualificação do eu, um modo de individualização que não passa pela afirmação do eu; pelo contrário, implica na sua destruição. A relação do pastorado com a verdade não é muito diferente do que seria o ensino grego, pois o pastor tem a missão, a tarefa de ensinar. Este ensino, todavia, revela-se mais complexo. Não é uma simples lição. O pastor precisa aprender a ensinar, isto porque “a verdade revela-se para ele no zelo e na caridade da sua palavra” (FOUCAULT, 2019, p. 416).

A ação do pastor carrega um misto de formação e transmissão da verdade. O saber-fazer do pastor tem essa característica tão peculiar de misturar antecipação e vigília. Na relação do pastor com as ovelhas, a verdade tornou-se operador decisivo. É desse modo que duas características abrem-se como novidades no pastorado cristão: o ensino como uma direção da conduta cotidiana e a direção de consciência.

O ensino assim se caracteriza:

A vida cotidiana deve ser efetivamente assumida e observada, de sorte que o pastor deve formar, a partir dessa vida cotidiana das suas ovelhas, que ele vigia, um saber perpétuo que será o saber do comportamento das pessoas e da sua conduta (FOUCAULT, 2008, p. 239).

Os séculos IV e V marcam a institucionalização do cristianismo como Igreja. Foucault (2008) investiga como muitas das práticas de si cristãs correspondem à inauguração, no

Ocidente, de técnicas específicas de governo das almas, chamado pelos latinos de direção de consciência. Essa direção de consciência será absolutamente nova, diferindo dos modelos existentes na Antiguidade. É diferente por não ser mais voluntária, circunstancial, características que tornavam o indivíduo senhor de si. Agora não é mais um instrumento de controle, mas de dependência. O pastor vai instaurar um tipo de obediência individual, exaustiva, total e permanente. Vai extorquir, pela submissão, as verdades secretas da ovelha. É a subjetividade confessante que se instala.

### 1.3 DIREÇÃO DE CONSCIÊNCIA ANTIGA E CRISTÃ

No curso *Do governo dos vivos*, proferido no Collège de France, em 1980, Foucault continua sua investigação a respeito da subjetividade ocidental, dos problemas das modalidades de ligação do sujeito com a verdade. Dentro dessa temática, ele toma o cristianismo primitivo como objeto de estudo, principalmente três instituições que nele se desenvolveram: “o batismo, a penitência e a direção de consciência” (MANICKI, 2012, p. 57). Esta última instituição é a que nos interessa e que também encontra referências nas aulas de 12, 19 e 26 de março de 1980. Também trata do assunto *A hermenêutica do sujeito* nas aulas (primeira e segunda horas) de 3 de março e 10 março de 1982.

Na aula de 19 de março de 1980, Foucault expõe o dispositivo da direção antiga, notadamente a estoica. Na aula de 26 de março de 1980, trata sobre “o princípio da obediência sem fim, o princípio do exame incessante e o princípio do reconhecimento exaustivo das faltas” (FOUCAULT, 2018a, p. 262), típicos da direção cristã, o que permite uma breve comparação entre a direção de consciência estoica e a direção de consciência cristã.

Na Antiguidade, com Sêneca, a direção de consciência era voluntária, circunstancial e orientada para o autodomínio de si. No cristianismo, segundo Foucault, com Cassiano a direção de consciência passa a ser obrigatória, permanente e orientada para a destruição da vontade própria do sujeito.

No seu aspecto geral, a prática de direção de consciência não é muito diferente daquela que acontecia na relação entre mestre e discípulo nas escolas filosóficas antigas, principalmente no estoicismo imperial. Tanto naquele tempo como na prática cristã existe a mesma necessidade de direção e condução de alguém para guiar-se como convém. “toda pessoa que quiser, na vida, se conduzir como convém, tem necessidade de um diretor” (FOUCAULT, 2014, p. 358).

Com o objetivo de situá-la no tempo, a assimilação da direção de consciência, como técnica de vida filosófica à maneira de viver cristã, é acontecimento somente do século IV d.

C. A direção de consciência caracteriza-se por estar associada ao aparecimento do monaquismo. Trata-se de um movimento que, no interior do cristianismo, introduz a prática de direção de consciência para reger tanto a vida solitária como a vida em comum. Falamos, então, dos anacoretas, cristãos conhecidos como padres do deserto e dos cenobitas, cristãos que vivem em mosteiros regidos por regras específicas.

Devido à austeridade de vida, os anacoretas (padres do deserto) causaram distúrbios na Igreja. Eles associavam a perfeição à salvação. Quanto mais sacrifícios, jejuns e renúncias, mais próximos da perfeição e, conseqüentemente, da salvação. Houve muita competitividade nesse terreno. Acreditava-se que, para ser salvo, era necessário ser perfeito. Algo um tanto parecido era defendido pelo gnosticismo do século II. Trata-se de uma corrente filosófica, de um movimento religioso que influenciou o cristianismo e foi por ele combatido. Os gnósticos faziam do sábio, da salvação pelo conhecimento, um estado de perfeição irreversível. Impossível recair se a pessoa já foi libertada. Caso volte a pecar, é sinal de que ainda não conseguiu sair do aprisionamento do mundo material. O desafio, segundo Candiotta (2012, p. 97), “consiste na edificação de uma religião de salvação, sem que seja uma religião de pessoas perfeitas”.

O surgimento do monaquismo, no século IV d. C., favorecerá a separação entre salvação e perfeição. Mais importante que a perfeição individual será uma vida dedicada à comunidade, à oração, ao trabalho e à partilha. É a partir desta perspectiva que a vida monástica e conseqüentemente a direção de consciência irão ganhar notoriedade. Fica estabelecido que, para ser monge ou anacoreta, será imprescindível ser guiado por um mestre. Os princípios básicos da direção de consciência monástica aparecem no século IV: escutar o outro, ouvir a própria consciência e falar a outro sobre si mesmo. Por meio desses princípios, é que se percebem as discontinuidades entre a direção de consciência cristã e a direção praticada no estoicismo.

A direção de consciência não é exatamente uma invenção cristã. Já havia algo semelhante na Antiguidade. Nessa época, as pessoas procuravam por esse tipo de ajuda voluntariamente. Os sofistas ofereciam esse serviço nas praças públicas, mediante oferta em dinheiro, mesmo porque a necessidade era esporádica, circunstancial. O objetivo era que a pessoa que se examinava pudesse assumir, na seqüência, o controle de sua própria vida.

Na prática cristã, a direção da consciência é bem diferente. Deixa de ser voluntária, agora é obrigatória, mesmo porque não se pode deixar de ter um diretor de consciência. Essa prática não pode acontecer só nas dificuldades, ela é permanente, para toda a vida. Seu

objetivo não é o controle de si. No lugar de ser instrumento de controle de si, vai tornar-se instrumento de dependência.

O indivíduo vai formar de si, pelo exame de consciência, certo discurso de verdade.

Você examina a sua consciência para poder ir dizer ao diretor o que você fez, o que você é, o que sentiu, as tentações a que foi submetido, os maus pensamentos que deixou em si, ou seja, é para melhor marcar, para ancorar melhor ainda a relação de dependência ao outro que se faz o exame de consciência (FOUCAULT, 2008, p. 241).

Portanto, não é a relação com a salvação, com a lei, e nem com a verdade o que caracteriza o pastorado cristão. O que é essencial, o ponto fundamental, é que o pastorado cristão é uma forma de poder que, nas palavras de Foucault (2008, p. 242), “pegando o problema da salvação em sua temática geral, vai introduzir no interior dessa relação global toda uma economia, toda uma técnica de circulação, de transferência de inversão de méritos”.

O pastorado cristão vai implantar um tipo de obediência individual, exaustiva, total e permanente. Inova, também, ao criar uma estrutura, uma técnica que dará ao pastor poder sobre suas ovelhas. Ele concentrará em si essas novas relações dos méritos e deméritos, da obediência absoluta, da produção das verdades ocultas.

Vemos nascerem com o pastorado cristão modos absolutamente específicos de individualização. Trata-se de uma individualização por sujeição; não de um domínio de si sobre si, mas por toda uma rede de servidões. Trata-se, ainda, de uma individualização adquirida pela produção de uma verdade interior, secreta e oculta. Foucault (2008, p. 243) refere-se a uma “identificação analítica, sujeição, subjetivação”.

Estão contidos aí os procedimentos de individualização utilizados pelo pastorado cristão e por suas instituições. É a história dos procedimentos da individualização humana no Ocidente. É a história do sujeito, de um sujeito que é sujeitado em redes contínuas de obediência, de um sujeito que é subjetivado pela extração de verdade que lhe é imposta.

A individualização pastoral funciona como uma tecnologia cristã de produção de sujeitos. Prado Filho (2012, p. 116) salienta que a individualização, produzida pela tecnologia pastoral, remete a modos de subjetivação.

[...] quando este se reconhece como sujeito de preceitos tomados como verdadeiros; de assujeitamento, quando se submete a eles se anulando; e de subjetivação resultando na produção de uma verdade secreta e interiorizada a respeito de si mesmo.

A direção de consciência depara-se com um processo lento e complexo, marcado por continuidades e descontinuidades, entre a direção estoica e a direção religiosa cristã. O auge é o final do século IV com a introdução das *Regulae* de vida no interior do cristianismo.

O governo, por parte de outrem, como base do governo de si, a importância do mestre da escola filosófica ou do diretor de consciência cristã no processo de constituição do sujeito estabelece um modo específico de governamentalidade. Uma pessoa só pode ser impelida a encontrar uma verdade sobre si mesma se for motivada, impelida por outra. Na verdade, a prática de direção de consciência cristã em nada difere daquela das escolas filosóficas antigas, como no estoicismo imperial. Em ambas, configura-se a mesma necessidade de alguém ajudando, orientando alguém para guiar-se como convém.

A assimilação da direção de consciência, como técnica de vida filosófica à maneira de viver cristã, é um acontecimento do século IV d. C., associado ao surgimento do monaquismo. É então que a direção de consciência se torna uma prática relevante, cujos princípios como escutar o outro, escutar os movimentos da própria consciência e falar a outrem ganham significativa importância.

Na verdade, um filósofo que Foucault dá grande atenção é Sêneca (4 a. C.- 65 d. C.), especialmente em uma obra intitulada *De Ira e De Tranquillitate Animi*. A correspondência entre Sereno e Sêneca, nesta obra, revela as linhas principais da consciência estoica: fuga dos vícios e a tranquilidade da alma. O objetivo aqui será tão somente conhecer as principais ideias sobre a direção de consciência estoica problematizadas por Foucault.

O exame de consciência é uma peça essencial, o momento fundamental da direção estoica. O centro da prática do exame de consciência, segundo Candiottto, consiste:

Na articulação entre vontade do mestre e vontade do discípulo, a necessidade de que a vontade do segundo assimile adequadamente a vontade do primeiro e queira livremente aquilo que ele quiser. [...] O exame estoico [sic] era uma espécie de preparação purificadora do sono: pelo sono, a alma abria-se à purificação espiritual; a qualidade do sono indicava um estado de pureza da alma. Ao preparar o sono, o indivíduo se preparava para a morte (CANDIOTTO, 2012, p. 99).

No lugar de pensar em culpabilidade, o discípulo tenta rever aquilo que fez e o que pretendia fazer, procurando melhorar seu comportamento. Examinar a consciência significa administrar e inspecionar a si mesmo. Foucault diz a esse respeito que:

[...] esse exame de consciência, que se inscrevia, portanto no interior da prática de consciência, tinha essencialmente um objetivo. Era preciso que a pessoa que se examinava pudesse assumir o controle de si mesma, tornar-se senhora de si (FOUCAULT, 2008, p. 240).

O estoico busca, no exame de consciência, o autodomínio. Foucault admite que o discípulo estoico fale sobre alguma inquietação ou mesmo dificuldade ao seu mestre, todavia essa verbalização não contém em si nada de espiritual: é instrumental, jamais operatória. Na verdade, o que se pede do discípulo é que se ocupe de discursos verdadeiros, os quais lhe servirão de armaduras nas intempéries da vida. Esse preparo exige a demanda de uma teoria e uma técnica de exercício (*áskesis*) filosófico, graças ao qual o discípulo vai angariar recursos para o enfrentamento das vicissitudes da vida.

Os estoicos chamam de *paraskeué* a capacidade do discípulo de subjetivar discursos enunciados pelo mestre (*lógoi*), uma vez que é só no discurso do mestre que se encontra a verdade.

No dizer de Candiotta (2012, p. 101): “Para que esses saberes enunciados (*lógoi*) se transformem em armaduras do sujeito (*paraskeué*), é necessário que sejam princípios aceitáveis de comportamento: só então são qualificados de verdadeiros”.

Deduz-se que a subjetivação da verdade depende de que o mestre seja um mestre de verdade. É necessário que tenha uma coerência entre o *logos* e o *bios*, entre o discurso e a maneira de viver. Isso caracteriza a atitude da coragem de verdade (*parresia*) um dos principais desdobramentos do cuidado de si nos cursos de Foucault no *Collège de France*, em 1983 e 1984.

Na *Regra Pastoral*, São Gregório Magno comenta sobre a necessidade de coerência que precisa existir entre o ensino, a fala e o viver.

Por isso, o Senhor se lamenta da desprezível ciência dos Pastores, dizendo por meio do profeta<sup>2</sup>: Enquanto vós bebeis água limpa, turvais o resto com os vossos pés e as minhas ovelhas se nutriam de quanto havíeis pisoteado com os vossos pés e bebiam a água que os vossos pés haviam turvado (GREGÓRIO MAGNO, 2010, p. 37).

Ainda no mesmo livro, *Regra Pastoral*, (III, 1- 40) Gregório Magno enumera trinta e seis maneiras bem distintas de ensinar, conforme o pastor se dirija a pessoas casadas ou não, a pessoas doentes ou não, a pessoas alegres ou tristes. Tudo isso não se afasta muito do que era a concepção tradicional do ensino.

Mas há que se considerar duas outras novidades fundamentais no que concerne ao pastorado cristão. Primeiro consiste no fato de que esse ensino deve ser uma direção de conduta cotidiana. Trata-se de ensinar não só o que se deve saber, mas também o que se deve

---

<sup>2</sup> Comentário da citação da Escritura tirada de Ezequiel 34, 18-19.



fazer. Tudo isso regrado por uma observação, por uma vigilância, uma direção exercida de maneira contínua. Temos, portanto, um ensino integral, diário acompanhado de um olhar exaustivo do pastor sobre a vida de suas ovelhas.

A direção de consciência e as técnicas de vida filosófica surgirão nas comunidades monásticas no século IV. Ainda que na virada do século II para o século III Clemente de Alexandria, no seu *Pédagogue*, já mencionasse algo sobre o conhecimento de si como condição para o conhecimento de Deus; embora o conhecimento de Deus tivesse maior destaque.

Agora a imagem do diretor não é mais aquela que orienta e que prepara o indivíduo para as dificuldades e contratempos da vida. Agora ele é mais do que isso, torna-se um *alter ego* do dirigido, seu testemunho diante de Deus.

Nos textos de Cassiano, a figura do diretor de consciência aparece como essencial em todo o processo de formação. Foi essencialmente por meio de João Cassiano que se efetuou a continuidade entre o monaquismo original, egípcio, sobretudo, e o monaquismo ocidental. Olivier Clément comenta que:

Cassiano transmitiu ao Ocidente, com muito discernimento, a experiência do monaquismo egípcio e palestino e o melhor da espiritualidade de Orígenes e de Evágrio. Articula com sabedoria a vida comunitária e vida solitária. Coloca a ascese a serviço do amor (CLÉMENT, 2003, p. 298).

No entender de Candiotta (2012, p. 103) Nesses textos, *Instituições cenobíticas e Conferências*, é onde Foucault identifica como constitutivos da subjetivação cristã “o princípio da obediência interminável, o princípio do exame de consciência recorrente e o princípio da verbalização exaustiva sobre si mesmo”.

#### 1.4 A OBEDIÊNCIA INTEGRAL

Foucault enfatiza que a relação de obediência absoluta era necessária por considerar que o indivíduo deveria renunciar à sua própria vontade, dado que, para a pastoral cristã, toda vontade própria era considerada má por natureza. Logo, a vontade que renuncia a si mesma trabalha a favor daquele que busca conhecer a verdade sobre si mesmo. Agindo assim, os monges não estariam absortos no constante engano de seus próprios desejos e pensamentos deturpados. Foucault encontra em Cassiano o paradigma da ligação cristã do sujeito com a verdade dele mesmo através do dispositivo / obediência / exame de si / verbalização de si.

Manicki (2012, p. 57) aponta que se encontra aqui “o eixo da relação sujeito / verdade de si - através do qual o sujeito se purifica renunciando a sua vontade singular”. É importante que o indivíduo não só aprenda a obedecer, mas desenvolva uma atitude de obediência na sua vida cotidiana. A obediência é ainda mais perfeita quando o conteúdo é absurdo. Agindo assim o indivíduo estará renunciando completamente sua vontade. A vontade de Deus é o que importa. Dessa forma agindo assim o indivíduo produzirá uma maneira de ser obediente.

Em *Du gouvernement des vivants (Do governo dos vivos)*, curso que Foucault ministra no *Collège de France*, em 1980, na aula de 19 de março ele afirma: “A obediência é, ao mesmo tempo, condição e objetivo da direção” (FOUCAULT, 2018, p. 246).

Cassiano caracteriza a obediência de três maneiras: submissão, paciência e humildade. As palavras usadas por Cassiano originalmente são: *patientia*, *obedientia*, *humilitas*. Nas “*Instituições cenobíticas*” (livro IV) Cassiano aponta meios para conseguir essa obediência. Para obter resultado como fruto dessa obediência, ensina-se o iniciante a “jamais esconder por falsa vergonha os pensamentos que inquietam seu coração, mas torná-los conhecidos no momento mesmo em que nascem ao seu superior” (CASSIANO, 2015, p. 58).

Foucault vai delineando essa obediência com estas palavras:

Obedecer e dizer, obedecer exaustivamente e exaustivamente dizer isso que se é; estar sob a vontade do outro e fazer percorrer pelo discurso todos os segredos de sua alma; que os segredos da alma venham à luz e que, nesse emergir à luz dos segredos da alma, a obediência ao outro seja total, exaustiva e perfeita (FOUCAULT, 2011, p. 104).

Em Cassiano, a obediência é um tema muito significativo. Ele afirma, quer nas *Instituições cenobíticas* quer nas *Conferências*, que a obediência não é uma passagem na vida; mas alguma coisa que perdura para sempre. Como ilustração, ele cita o caso do abade Pynuphe que, até o fim da vida, não pode aceitar ser um diretor. Fugia de convento em convento para se sentir seguro que sempre estaria em posição de obediência.

A obediência é praticada com tamanha perfeição nesses monastérios que os jovens religiosos não ousariam jamais, sem o consentimento e a permissão de seu diretor, “deixar suas células nem mesmo para satisfazer as necessidades mais naturais” (CASSIANO, 2015, p. 93). A obediência é também *patientia*. Foucault (2011, p. 111) explica esta difícil noção contemplando dois ângulos: “De um lado a *patientia* é seguramente a passividade, a não resistência às ordens; de outro, é também um certo endurecimento, uma capacidade de resistir, de suportar”.

Como ilustração, cabe o exemplo de Patermúcio. Trata-se de um fato digno de memória que Cassiano relata no livro IV, capítulo 27, das *Instituições cenobíticas*. Como estava ávido por renunciar ao mundo, Patermúcio persistiu por muito tempo junto ao mosteiro até finalmente ser aceito juntamente com seu filho pequeno de aproximadamente oito anos, algo que era contrário a todas as normas e costumes dos cenóbios. “A condição imposta era habitarem em celas separadas” (CASSIANO, 2015, p. 107). O abade Patermúcio, em sinal de renúncia a todos os bens, demonstrou que tudo suportava até mesmo ver seu filho sendo esbofeteado, molestado, espancado. Resistiu a tudo com total inflexibilidade, tudo fazendo a fim de não contrapor à ordem monástica. Plasticidade total, inflexibilidade total: eis o que define a *patientia*.

Por fim, o último sentido da obediência: a *humilitas*. É o desafio que consiste em colocar-se o mais baixo possível em relação a qualquer outro; mais, obedecer e servir em todas as coisas. Colocando-se abaixo de qualquer um numa condição de inferioridade total o monge desqualifica sua vontade até o ponto de não querer qualquer coisa.

Foucault, referindo-se à estrutura da obediência monástica, resume-a assim: “*subjectio*, a submissão que diz ‘eu quero isso que quer o outro’; a *patientia* que diz ‘eu quero não querer outra coisa do que quer o outro’; e *humilitas* que consiste em dizer ‘eu não quero querer’” (FOUCAULT, 2018a, p. 248).

Novamente o próprio Foucault (2008, p. 235) destaca que a obediência torna-se inseparável da renúncia de si pela mortificação total da vontade, de modo que “não haja outra vontade senão a de não ter vontade”.

Dois acontecimentos merecem destaque: a institucionalização da religião cristã como Igreja e a formação das comunidades cenobíticas, a partir do século III, possibilitam “à condução de condutas do poder pastoral ser aplicada ao modo de governamentalização” (CANDIOTTO, 2010, p. 101). A governamentalização pastoral opera nas práticas da obediência integral e também da confissão sujeitando os indivíduos na medida em que deles é exigida a renúncia completa da vontade. A razão de ser da produção da verdade interior é livrar-se da influência perniciosa do Maligno. Para isso, é preciso vasculhar os pensamentos mais escondidos a fim de examiná-los acerca da sua procedência. É essa produção da verdade interior que funciona como um mecanismo de reprodução e *legitimação* do governo pastoral, envolvendo a condução de condutas.

Fato importante no que concerne à obediência nota-se em relação à concepção hebraica. Deus é o pastor e o rebanho submete-se à sua lei, à sua vontade. No cristianismo, a relação entre pastor e ovelha está calcada numa “relação de dependência individual e

completa” (FOUCAULT, 2006b, p. 367). Aqui se encontra a divergência radical entre o cristianismo e o pensamento grego. Para os gregos, a obediência é transitória, circunstancial. No cristianismo, o laço com o pastor é um laço individual, um laço de submissão pessoal, tanto que a obediência caracteriza-se como virtude.

Nas *Instituições cenobíticas* (IV, 24 a 27) de Cassiano, encontram-se numerosos exemplos nos quais o monge encontra sua salvação, executando as ordens mais absurdas. Na verdade, a especificidade do governo pastoral reside exatamente na importância dessa relação de obediência integral entre os indivíduos, ou seja, o dirigido deve obediência integral ao que o dirige. Cria-se, assim, um modo de agir individualizado em que obedecer cria uma atitude de obediência. Por isso, pouco importa o teor das ordens. Fica descartada a ideia de que algum dia se deixe de obedecer. A obediência do governo pastoral é infinita. Cria uma rede de servidões cujo efeito é a individualização por sujeição.

Michel Foucault enfatiza a singularidade do governo pastoral, deixando entrever um complexo jogo de constituição de identidade por meio do qual se desenrola a sujeição da individualidade e hermenêutica da verdade. Colocada sob a direção de um mestre, a vida do noviço torna-se inseparável da obediência. As regras da vida monástica se encontram espalhadas pelas *Instituições cenobíticas* e *Conferências* de Cassiano e em Michel Foucault *Do Governo dos vivos* (1979-1980) e também no IV volume da História da sexualidade, *As confissões da carne*.

## CAPÍTULO II - PROCESSOS DE SUBJETIVIDADE CONFESSANTE

O objetivo deste capítulo é analisar as formas como Foucault entende a subjetividade. Para descrevê-las, o autor vale-se de determinadas estruturas. A primeira delas diz respeito à subjetivação cristã. A investigação centra-se no eixo subjetividade/verdade de si onde Foucault pensa a relação do sujeito cristão com a verdade.

As práticas de si cristãs primitivas comportavam uma relação por meio das quais as pessoas eram guiadas na direção da salvação por outras pessoas. Sem grandes pormenores, isso é encontrado no contexto do poder pastoral, onde, numa relação de poder, as pessoas subordinavam-se a um outro.

O processo de subjetividade confessante instaura-se na medida em que o indivíduo precisa enunciar uma verdade que existe no interior de si mesmo. O acesso à verdade passa pela verbalização do que existe escondido, do que necessita de luz para revelar-se. Trata-se de uma autorrevelação, de conhecer e dizer a verdade.

Num segundo momento, Foucault investiga a subjetividade por meio de um princípio que ele chama de *cuidado de si*, tema que aparece no contexto das aulas do curso *A hermenêutica do sujeito* de 1981/1982. O cuidado de si é composto pelo que Foucault, algumas vezes, chama de “tecnologias do eu” ou mesmo de “artes de viver”. O termo tecnologia enseja um tipo de conhecimento que conduz o indivíduo a realizar uma tarefa e assim produzir um resultado específico.

É necessário cuidar de si para obter conhecimento, pois é ele que permite investigar o interior de si mesmo para poder revelá-lo ao diretor. É esta junção, por assim dizer, de filosofia e espiritualidade, da verdade e sua prática, que estaria designada na noção de cuidado de si. Essa hermenêutica e a confissão que dão forma à subjetividade.

Finalmente cabe a investigação sobre os problemas da pureza na existência monástica. Trata-se do tema da castidade que Cassiano desenvolve nas *Instituições* e nas *Conferências*. A castidade deve ser pensada em termos de pureza de coração e de combate espiritual, processo que envolve a vigilância cerrada sobre o movimento dos pensamentos além do controle das paixões carnisais.

Os textos de Cassiano fornecem um manual de aprendizagem. Neles percebe-se a castidade como processo de subjetivação, que reclama um cuidado atento de si no que diz respeito a buscar e dizer a verdade de si e sua relação complexa com os outros.

## 2.1 IMPORTÂNCIA DO EIXO SUBJETIVIDADE/VERDADE DE SI

A prática de direção da consciência, no quadro do cristianismo primitivo, é investigada aqui pelo viés do eixo subjetividade/verdade. A partir desse eixo e ao longo dele, o sujeito precisa dizer a verdade de si mesmo. Trata-se de um processo que requer e produz a obediência. Dessa obediência resulta a subjetivação lida como destruição da vontade singular. É esse o resultado do exame de si e a verbalização de si, constitutivos da direção de consciência. Foucault fez do eixo sujeito/verdade “determinante no processo de subjetivação no cristianismo primitivo” (MANICKI, 2012, p. 68).

No curso de 1980, Foucault propõe-se a fazer uma análise genealógica dos modos de ligação do sujeito com a verdade no Ocidente.

[...] é do lado do cristianismo e do cristianismo primitivo que vou procurar estreitar um pouco esse problema histórico da constituição de uma relação entre o governo dos homens e os atos de verdade, quer dizer, os atos refletidos de verdade (FOUCAULT, 2018a, p. 76).

Com efeito, trata-se mais de priorizar as práticas de exame de si e de enunciação de sua verdade, evidenciando assim o eixo sujeito/verdade e desconectando do eixo sujeito/dogmas. Por isso, Foucault pergunta-se:

[...] como é que os homens, no Ocidente, se vincularam ou foram levados a se vincular a manifestações bem particulares de verdade, manifestações de verdade nas quais, precisamente, eles mesmos é que devem ser manifestados em verdade? Como o homem Ocidental está vinculado à obrigação de manifestar em verdade o que ele próprio é? (FOUCAULT, 2018a, p. 92).

Para elucidar a questão, Foucault em *Malfazer, dizer verdadeiro*, seminário consagrado à confissão, ministrado em Louvain, em 1981, declara que “essa obrigação de procurar a verdade de si mesmo, de decifrá-la como condição de salvação, parece-me ser um tipo de obrigação muito diferente daquela que vincula o sujeito a um dogma, a um texto, a um ensinamento” (FOUCAULT, 2018b, p. 80).

Entretanto pode-se observar Cassiano envolvido no eixo sujeito/dogmas, que é um tanto negligenciado por Foucault. Nas *Conferências* (XIV, 10), quando trata da iniciação espiritual, Cassiano exorta o religioso a se “dedicar à leitura das Sagradas escrituras com assiduidade”, pois “enquanto nosso espírito estiver ocupado com a leitura e o estudo, os maus pensamentos não têm oportunidade de envolver a alma em suas artimanhas” (CASSIANO, 2006, p. 196).

Foucault encontra em Cassiano o dispositivo obediência/exame de si/ verbalização de si no eixo sujeito/verdade e mantém silêncio sobre o eixo sujeito/dogmas por onde o sujeito aprende os ensinamentos das Escrituras, que produzirá efeitos de transformação da subjetividade.

Os problemas relativos à subjetivação e direção de consciência aparecem em *Do governo dos vivos* sempre numa relação específica com o outro. Na filosofia antiga, buscava-se a tranquilidade da alma, a ausência das paixões, um senhorio de si. Em Cassiano, procura-se desobstruir o caminho que leva à contemplação. Trata-se da submissão da vontade de alguém à vontade de outro. Na direção, não há cessão de vontade, não há propriamente renúncia do sujeito à sua vontade, não se renuncia à própria verdade. O dirigido quer que a sua vontade seja submetida à vontade de outro. É esse outro que guia a vontade do dirigido. Ambos, dirigente e dirigido continuam com suas vontades próprias, uma não desaparece em função da outra. Não há sanção nem coerção. É um jogo de total liberdade de aceitação. O dirigido sempre terá a opção de não mais querer ser dirigido. Porém, enquanto durar a relação, uma parte vai querer o que a outra parte vai querer que ela queira.

Foucault diz que, no fundo, a fórmula da direção é a seguinte: “[...] obedeço livremente ao que queres para mim, obedeço livremente ao que queres que eu queira, de modo que eu possa estabelecer assim certa relação de mim comigo” (FOUCAULT, 2018a, p. 210). Logo, subjetivação é a formação dessa relação de si consigo. A direção é uma técnica que vincula duas vontades, embora uma esteja atada, ainda assim as duas permanecem livres.

Assim que essas duas verdades estiverem atadas, a do dirigido e a do dirigente, haverá a verbalização detalhada pelo sujeito em direção ao dirigido de sua falta num exercício de exploração de si e conhecimento de si. Deve-se esse processo à instituição monástica.

Convém notar que Foucault considera, na maneira como o cristianismo antigo ligou o sujeito à verdade, esse modo específico e singular de subjetivação. O tema da obediência é considerado como destruição da vontade do sujeito à medida que ele submete-se a um outro. Essa questão é fundamental no cristianismo primitivo, é fundamental em Cassiano e torna-se assim relevante na constituição do sujeito confessante. Ao final da aula de 26 de março do curso de 1980, Foucault assevera que:

O cristão tem a verdade no fundo de si mesmo e é atrelado a esse segredo profundo, ele está infundamente debruçado sobre si e infundamente obrigado a mostrar ao outro o tesouro que seu trabalho, seu pensamento, sua atenção, sua consciência, seu discurso não param de extrair deles. E é com isso que mostra que a discursivização da sua própria verdade não é simplesmente uma obrigação essencial. É uma das formas primeiras da nossa obediência (FOUCAULT, 2018a, p. 283).

Essa institucionalização das relações verdade/subjetividade que passa pela obrigação de dizer a verdade sobre si que, no século IV, Cassiano introduziu na vida monástica vai perdurar na cultura cristã e conseqüentemente nas sociedades ocidentais.

## 2.2 SUBJETIVIDADE E CUIDADO DE SI

Na perspectiva de Foucault, a subjetividade não é alguma *coisa* que nós somos; é uma atividade que nós *fazemos*. Para entender a subjetividade, é preciso cercá-la de adjetivos. Ela é relacional e é dinâmica; também inquieta, bem como potencialmente indisciplinada e ainda imprevisível. Ela constrói-se com o devir. Ao focar nossa energia e atenção em tentar expressar esse nosso eu, negligenciamos o nosso devir subjetivo, o qual é assumido pelos processos de treinamento disciplinar e normalização.

Para investigar a subjetividade, Foucault volta-se para a questão, para o princípio que ele chama de “*cuidado de si*”. Esse tema do “cuidado de si” aparece pela primeira vez no curso no *Collège de France* de 1981, *Sujetividade e verdade* e, de maneira mais expressiva no contexto do curso de 1981/1982, *A hermenêutica do sujeito*. Neste último, encontra-se a análise do texto do *Primeiro Alcibíades* de Platão. E por que tomar e tornar esse diálogo tão importante? Porque ele representa a “primeira grande teoria do cuidado de si”. A propósito disso, Foucault escreve assim:

O cuidado de si vai ser considerado, portanto, o momento do primeiro despertar. Situa-se exatamente no momento em que os olhos se abrem, em que se sai do sono e se alcança a luz primeira [...] O cuidado de si é uma espécie de agulhão que deve ser implantado na carne dos homens, cravado na sua existência (FOUCAULT, 2014, p. 9).

A tradução de “cuidado de si” provém de uma expressão que aparece regularmente nas obras de filosofia antiga grega e romana nomeada *epiméleia heautoû*. Essa expressão encontra-se no texto do Alcibíades designando o quadro, o solo, o fundamento a partir do qual se justifica o imperativo do “conhece-te a ti mesmo”. Logo, percebe-se a importância da noção de *epiméleia heautoû* no personagem de Sócrates ao qual se associa o *gnôthi seautón*.

Sócrates, aquele que interpelava os jovens na rua e dizia-lhes: “é preciso que cuideis de vós mesmos”, é o homem do cuidado de si. Foucault dilata o sentido e a noção de *epiméleia heautoû*:

*A epiméleia heautoû* é um certo modo de encarar as coisas, de estar no mundo, de praticar ações, de ter relações com o outro. É uma atitude – para consigo, para com



os outros, para com o mundo. É também uma certa forma de olhar para si mesmo; de ações que são exercidas de si para consigo pelas quais nos assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos (FOUCAULT, 2014 p, 11-12).

Para poder fazer uma aproximação a este tema, é importante e convém não esquecer que o pensamento de seu autor, no momento de sua produção, está atravessado por dois conceitos que organizam a sua obra, o de *biopoder* (estatização da vida biológica) e o de *biopolítica* (tem como objeto o corpo múltiplo, a população).

A propósito disso, Gros (2008, p. 127) adverte-nos que o título do curso pode ser enganoso:

Por hermenêutica, trata-se, em geral, para Foucault de designar uma postura subjetiva propriamente cristã (aquela cuja lenta elaboração de Tertuliano a Cassiano, em torno das práticas de penitência ele descreve, no curso pronunciado em 1980: *Do governo dos vivos*). A hermenêutica de si e a decifração analítica e meticulosa dos próprios estados de consciência, a leitura dos próprios pensamentos de traços de desejo, etc., isto é, no fundo, tudo aquilo que as práticas da confissão designam.

O curso intenta apresentar as diferenças entre o “conhecimento de si”, inaugurado pela figura de Sócrates, e o “cuidado de si”, que, segundo Foucault, é uma prática mais ampla e completa. E, para fazer esta distinção e chegar a um “acoplamento”<sup>3</sup> destes termos, uma pluralidade de pensadores é trazida ao cenário: Platão, Epicuro, Diógenes, Sêneca e tantos outros filósofos cristãos e helênicos.

Começemos por situar o diálogo de Platão no *Primeiro Alcibíades* no curso de Foucault, *A hermenêutica do sujeito*<sup>4</sup>. A pergunta que nos vem à mente, Foucault mesmo a formula: “Por que tomar o diálogo do Alcibíades, a que, ordinariamente, os comentadores não atribuem uma importância tão grande na obra de Platão?” (FOUCAULT, 2014, p. 153). A resposta diz respeito à situação do Alcibíades em relação à obra de Platão em geral e, nela, ao tema do *cuidado de si* em particular. O diálogo representa a “primeira grande teoria do cuidado de si” (FOUCAULT, 2014, p. 31).

Foucault investe em sua pesquisa, lê os manuais de confissão e mergulha na literatura cristã. Aprofunda seus estudos sobre os procedimentos do exame das almas e da confissão no cristianismo primitivo. Investiga a história das práticas penitenciais e a codificação do exame de consciência nos mosteiros, conjugados com o dever de revelar tudo sobre si mesmo ao mestre.

<sup>3</sup>FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. Aula de 6 de janeiro de 1982.

<sup>4</sup> Doravante o livro *A hermenêutica do sujeito* será indicado pela abreviatura HS.

O “cuidado de si” era uma das táticas mais importantes na antiguidade grega, uma regra essencial para a conduta social e pessoal e para a arte da vida. Como apontam Martin, Gutman e Huton (1998 apud EIZIRIK, 2005, 93-94):

Parece ter havido uma distorção em nossa cultura, tendo o princípio délfico do conhece-te a ti mesmo obscurecido a prática do cuidado. [...] herdamos a tradição da moralidade cristã que converte a renúncia de si em princípio de salvação. Conhecer-se a si mesmo é, paradoxalmente, renunciar-se a si mesmo.

Muchail (2011, p. 59-60) diz que essa distorção consiste na sobrevalorização do “conhecimento” e na conseqüente desqualificação do “cuidado”. A esta hipótese corresponde o que Foucault denomina “momento cartesiano”<sup>5</sup>. Trata-se de tema fundamental para o cristianismo, uma vez que, para ter acesso à verdade o sujeito necessita de uma conversão. Não se pode ter acesso à verdade se não houver mudança no modo de ser. Entretanto Descartes promove uma virada nessa noção, afirmando que o sujeito, como tal, é capaz de verdade. Portanto não é necessário que haja transformação. “Basta que o sujeito seja o que ele é para ter, pelo conhecimento, um acesso à verdade que lhe é aberto pela sua própria estrutura de sujeito” (FOUCAULT, 2014, p. 172).

Foucault (2014, p. 9) menciona a importância da *epimeléia heautoû* (o cuidado de si) afirmando tratar-se do quadro, o solo, o fundamento a partir do qual se justifica o imperativo do “conhece-te a ti mesmo”. Gros (2008, p. 154) auxilia na compreensão da noção de *epimeléia heautoû*:

Antes de tudo é uma atitude ligada ao exercício da política. Isto é, um certo modo de encarar as coisas, de estar no mundo, de praticar ações, de ter relações com o outro; uma certa forma de olhar para si mesmo; de ações que são exercidas de si para consigo pelas quais nos assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos e nos transfiguramos.

Numa tentativa de unificar a questão, poderia ser dito que, por um lado, poder construir uma cultura de si que consiga testar a capacidade de um indivíduo de se manter independente em relação ao mundo exterior e, por outro, o indivíduo poder ter um objetivo espiritual, ou seja, poder produzir uma certa transfiguração de si mesmo enquanto sujeito de conhecimentos verdadeiros, “pois o cuidado de si – explícita Foucault – é, com efeito, algo que [...] tem sempre necessidade de passar pela relação com outro que é o mestre. [...] Porém, o que define

---

<sup>5</sup> HS. Aula de 6 de janeiro de 1982. p. 18-20 e segunda hora da aula de 3 de fevereiro de 1982, p. 171. wmf São Paulo: Martins Fontes, 2014.

a posição do mestre é que ele cuida do cuidado que aquele que ele guia pode ter de si mesmo” (FOUCAULT, 2014, p. 55).

Para Sócrates, o que ama é aquele que cuida. Diante disso, é preciso que *Alcibiades* cuide de si a fim de poder bem cuidar da cidade. O diálogo do *Alcibiades* deixa claro que o cuidado de si é um imperativo proposto àqueles se propõem a governar os outros. Cuidar de si revela-se como um privilégio e um dever dos governantes porque eles têm que governar.

Para cuidar de si, Alcibiades deverá conhecer a si mesmo; para conhecer-se, há que conhecer o divino; conhecendo o divino, conhecerá a sabedoria e, portanto, o que é a justiça; assim, somente assim, Alcibiades poderá ser o bom político capaz de bem governar a cidade (MUCHAIL, 2011, p. 36).

Foucault entende ser possível isolar alguns elementos que posicionam bem a base de *epimelêia heautoû*, suas práticas e sua elaboração filosófica no pensamento grego, helenístico e romano.

Conhecer-se, conhecer o divino, reconhecer o divino em si mesmo, é fundamental, creio, na forma platônica e neoplatônica do cuidado de si. Não encontraremos estes elementos – em todo caso, não assim distribuídos e organizados – nas outras formas do cuidado de si, epicurista, estóica [sic] e mesmo pitagórica, a despeito de todas as interferências que possam depois ter ocorrido entre os movimentos neopitagóricos e neoplatônicos (FOUCAULT, 2014, p.71).

Cabe ainda um parêntese para assinalar as rupturas e transformações na subjetividade ocorridas por conta das distorções entre as técnicas do cuidado de si e do conhece-te a ti mesmo. Eizirik (2005, p. 110) explicita “que as práticas da moralidade cristã desincentivam o cuidado de si, que fica absorvido pelo conhece-te a ti mesmo”.

Isto acontece em uma nova concepção, a de dar-se a conhecer ao padre, ao pastor, para ser absolvido das culpas e dos pecados. Consiste em desligar-se do próprio desejo para ascender, com a alma purificada, ao paraíso, que viria após a morte. Essa talvez tenha sido das mais dramáticas transformações da subjetividade contemporânea, visto que há uma mudança profunda do significado do cuidado.

Continuando a reflexão, é o próprio Foucault quem diz que:

O cuidado de si se tornou alguma coisa um tanto suspeita. Ocupar-se de si foi, a partir de um certo momento, denunciado de boa vontade como uma forma de amor a si mesmo, uma forma de egoísmo ou de interesse individual em contradição com o interesse que é necessário ter em relação aos outros ou com o necessário sacrifício de si mesmo (FOUCAULT, 2006a, p. 268).

Devido às diferentes matizes com que o cristianismo apresenta-se, pontua-se aqui o cristianismo monástico ocidental que, referindo-se a ele, Foucault assim se expressa: “[...] é do lado do cristianismo e do cristianismo primitivo que vou procurar estreitar um pouco esse problema histórico da constituição de uma relação entre governo dos homens e os atos de verdade” (FOUCAULT, 2018a, p. 76).

No *Do governo dos vivos* Foucault apresenta o cristianismo como uma religião que acopla fé e confissão, ou seja, que liga o reconhecimento da verdade divina (a fé) com a manifestação da verdade de si (a confissão). Por isso, Foucault é claramente guiado por um projeto maior: descrever o longo processo de elaboração da subjetividade do homem ocidental, mostrando as conexões entre subjetividade, verdade e poder. Trata-se de um estudo do cristianismo na perspectiva da história do sujeito.

Por ser o cristianismo uma religião essencialmente da confissão, são necessárias algumas considerações. É interessante notar que, no início da era cristã, a alimentação ganhava especial importância. Nota-se, nas regras sobre a vida dos monges, a preocupação com os alimentos. Tanto o excesso como a sua falta eram a causa de inúmeros distúrbios. Embora não houvesse entre eles cuidado exagerado no preparo de alimentos, utilizavam-se principalmente de alimentos secos ou crus. “Folhas de porro cortadas uma vez por mês, ervas, sal frito [salga], azeitonas, peixinhos em salmoura que chamavam *maenomenia* são para eles o prazer supremo” (CASSIANO, 2015, p. 103). Por outro lado, Cassiano recomenda que o monge “[...] não deve admitir o excesso de alimentos e os pratos requintados e dispendiosos” (CASSIANO, 2011, p. 160).

Havia uma grande preocupação entre os gregos em “constituir um tipo de ética que fosse uma estética da existência” (DREIFUS; RABINOW, 2010, p. 299).

O próprio Foucault (1976), ao ser perguntado sobre o primeiro volume da História da sexualidade, se a sexualidade é fundamental para a compreensão de quem somos nós, ele responde: “Devo confessar que estou mais interessado nos problemas sobre as técnicas de si e coisas desse tipo do que propriamente em sexo... sexo é chato” (FOUCAULT, 1976 apud DREIFUS; RABINOW, 2010, p. 296). Contudo, no volume II da História da sexualidade, *O uso dos prazeres*, ele preocupa-se quase que exclusivamente com o sexo. Todavia, no volume III, *O cuidado de si*, encontram-se reflexões acerca da “cultura de si”, onde foram intensificadas e valorizadas as relações de si para consigo (FOUCAULT, 2009b, p. 49).

Para Foucault, a mudança que se avizinha é esta: “[...] que no século IV a. C. o ato sexual era uma atividade e, para os cristãos, é uma passividade” (DREIFUS; RABINOW, 2010, p. 302). E, para ele, não se trata de retornar aos gregos, pois eles não tiveram uma *ars*

*erótica*. O que administravam era “uma arte de vida”, como viver. Porém a ideia de que o sexo tem seus perigos já era forte no século II d. C. Com Hipócrates, o sexo já era perigoso, e, segundo Epiteto, para se estar apto a olhar para uma moça bonita ou rapaz bonito sem sentir desejo “era preciso ter chegado ao posto de mestre de si mesmo” (DREIFUS; RABINOW, 2010, p. 305).

Porém, no cristianismo, as regras do comportamento sexual são justificadas por meio da religião. O modo de sujeição muda. Agora é a lei divina. A procriação tem sua valia, o desejo é excluído. Passa-se de um estilo de vida greco-romano tolerante para um tipo cristão mais austero. A pureza vai ganhar espaço no ascetismo cristão. Inclua-se a questão da virgindade e tem-se o paradigma feminino da autorrestricção baseado no modelo da integridade física. A compreensão de tais práticas constituía uma volta ao estado paradisíaco. “A humanidade anterior à queda era, pois, virgem, e a virgindade hoje é, pois, *mutatis mutandis*, regresso a esse estatuto de origem” (FOUCAULT, 2019, p. 428-429).

Convém ressaltar que nessa evolução o novo “eu” cristão passa pela hermenêutica da decifração. É a partir da concupiscência e os desejos da carne que a identidade de si não é mais algo a ser construído, mas a ser renunciado e decifrado. O que ocorre, na verdade, não é exatamente uma oposição entre tolerância e austeridade. A oposição acontece entre uma forma de austeridade ligada a uma estética da existência e a outra ligada à necessidade de renunciar a si e decifrar sua verdade.

A crise religiosa do século XVI em que há a rejeição das práticas católicas da confissão por conta do protestantismo, originou o desenvolvimento de novos modos de relacionamento consigo mesmo. A experiência de si já não era a descoberta de uma verdade escondida no interior do indivíduo, mas uma tentativa de determinar o que se pode ou não fazer com a liberdade que se tem.

O cristianismo, como religião da confissão, é embasado pelo regime da fé e pelo regime de reconhecimento das faltas. No protestantismo, há

uma certa maneira de vincular o regime do reconhecimento das faltas e o regime da verdade, e precisamente isso possibilita ao protestantismo diminuir até à anulação a prática institucional e sacramental do reconhecimento penitencial das faltas (FOUCAULT, 2018a, p. 79).

Pode-se, então, dizer o que foi a grande linha de fratura do cristianismo, a divisão entre cristianismo e protestantismo. No cristianismo, o ato de verdade por excelência é a confissão no seu duplo significado: de profissão de fé e de ato de reconhecimento das faltas. Quer dizer, de um lado crer e de outro explorar os segredos do coração, aí se situa a confissão,

entre esses dois regimes de verdade solidários, mas distintos. Assim, o dever de verdade, entenda-se crença e confissão, está no centro do cristianismo.

Entretanto a questão é ainda mais complexa, pois, no cristianismo, buscar a salvação é também uma maneira de cuidar de si. Todavia a salvação no cristianismo é realizada por meio da renúncia de si mesmo. Eis o paradoxo.

A propósito disso, vejamos o fragmento a seguir:

Foi necessária uma inversão entre estes dois princípios fundamentais da cultura ocidental – o ocupa-te de ti mesmo e o conhece-te a ti mesmo – para que nascesse uma hermenêutica de si, uma nova forma de conhecimento de si e um novo modo de relação do sujeito consigo mesmo, o que foi produzido pelo cristianismo dos primeiros séculos (PRADO FILHO, 2008, p. 143).

Agora é preciso submeter-se aos princípios da obediência cristã, da submissão total do discípulo em relação ao mestre como condição de acesso à verdade de si mesmo. E essa forma privilegiada de acesso à verdade de si passa a ser uma atividade de verbalização na qual o sujeito produz um discurso sobre si mesmo, colocando-se como objeto de seu próprio discurso. Não há mais o modelo pedagógico que conduz ao conhecimento de si. Inclusive a verdade de si mesmo está atada ao interior do próprio sujeito. É nesse sentido que Foucault afirma que o cristianismo inventou a “interioridade”.

Ao colocar em movimento este exercício interiorizado de decifração e inventar a hermenêutica de si, o cristianismo inventa novos modos de relação do sujeito consigo mesmo, novos modos de subjetivação e novas formas de subjetividade. A rigor, inventa um novo sujeito: sujeito interiorizado, reativo, da culpa e da obediência. E o retrato que se obtém da subjetividade cristã ocidental é, basicamente, como ressalta Philippe Chevalier, a de uma “*subjetividade essencialmente confessante*” (CHEVALIER, 2012, p. 50, grifo nosso).

No excerto a seguir, Manicki comenta a compreensão foucaultiana da obediência cristã:

O modo como o cristianismo antigo ligou o sujeito à verdade de si é uma forma específica de subjetivação caracterizada pela noção de obediência compreendida como destruição da vontade singular do sujeito e, ao mesmo tempo, submissão a um outro (MANICKI, 2012, p. 60-61).

Aqui se encontra o que constitui o coração, o centro da subjetivação cristã. Foucault parece aqui privilegiar um enfoque negativo das técnicas cristãs de si, o que surpreende. De fato, ele caracteriza essencialmente esta subjetivação por essa compreensão negativa da obediência, que ele articula à obrigação da confissão. É a faceta negativa da obediência.

O cuidado de si, na visão de Foucault, percorreu toda a filosofia antiga, chegando até o início do cristianismo. Entenda-se uma trajetória que nasce com o personagem Sócrates, evidenciando-se de modo explícito a atividade de incitar o cuidado de si. Trata-se de uma noção que se constitui num entorno para o cristianismo, ou seja, num tipo particular de cuidado, denominado por Foucault como “espiritualidade alexandrina” (FOUCAULT, 2014, p. 11).

Percebe-se, então, que o tema relativo ao cuidado de si tem sua origem no século V a.C chegando até os séculos IV-V d. C. Percorre assim toda filosofia grega, helenística e romana bem como a espiritualidade cristã. Por ser um tema que define uma maneira de ser, uma atitude e formas de reflexão tem seus efeitos na própria história da subjetividade.

Desde o exercício filosófico até o ascetismo cristão o tema do cuidado teve mil anos de transformações, de evolução, por isso sua importância nas práticas da subjetividade. Encontra-se essa determinação positiva da obediência no *Pedagogo* de Clemente de Alexandria (150-220).

Manicki (2012, p. 62), tratando da concepção positiva da liberdade, escreve que o que há é uma compreensão da obediência como “concordância” dos atos e dos pensamentos do sujeito com as prescrições divinas.

### 2.3 CAMINHOS PARA CONFIGURAR O CUIDADO DE SI

*A hermenêutica do sujeito* (1982) tem seu ponto de partida na distinção (ou oposição?) entre *cuidado de si* e *conhecimento de si*. São duas noções opostas de sujeito que Muchail procura assim esclarecer:

Ao cuidado de si corresponde a linhagem espiritual do pensamento segundo o qual o acesso à verdade é alcançado por *atos* ou *práticas* envolvendo e transformando todo o ser do sujeito. Ao conhecimento de si corresponde o pensamento de tipo *representativo* segundo o qual o acesso à verdade é privilégio do sujeito em razão de sua própria e inalterável estrutura, precisamente a de ser sujeito *cognoscente* (MUCHAIL, 2011, p. 15).

No primeiro caso, encontra-se o sujeito *antigo*, aquele cujas características são as técnicas ou exercícios de conversão a si. O segundo é o sujeito *moderno*, aquele que tem uma identidade já dada, onde se aloja sua própria verdade a ser descoberta ou decifrada. O fundamento dessas oposições situa-se no pensamento filosófico helenístico e romano, considere-se o estoicismo. O segundo tem sua razão de ser na leitura que o cartesianismo fará da filosofia clássica, especificamente do platonismo.

Gross (2014, p. 71), na *situação do curso*, sintetiza numa frase estas oposições: “a oposição entre a Antiguidade e a Idade Moderna é então cunhada de modo diferente, mediante duas alternativas conceituais, entre filosofia e espiritualidade, entre cuidado de si e conhecimento de si”.

Foucault (2014, p. 471) distingue desse modo o sujeito moderno, “*a priori* capaz de verdade”, e o sujeito antigo, “sujeito ético de ações retas”. Na esteira de Descartes o sujeito seria *a priori* capaz de verdade, e apenas acessoriamente um sujeito ético de ações retas: “Eu posso ser imoral e conhecer a verdade”. Isto significa que o sujeito moderno não necessita de transformação interior, ascese, purificação para ter acesso à verdade; o que não combina com a Antiguidade. Quanto à espiritualidade antiga, o sujeito, tal como é, não tem acesso à verdade. Necessita para isso de “transformações necessárias” (FOUCAULT, 2014, p. 16).

A tese de Foucault (2014, p. 473) fica assim enunciada: “O sujeito de ação reta, na Antiguidade, foi substituído, no Ocidente Moderno, pelo sujeito do conhecimento verdadeiro”, fazendo assim aparecer “uma outra figura do sujeito”; “um novo pensamento” ou “uma ideia nova” sobre a verdade e sobre o sujeito; “novas formas de subjetividade”.

## 2.4 A FILOSOFIA COMO A ARTE DE VIVER

O cuidado de si ganha em Foucault outras denominações. Ora compõe as “tecnologias do eu”, ora é entendido como “artes de viver”. De qualquer modo, é necessário compreender que quando Foucault assim se expressa está recorrendo ao termo grego *techne*, comumente traduzido por *saber-fazer*, *ofício* ou *arte*. Dito de outro modo, o termo significa certo tipo de conhecimento que habilita alguém a realizar determinada tarefa, obter um resultado almejado. Filósofos antigos pensavam a filosofia exatamente assim, como a *techne tou bio*, ou seja, a arte de viver.

Primeiramente, pois, extensão à vida individual, ou coextensividade do cuidado de si à arte de viver (a famosa *techne tou bio*), arte da vida, arte da existência que, como sabemos, desde Platão e sobretudo nos movimentos neoplatônicos, virá a ser a definição fundamental da filosofia. O cuidado de si torna-se coextensivo à vida (FOUCAULT, 2014, p. 79).

Os gregos antigos entendiam, desse modo, a filosofia como a arte ou o ofício que permitia produzir uma vida que, além de nobre e bela, podia ainda ser verdadeira. Dentro dessa visão, cabe o eu como uma obra de *techne*, ou uma obra de arte. Para facilitar essa concepção do eu como obra de arte, McGushin (2018, p. 77) afirma que “[...] não



conseguimos apreciar como os artistas realmente trabalham para produzir uma obra de arte [...] se não compreendermos como os artistas realmente se tornam artistas”.

Foucault (2014, p. 232) entende que a arte ou *techne* surge do labor, do trabalho criativo, o que os gregos denominavam de *poiesis*, de onde se origina poesia. Um primeiro movimento na direção dessa arte encontra-se na obra *A hermenêutica do sujeito*. Esse movimento consiste em ordenar todo o saber em “dirigir os olhares para si”, “inflexão do olhar sobre si”. Analogamente ao artista que necessita colocar a tinta na superfície para sentir seu comportamento, olhando para dentro de si, o indivíduo terá as portas abertas do seu próprio conhecimento.

Segundo McGushin (2018), “aprende-se pintar pintando”<sup>6</sup>. Obviamente, a pintura é mais do que pincéis, tintas e superfícies: requer atividades precisas e know-how (*techne*). Tanto isso é verdade que a pintura retrata o artista, torna-se sua confissão. Essa questão toda do artista e sua obra, do caminho que é preciso percorrer, da obra, enfim, que retrata o pintor, tem muitas similaridades com a construção do eu. A transformação, ou a construção do eu como obra de arte passa por processos análogos ao do artista e sua criação.

A investigação de Foucault encontra exemplos de artes do eu ou artes de viver nas obras dos filósofos antigos. Ele entende que o estudo dessas práticas pode habilitar o indivíduo fornecendo meios, qualificando-o na construção do seu eu específico. Trata-se de uma apropriação de técnicas antigas usadas pelos filósofos de então.

Mesmo que de forma sumária, é apropriado expor algumas dessas técnicas que os filósofos antigos usavam para edificar o cuidado de si.

## 2.5 PRÁTICAS DE SI

Foucault entende que a subjetividade não é um estado que ocupamos; envolve mais uma atividade que realizamos. Atividade que sempre ocorre numa ambiência de restrições. O indivíduo pode ser constituído, capacitado como sujeito, por meio de práticas de si tais como a escrita, a dieta, o exercício e o dizer a verdade. Entretanto convém notar que essas práticas são moldadas por instituições que cerceiam uma construção de um eu liberto; o indivíduo é constrangido pelos valores que impregnam a sociedade. Portanto, a subjetividade é formada por relações de poder.

---

<sup>6</sup> Uma das principais características da *techne* é o seu caráter corporal: é adquirida através de atividades corporais, investigações situadas e concretas e experimentos. *Techne* é conhecimento corpóreo ou corporal (MCGUSHIN, E. A teoria e a prática da subjetividade de Foucault. In: TAYLOR, Dianna. Michel Foucault (Vários colaboradores) – Conceitos fundamentais. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis: Editora Vozes, 2018).

Cabe ao indivíduo a não tão fácil tarefa de discernir quando é constrangido ou quando é capacitado. Desse embate resulta a possibilidade de resistir à normalização e investir em novas e criadoras formas de relacionamentos, facilitando assim novas e emancipadoras formas de subjetividade. A essa capacidade criticamente reflexiva, a esse conjunto específico de práticas Foucault denomina “crítica”. Esse é o caminho que Foucault segue no intento de investigar as origens da subjetividade ocidental moderna. As práticas de si do cristianismo primitivo monástico é o canteiro de onde emerge a interconexão entre poder e verdade.

A prática antiga do exame de consciência difere muito daquela encontrada no cristianismo. Um difere do outro nos seus aspectos de conhecimento e efeitos de subjetivação. Ambos têm objetivos, instrumentos e objetos que podem mudar profundamente. Em Cassiano, notadamente, o exame tem como função a exploração dos segredos do coração, “exploração dos arcanos do coração onde se encontrariam as raízes da falta” (FOUCAULT, 2018a, p. 223).

A fim de entender a distinção entre as práticas de exame, Foucault remete ao modo como Marco Aurélio inicia seu dia. Trata-se de um exame antecipatório de consciência. Assim se começa o dia:

Nesse exame, de modo algum se trata de repassar o que se teria feito na noite ou véspera; é um exame do que se vai fazer. [...] Trata-se de repassar antecipadamente as ações que faremos durante o dia, nossos compromissos, os encontros marcados, as tarefas que teremos de enfrentar. [...] É isso quanto ao exame da manhã (FOUCAULT, 2014, p. 432-433).

A relação consigo, que resulta do emprego dessa técnica, não tem ligações, não resulta numa confissão ou interpretação. Antes, tem a ver com forma de preparação e memória. É o momento que se revisa os objetivos do dia, as metas a serem alcançadas. É quando se reúnem forças para as possíveis intempéries do dia, não se esquecendo de aonde se quer chegar.

Passou o dia, porém, a noite também requer um exame de consciência. Agora, entretanto, tal exame situa-se num outro patamar. Para tratar do tema do exame de consciência noturno, Foucault remete a Sêneca. Ao fim do dia, um tempo é dedicado para se lembrar e registrar o que se fez. Vale ressaltar que a exemplo do exame diurno, também no noturno não cabe o julgamento das ações. Sêneca será ao mesmo tempo juiz e réu. O exame serve mais como contabilidade, como inspeção para ver como tudo aconteceu e ver se poderia ter sido melhor. Cabe aproveitar das eventuais falhas como aprendizado para o futuro. Este

exame encontra-se assim no *De ira*, de Sêneca<sup>7</sup>.

Isto fazia Séxtio, terminado o dia, depois de se recolher ao descanso noturno, interrogava sua alma: Qual de teus males hoje sanaste? A que vício te opuseste? Em que estás melhor? Cessará tua ira e será mais moderada sabendo que diariamente terá de apresentar-se ao juiz? Que há de mais belo que esse costume de examinar todo o seu dia? Que sono é aquele que advém após a inspeção de si, tranquilo [sic], profundo e livre, quando a alma foi elogiada ou advertida e, como um auto-observador e um censor secreto, ela chega ao conhecimento de seus hábitos! (SÊNECA, 2014, III, 36).

Percebe-se que o exame de consciência, quer em Marco Aurélio quer em Sêneca, é uma arte para a formação de subjetividade, contribuindo para a formação do eu. Trata-se de um empreendimento para se tornar certo tipo de indivíduo. Significa ainda a procura de uma vida moldada na reflexão constante em direção a um relacionamento aberto do eu consigo.

Esses autoexames são maneiras de cuidar de si; auxiliam quem estiver interessado em se tornar o eu que pretende ser ou mesmo necessita ser. O ensinamento consiste em apanhar o material bruto da vida: pensamentos, ações, relacionamentos e por meio deles construir uma autêntica relação consigo.

Foucault sintetiza assim esses exames diurnos e noturnos de consciência:

O exame da manhã consiste em definir, em lembrar as tarefas a serem cumpridas, os objetivos e os fins a que se propõe, bem como os meios a se empregar. O exame da noite responde [ao anterior] como balanço, balanço real da ação que tinha sido programada ou visada pela manhã (FOUCAULT, 2014, p. 434).

O que Foucault pretende é fornecer novos recursos, novas técnicas úteis ao trabalho de construção desse novo eu, dessa nova subjetividade. A vida estoica e seus objetivos servem apenas de modelo. O próprio Foucault descreve seus esforços para moldar-se a si mesmo como obra de arte.

Quanto ao motivo que me impulsionou foi muito simples. [...] É a curiosidade – em todo caso, a única espécie de curiosidade que vale a pena ser praticada com um pouco de obstinação: não aquela que procura assimilar o que convém conhecer, mas a que permite separar-se de si mesmo. [...]. Existem momentos na vida onde a questão de saber se se pode pensar diferente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir (FOUCAULT, 2009a, p. 15).

Nesse excerto, encontra-se Foucault (2009a, p. 16) investigando o discurso filosófico, afirmando que é seu direito explorar o que pode ser mudado e assim é possível entender a

---

<sup>7</sup> Foucault analisa este texto de Sêneca *De ira* (III, 36) na aula de 12 de março de 1980 no Collège de France.

filosofia não só como uma forma de conhecimento ou autoconhecimento, mas também como uma “ascese, um exercício de si, no pensamento”.

O que Foucault tem em mente, quando instiga as pessoas a pensarem diferente, a se afastarem de si para que seu olhar possa ter maior amplitude, é nada mais nada menos do que buscar novas formas de subjetividade.

Logo, quando Foucault está tentando pensar diferente, ele exercita-se na atividade do pensamento; separa-se do eu disciplinado e normalizado. Estabelece uma relação de distância do eu que a disciplina, a hermenêutica e a confissão impõem. Ser si mesmo é sempre um desafio, uma questão de tentativa, esforço extenuante, tarefa sem fim. Tudo isso porque o eu configura-se como um contínuo devir. Desde que não há verdade sem sacrifício de si, o grande desafio da cultura ocidental tem sido o de encontrar a possibilidade de construir uma nova hermenêutica de si, não como o cristianismo primitivo o fez, sacrificando o sujeito, mas, constituir o terreno da subjetividade arquitetado na raiz de um sujeito positivo. A questão que segue será a de perguntar-se qual poderia ser a fundação positiva para as novas tecnologias de si.

Foucault faz perceber ainda que essas “artes de existência”, essas “técnicas de si” perderam, ao longo do tempo, parte de sua importância. Isso se deve à assimilação feita pelo poder pastoral e, mais tarde, pelas práticas do tipo educativo, médico e psicológico.

## 2.6 PREÇO A PAGAR PELO ACESSO À VERDADE

O indivíduo que pretende conhecer a verdade sobre si mesmo e ter acesso à verdade vai pagar o preço da abnegação de si. E o preço que a subjetividade cobra para ser alcançada é o sacrifício de si mesmo. Dentro das práticas de si cristãs primitivas, os indivíduos eram direcionados à salvação por outras pessoas às quais se subordinavam.

Em *The politics of truth* (1997, p. 26), Foucault escreve que cada indivíduo, do começo ao fim da vida, precisa ser conduzido à salvação. Nessa relação, “orientada-para-a-salvação”, ele diz que o indivíduo subordinado tem lá suas obrigações e deveres: subordinação a doutrinas e códigos religiosos, participar de vários tipos de práticas que incluem regras gerais, conhecimentos particulares, preceitos, métodos de exame, bem como confissões e entrevistas; enfim, submeter-se ao que for necessário para que possa acessar e revelar a verdade de si mesmo. A constituição do sujeito depende de assumir essas práticas para as quais a obediência tem papel central e determinante.

Há, nesse processo, nas práticas de si, dupla manifestação. Por um lado, o indivíduo, vivendo em sociedade, aglutina normas e valores dessa sociedade na convivência com os

outros. Entretanto, à medida que incorpora e assume esses valores à construção de sua própria subjetividade, uma nova relação consigo mesmo será estabelecida.

Foucault, nos seus estudos sobre as práticas de si cristãs primitivas, depara-se com o tema da *conversão*. Diz o autor que, para obter o direito de acesso à verdade, há a necessidade de que “o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, torne-se, em certa medida e até certo ponto, outro que não ele mesmo” (FOUCAULT, 2014, p. 16). Aqui Foucault está abrindo caminho à espiritualidade. A fim de entender, ou mesmo de diferenciar as noções de filosofia e espiritualidade, ele mesmo arrisca um conselho: “tomemos alguma distância”.

Chamemos ‘filosofia’ a forma de pensamento que se interroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade, forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade. [...] poderíamos chamar de ‘espiritualidade’ o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade (FOUCAULT, 2014, p. 14).

Nessa explicação, encontra-se o primeiro postulado da espiritualidade: a verdade jamais é dada de pleno direto ao sujeito. A verdade jamais é dada ao sujeito por um simples ato de conhecimento. O sujeito, enquanto tal, não tem capacidade de acesso à verdade. É essa a fórmula que, segundo Foucault, define a *espiritualidade*. Desses postulados resultam consequências. A primeira delas é que “não pode haver verdade sem uma conversão ou sem uma transformação do sujeito” (FOUCAULT, 2014, p. 16).

Essa conversão ou transformação pode ser feita de várias formas. Uma dessas formas é a de um movimento que destitui o sujeito de seu status, da condição em que se encontra, permitindo que a verdade venha até ele iluminando-o. É o movimento do éros (amor). O trabalho é indispensável para colocar este processo em movimento, “um longo labor que é o da ascese (*áskesis*). *Éros* e *áskesis* são as duas formas que a espiritualidade ocidental encontrou para o acesso do sujeito à verdade. O “tomemos alguma distância” vale também para a *gnose*<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> O gnosticismo representa uma corrente filosófico-religiosa esotérica que se desenvolveu nos primeiros séculos da era cristã. Essa corrente, extremamente difundida, difícil de demarcar e de definir, foi rejeitada ao mesmo tempo pelos Padres da Igreja e pela filosofia de inspiração platônica. A “gnose” (do grego *gnôsis*: conhecimento) designa um conhecimento esotérico capaz de oferecer a salvação a quem a ele tem acesso e representa, para o iniciado o saber de sua origem e de sua destinação, assim como os segredos e mistérios do mundo superior (trazendo com eles a promessa de uma viagem celeste), alcançados a partir de tradições exegéticas secretas. No sentido desse saber salvador, iniciático e simbólico, a “gnose” recobre um vasto conjunto de especulações judaico-cristãs a partir da Bíblia. O movimento “gnóstico” promete, pois, pela revelação de um conhecimento sobrenatural, a libertação da alma e a vitória sobre um poder cósmico maléfico (FOUCAULT, 2014, p. 24).

A ideia de conversão como unicamente capaz de dar acesso à verdade “é encontrada em toda a filosofia antiga” (FOUCAULT, 2014, p. 171). Fica estabelecido que, sem mudança no modo de ser, não há possibilidade de acesso à verdade.

A conversão na cultura de si romana e helenística “conduz a nos deslocarmos do que não depende de nós ao que depende de nós” (FOUCAULT, 2014, p. 189). Não tem aspecto de uma liberação do corpo, tem a ver com uma adequação, de uma relação completa de si para consigo.

Convém salientar algumas noções de conversão (*metanoia*) do modo como foi desenvolvida no cristianismo, na cultura cristã. O período em questão inicia-se a partir do século III e principalmente no século IV. Foucault, com intenção de apontar diferenças da conversão antiga, aponta algumas características da conversão cristã, a *metanoia*.

A conversão cristã implica uma súbita mutação, significando um acontecimento único que de uma só vez muda, transforma o modo de ser do sujeito. É como se houvesse uma passagem de um para outro estado. Envolve “renunciar a si mesmo, morrer para si, renascer sob outra forma” (FOUCAULT, 2014, p. 190).

A conversão (a *metanoia* cristã) também se opera pela ruptura e pela mutação interior. Tem o condão de uma espécie de renúncia, sacrifício de si. Deixa-se o “velho” com perspectivas da verdade e da salvação. Todo esse processo de renúncia e sacrifício encontra seu ápice, sua confirmação, sua sagração na confissão e no autoexame. Foucault esclarece que, devido ao fato de a confissão exigir que alguém perpetuamente traduza o que ouve do indivíduo, o fato estabelece uma relação de obediência à autoridade. A verbalização não só subjuga o confessante ao confessor, como se traduz ainda num ato de autossacrifício.

Tal como a verbalização traz à luz exterior os movimentos profundos e as obscuras raízes do pensamento, é pelo mesmo processo que a alma humana passa do reino de Satanás para a lei de Deus. O caminho da consciência da noite para a luz é também o caminho de Satanás para Deus. Isso significa que a verbalização é uma via para a conversão, para a ruptura do eu. É uma via que a conversão segue para se desenvolver e obter efeito. Visto que, sob o domínio de Satanás, o ser humano se encontrava preso a si próprio, a verbalização, como movimento em direção a Deus, é uma renúncia a Satanás. Pela mesma razão, é uma renúncia a si próprio. A verbalização é um autossacrifício (FOUCAULT, 1980, p. 26).

Foucault (1980, p. 20) argumenta que a confissão implica uma “autorrevelação que é ao mesmo tempo autodestruição”. Processo que ocorre dentro de uma relação de poder onde “nenhuma verdade acerca de si é desprovida do sacrifício de si”. Convém notar que quando o cristianismo, influenciado pelo monasticismo ocidental, ligou o sujeito à verdade acabou

constituindo o cerne da subjetividade cristã: destruição da vontade singular do sujeito e sua submissão a um outro.

O cristão tem a verdade no fundo de si e está atrelado a este profundo segredo, ele está indefinidamente curvado sobre si e indefinidamente forçado a mostrar ao outro o tesouro que seu trabalho, seu pensamento, sua atenção, sua consciência, seu discurso não param de emanar. E é assim que ele mostra que a enunciação do discurso de sua própria verdade não é simplesmente uma obrigação essencial. É uma das formas primeiras de nossa obediência (FOUCAULT, 2018a, p. 283).

Entretanto há algo que incita e, muito mais, provocado pelo próprio Foucault, é a ideia, mesmo a possibilidade de pensar diferente. O cristianismo introduz a confissão num processo que implica a autorrevelação que é ao mesmo tempo autodestruição de si. Foucault convida a olhar o tema sob outra ótica.

No *Do governo dos vivos*, na aula de 19 de março de 1980, Foucault diz que não se encontra referência ao exame de consciência, tal como o conhecemos, na literatura cristã antes do século IV. É este um dos elementos que demonstram a descontinuidade entre a direção de consciência estoíca e a direção de consciência cristã. E é em *A hermenêutica do sujeito* onde Foucault irá mostrar o constraste entre as duas práticas de direção da Antiguidade Tardia.

O capítulo III visa dar maior atenção aos elementos de prática de direção de Cassiano, considerando que Foucault não apresenta um trabalho exegético sobre o monaquismo cristão, mas sim a incidência deste no processo histórico de governamentalidade.

### CAPÍTULO III - PRÁTICAS DE DIREÇÃO E EXAME EM CASSIANO

Este capítulo é dedicado às práticas de direção e exame em Cassiano. O objetivo consiste em mostrar como a direção deve exercer-se. Cassiano indica dois aspectos principais. A direção consiste num treino para a obediência e indica um exercício indispensável que compreende o exame permanente de si e a consequente confissão perpétua. Do poder pastoral advém a obediência ao pastor. É preciso deixar que seja ele a indicar o caminho. Dos processos de subjetivação confessante evidenciam-se as subordinações às quais o sujeito expõe-se a fim de ter acesso à verdade. Na direção, há a dependência a um mestre ao qual serão revelados os segredos individuais. O exame, como parte do processo, terá como matéria- prima as *cogitationes*.

Para desenvolver o capítulo, inicialmente, faz-se uma abordagem sobre o monaquismo e a vida filosófica, que constitui o grande alicerce para a expansão do Cristianismo à escala mundial e à vida filosófica. Em seguida, o foco são as práticas de direção e exame no monaquismo. Na sequência, discute-se a *discretio* como caminho para a perfeição. Posteriormente, faz-se uma abordagem sobre o fluxo das *cogitationes* como elemento fundamental nas *Instituições cenobíticas*. Depois, discute-se a *exagoreusis* no monaquismo. Em seguida, apresenta-se a visão cosmo-teológica de Cassiano. A seção seguinte é dedicada ao exame em Cassiano. Por fim, aborda-se o reconhecimento das faltas e sua verbalização como operadores da discriminação.

#### 3.1 O MONAQUISMO E A VIDA FILOSÓFICA

Os temas da filosofia platônica e estoica migraram bem cedo para as estruturas do cristianismo. Convém ressaltar que as técnicas da vida filosófica aparecem raramente antes do século IV no Cristianismo, sendo uma exceção Clemente de Alexandria, em que elementos do estocismo já estão presentes em seu pensamento. A explicação deve-se a um fato bem simples: o aparecimento da instituição monástica. Um dos debates fundamentais, uma perpétua questão interna do cristianismo, foi o das “relações entre salvação e a perfeição” (FOUCAULT, 2018a, p. 235). A questão era como constituir uma religião de salvação sem que a perfeição fosse uma exigência. Consistia em uma tarefa árdua num mundo helenístico e romano onde salvação e o aceso à verdade caminhavam juntos. Ao que parece, o cristianismo conseguiu êxito; conseguiu dissociar salvação e perfeição. Com base no distanciamento entre salvação e perfeição e centrado no princípio de que alguém pode se salvar sem ser perfeito, surgiram duas instituições: a penitência e o monaquismo. A penitência contém a possibilidade



de manter os efeitos da salvação, os efeitos do batismo a despeito de uma vida que recai no pecado. Permite manter os efeitos da salvação na não perfeição.

O monaquismo também vai caminhar nessa direção, mantendo um distanciamento entre salvação e perfeição. Por caracterizar-se como uma vida de perfeição, procura o aperfeiçoamento, procura caminhar em direção a uma vida perfeita. Por isso que Foucault (2018a, p. 236) afirma que “o monaquismo é, portanto, a vida de perfeição”. É esse o objetivo da vida monástica. Aqui se pode verificar uma aproximação significativa entre a vida monástica e a vida filosófica. Tanto que ser monge e ser filósofo era a mesma coisa. Por isso os mosteiros mais tarde eram conhecidos como escolas filosóficas.

Este comentário de Pierre Hadot clareia a questão:

[...] quando o monasticismo aparecer como a realização da perfeição cristã, ele também poderá ser apresentado como uma *filosofia*, a partir do século IV, por exemplo, em Gregório Nazianzeno, em Gregório de Nissa e João Crisóstomo, e concretamente em Evágrio Pôntico (HADOT, 2014, p.71).

Fator importante para entender a questão que nos ocupa é que o cristianismo foi apresentado por toda uma parte da tradição cristã como uma filosofia; não como uma filosofia qualquer, mas como *a filosofia*. Certamente, as práticas de direção e de exame de consciência oriundas da filosofia antiga foram acolhidas no cristianismo pelo viés do monaquismo. Portanto, que tais procedimentos da filosofia antiga tenham sido aplicados no monaquismo não tem nada de surpreendente. Por isso, o monaquismo pode apresentar-se como a via filosófica por excelência. A conduta dos indivíduos, segundo Gregório de Nazianzo (apud FOUCAULT, 2004), vai ser organizada ao modo de uma arte, tendo em consideração os princípios utilizados para designar a filosofia, ou seja, a *tekhnê* [*tekhnôn*], arte das artes. Portanto, a direção dos indivíduos, a condução das almas e a orientação à exploração dos movimentos secretos do coração serão ordenadas segundo essa *ars artium*.

A direção na Antiguidade, por exemplo, era fundamentalmente de ordem filosófica. Há, nessa época, grosso modo, duas formas. A primeira diz respeito à direção de consciência, que se caracterizava, conforme Foucault (2018a, p. 212) “na forma de relações descontínuas, episódicas, absolutamente individuais e sem contexto institucional preciso”. A segunda forma trata do exame estoico que tem em Sêneca seu representante. Trata-se de um exame retrospectivo. A sua finalidade é investigar o dia que está terminando e a sua ação é voltada para o futuro: executar melhor as questões que haviam sido propostas, ajustar ainda mais os comportamentos, propor-se a alcançar os objetivos fixados. Esse exame não é centrado em “atos que deveriam ser julgados em termos de código, permitido/proibido, bem/mal”

(FOUCAULT, 2018a, p. 223), mas tão somente em termos de melhor responder às questões que irão se apresentar. O objetivo é criar uma autonomia com a qual possa gerenciar e adaptar a própria vida às circunstâncias futuras.

No século V, início do século IV, as consultas eram pagas. Os sofistas inventam a educação em ambiente artificial, o que herdamos deles. Eles são “os profissionais do ensino” (HADOT, 1999, p. 33) e notórios pedagogos. Tece ainda, na mesma fonte, comentários acerca deles, citando Protágoras, Górgias e Antifonte: “Por um salário eles ensinavam a seus alunos receitas que lhes permitissem persuadir os ouvintes, defender, com a mesma habilidade, pró e o contra (antilogia). Essa atitude causou-lhes o repúdio de Platão e Aristóteles que os acusavam de comerciantes do saber, “negociantes no atacado e no varejo” (FOUCAULT, 2018a, p. 212). Antifonte tinha um “consultório” em Atenas onde pessoas com problemas de infelicidade, infortúnio da vida, num mau momento da existência, recorriam a ele para uma conversa. O que recebiam eram conselhos de conduta para enfrentar as situações difíceis da vida. Cite-se, ainda, Galeno que atendia pessoas com males físicos e mal-estares morais.

A direção podia também ter a forma de um ato público gratuito e benévolo de amizade. Isso evolvia conversas, troca de correspondência, cartas. A direção nesse contexto era mais ocasional, pois tratava de ajudar pessoas que tinham problemas tais como revés da sorte, um exílio, um luto. Encontra-se, por exemplo, em *Da tranquilidade da alma*, Sereno, solicitando conselhos a Sêneca. Assim, assegura Foucault (2014, p. 129), “o filósofo aparecerá como um conselheiro da existência”, alguém que vai oferecer conselhos, conselhos de prudência, conselhos circunstanciais.

Havia também formas de direção contínuas, institucionalizadas e encontradas nas escolas de filosofia. Elas não tratavam de assuntos circunstanciais, de problemas passageiros. O indivíduo se comprometia por um período relativamente longo, por vezes, duradouro até o fim da vida. O epicurismo e o estoicismo são exemplos de escolas filosóficas.

Nessa tentativa de situar o exame de consciência, percebe-se que não é correto dizer que o exame de consciência, que existia na direção grega e romana, é o mesmo que vai ser encontrado no cristianismo monástico. Ambos trazem efeitos de conhecimentos, efeitos de subjetivação bem distintos. A subjetivação do homem ocidental, por exemplo, é cristã, não greco-romana. Isto ocorre devido ao fato de que as práticas de exame de consciência, seu objetivo, instrumento e objeto podem mudar profundamente.

É aos pitagóricos que se atribui a invenção do exame de consciência. É uma atribuição bastante tradicional e pode ser encontrada em outros autores gregos e romanos, além de autores cristãos do porte de João Crisóstomo que cita Pitágoras e seus versos como

testemunha do exame de consciência. É do célebre *Carmen aureum*, texto tardio que contém elementos próprios da época helenística e romana, que remetem à velha tradição pitagórica, que se encontra uma descrição de exame de consciência:

Não permitas que o doce sono se insinue em teus olhos antes de teres examinando cada uma das ações do teu dia: em que errei? O que fiz? O que omiti do que devia fazer? Começa pela primeira (quer dizer pela primeira dessas ações) a percorrer todas elas. E depois, se achares que cometeste faltas, recrimina-as; mas se agiste bem, rejubila-te (PITÁGORAS apud FOUCAULT, 2018a, p. 216).

Observa-se que se trata de um exame retrospectivo. Visava verificar se as ações eram boas ou más, embora nada obrigue o exame a proceder assim. Desde que o pitagorismo apresentava-se como regra de vida, esse exame prestava-se a medir o progresso que se fazia cada dia. O exame ainda funcionava como exercício de memória, fundamental para os pitagóricos.

A preparação purificadora do sono era um dos elementos chave do exame, pois o sono prefigurava a morte. Dormir não era só dormir. Eles preparavam seus sonhos, ouvindo música ou respirando perfumes. O sonho significava ao mesmo tempo o estado de pureza da alma e representava uma recompensa ou sanção dos atos praticados.

Também o estoicismo romano situa-se na prática do exame, como pode se verificar em Sêneca invocando o exemplo do filósofo Sexto:

Isto fazia Sexto, terminado o dia, depois de se recolher ao descanso noturno, interrogava sua alma: ‘Qual de teus males hoje sanaste? A que vício te opuseste? Em que estás melhor?’. Cessará tua ira e será mais moderada sabendo que diariamente terá de apresentar-se ao juiz. Que há de mais belo que esse costume de examinar todo o seu dia? (Sêneca. Sobre a ira, III, 36, 2).

Sêneca confessa fazer algo idêntico e pergunta-se: O que é mais belo que esse hábito de investigar seu dia? O sono que se segue após esse exame é reparador, calmo e profundo. A alma regozija-se após ser submetida aos elogios e censura do dia. Esse filósofo prossegue definindo o exame estoico:

Utilizo-me desse recurso e diariamente advogo minha causa diante de mim mesmo. Logo que foi apagada a luz e minha esposa, já ciente de meu costume, fez silêncio, perscruto todo o meu dia e repasso meus atos e palavras. Nada escondo de mim, nada omito (Sêneca. Sobre a ira, III, 36,3).

Note-se, portanto, que o exame estoico é retrospectivo; percorre o dia que ora finda. Nisso concorda Foucault (2018a, p. 222): “É noite, a casa vai adormecer, a mulher se cala, a luz declina e vou passar meu dia em revista”.

O estoico é um tipo de exame que difere em muito do exame cristão. Isso é fundamental nesta pesquisa, pois comporta diferenças significativas. O exame estoico não procura, não investiga os segredos interiores que estariam depositados, escondidos nas dobras do coração e que seria preciso trazê-los à tona. Não se trata disso. Também não se trata de explorar os segredos do coração. O exame estoico é retrospectivo e aí se aproxima do que os gregos chamam de *ascese*, exercício graças ao qual o praticante pode tornar-se mais forte, ou seja, adquirir poder para vencer os infortúnios da vida, alcançar os objetivos propostos.

Assim, ao investigar estas práticas de direção e de exame, segue-se aqui as informações dadas por Cassiano acerca da prática monástica do exame, em duas grandes obras: *Instituições cenobíticas*, que mostra como é a vida nos mosteiros e cenóbios do Oriente Médio e *Conferências*, coletânea de conversas que Cassiano teve com os monges orientais. É por meio dessas obras que o Ocidente conheceu o monaquismo oriental.

Dessas obras derivam as grandes instituições monásticas ocidentais, inclusive o monaquismo beneditino. Foucault (2018a, p. 238) testemunha a respeito dos textos de Cassiano: “[...] creio ser esse o melhor documento para compreender como se elaboram e se transformam, no interior da instituição monástica, as práticas da vida filosófica que os antigos já haviam definido”.

No início das *Conferências* (I, 20), Cassiano (2011, p. 20) trata a vida dos monges como “arte”. Segundo ele, viver a vida como obra de arte acarreta disciplina, vigilância, obediência. É imprescindível ter sempre ante os olhos aonde se quer chegar, no caso dos monges, à contemplação.

### 3.2 PRÁTICAS DE DIREÇÃO E EXAME NO MONAQUISMO

Praticamente todos os escritores da época de Cassiano concordam que não pode haver vida monástica sem direção. Ninguém pode escapar da queda e da recaída e nem mesmo se firmar se não tiver uma relação fundamental com um diretor. “Aqueles que não são dirigidos caem como folhas mortas” (Provérbios, 11:14)<sup>9</sup>.

Cassiano recomenda aos anacoretas, monges que vivem no deserto, que não partam sem antes terem uma prévia formação sob a tutela de um mestre. É recomendado não um só mestre. Precisa-se dos exemplos e virtudes de outros guias. Encontra-se nas *Instituições cenobíticas* (V, 4, 2):

---

<sup>9</sup> Texto citado na literatura monástica para amparar o preceito segundo o qual a vida do monge não pode dispensar a “direção”.

Por isso, o monge que desejar fazer provisão do mel espiritual deverá, como uma abelha prudentíssima, colher cada virtude junto daquele que dela se tornou mais familiar e recolhê-la cuidadosamente no vaso do seu coração, sem se ocupar daquilo que lhes falta, unicamente atento a dele receber a virtude que possui. Pois se quisermos encontrar todas as virtudes em um só, não poderemos senão dificilmente, ou mesmo jamais, encontrar modelos a imitar (CASSIANO, 2015, p. 130).

Além desse conselho, Cassiano ainda insiste que quando alguém pretende partir para a anacorese e retirar-se para o deserto é prudente que faça primeiro uma experiência num cenóbio, numa comunidade.

Quais são os passos iniciais que alguém que almeje ingressar no cenóbio, nessas comunidades, precisa percorrer? Foucault (2018a, p. 238-239) enumera três momentos que Cassiano propõe aos ingressantes: O primeiro momento encontra-se no livro 4, capítulo 3 das Instituições cenobíticas: “Ficar durante dez dias ou até mais à porta do mosteiro”. Durante esse tempo, será posto à prova tendo, inclusive, de sofrer injúrias e repreensões. Será provado na constância, na tolerância e no desprendimento do mundo. O fato torna-se importante porque remete à posição do penitente à porta da igreja quando faz *exomologese*, clamando seus pecados e pedindo aos fiéis que lhe deixe entrar na igreja. São dez dias de estágio na humilhação, na poeira e na abjeção. Caso resista, será aceito como postulante, o que significa deixar suas roupas, renunciar às suas riquezas para vestir, enfim, as roupas do convento.

Num segundo momento, o postulante deverá ficar por um ano à entrada do mosteiro onde deverá ocupar-se em bem atender aos visitantes, estrangeiros e hóspedes de passagem sob a direção de um ancião encarregado desses serviços.

Enfim, após esse estágio, finalmente será aceito como noviço. O período dessa nova etapa é indeterminado e o noviço fará parte de um grupo de dez sob orientação de um responsável, de um governador, de um diretor. O que pretende Cassiano nesse processo de formação? Foucault mostra a intenção de Cassiano: Trata-se, diz Cassiano, de um *experimentum*, trata-se de uma provação. Mas que se experimenta e se prova? Prova-se [a] paciência [do postulante] em receber injúrias, prova-se sua necessidade de aceitar tudo o que se pode impor a ele, prova-se sua submissão.

O ensinamento do mestre deve centrar-se essencialmente em dois pontos: ensinar ao noviço a vencer suas vontades. Ensina-se isso dando-lhe ordens à medida que o postulante vai obedecendo, vai aprendendo a vencer suas vontades. Ensina-lhe, portanto, a obediência. É este ensinamento que consta nas *Instituições cenobíticas* (IV, 9): “[...] ensina-lhes a não ocultar, por falsa vergonha, quaisquer pensamentos que lhes corra o coração, mas manifestá-los ao seu ancião assim que lhes aparecerem e, também, a não confiarem em seu próprio

discernimento [...]” (CASSIANO, 2015, p. 92) .

Há que o postulante, o noviço, constituir-se como sujeito e é nisso que o outro deve intervir. Encontra-se aí um tema muito importante em toda a história da prática de si e, de modo geral, na construção da subjetividade no mundo ocidental. Foucault (2014, p. 117), referindo-se ao papel do mestre, afirma que: “Doravante, o mestre é um operador na reforma do indivíduo e na formação do indivíduo como sujeito. É o mediador na relação do indivíduo com sua constituição de sujeito”. Por isso, quem estiver interessado nessa experiência de vida num monastério terá sempre a necessidade de um treino, terá sempre necessidade de um mestre.

Peter Brown (1990, p. 193), comentando sobre o tema, diz que só havia uma maneira certa de cavar o solo endurecido do coração: “Dizem os Padres que sentar-se na própria cela é metade, e prostrar-se diante dos Anciãos é a outra metade”. Era pela dependência ao seu pai espiritual que o monge aprendia a compreender seu próprio coração e a abri-lo a outrem, a despeito da vergonha. Ainda, segundo esse autor:

Um sintoma universal e inequívoco de que uma cadeia de pensamentos provém do diabo é nos envergonharmos de expô-la abertamente diante de um ancião. Porque nada desagrada mais ao demônio da fornicção do que revelar suas obras, e nada lhe dá maior prazer do que o sigilo dos próprios pensamentos (BROWN, 1990, p. 193).

A propósito disso, Foucault (2018a, p. 241) acrescenta: “Creio que estamos aqui no cerne do que constitui o próprio da direção cristã”. Está falando de uma conexão entre essas duas obrigações: “Obedecer em tudo e não ocultar nada. Ou ainda ligar o princípio de não querer nada para si mesmo com o princípio de dizer tudo de si mesmo”.

Tem-se um dispositivo absolutamente fundamental. Trata-se de uma relação bastante específica entre sujeito, o outro, a vontade, a enunciação. Obedecer e dizer exaustivamente ao outro o que se é. Fazer percorrer pelo discurso todos os segredos da alma, fazer com que esses segredos venham à luz. Isso comporta submissão ao outro através de uma obediência total, integral, exaustiva e perfeita.

Observe-se ainda a *Conferência* (XVIII, 7) onde Cassiano refere-se, segundo à distinção dos monges em categorias. Acusa os sarabaítas de “não se preocuparem com a disciplina cenobítica e por recusarem sujeitar-se à autoridade dos anciões” (CASSIANO, 2008, p. 94). Cita ainda outra espécie de monge, os falsos anacoretas, que não aceitam ser “exercitados” por quem quer que seja (CASSIANO, 2008, p. 96-97).

Portanto, o mau monge é aquele que não é dirigido, aquele que não aceita ser “exercitado”, que recusa ser dirigido. Na vida dos que assim procedem, os vícios só tendem a

crescer. É através da “direção que se entra na realidade da existência monástica” (FOUCAULT, 2019, p. 133).

Na *Conferência* (XX, 1) Cassiano (2008, p. 137-138), recorda o abade Pinúfio. A grande santidade desse monge despertava louvores humanos. Temendo que isso fosse um pagamento pelos seus esforços, algo que podia tirar-lhe “a possibilidade de progredir na virtude da submissão” (2008, p. 137-138), resolveu fugir para outro convento. Entretanto lamenta por não poder terminar a vida na submissão que aprendera. Na verdade, para Cassiano, só pode ser chamado a comandar aquele que aprendeu a obedecer e aprende a obedecer recebendo a formação dos anciãos.

O fato é que Pinúfio “não podia aceitar ser um diretor e não estar em posição de obediência” (FOUCAULT, 2018a, p. 244), por isso fugia. “Colocado entre os mais santos personagens capazes de dirigir, chorava por não poder terminar a vida na submissão” (CASSIANO, 2008, p. 137-138). Registra-se assim o “princípio da universalidade, da permanência infinda da direção: somos feitos para ser dirigidos até o último dia” (FOUCAULT, 2018a, p. 244).

A direção consiste “num treino para a obediência, processo que inclui renúncia às vontades próprias pela submissão a outrem” (FOUCAULT, 2019, p. 136).

Na temática da obediência, a questão da submissão do discípulo ao mestre tem grande relevância no monaquismo. A direção já supunha esse princípio na vida filosófica antiga. Nesse caso, tratava-se de uma obediência finalizada, provisória, instrumental e limitada. O mestre tinha objetivo definido: libertar a pessoa de uma paixão, de um entrave e conduzir o indivíduo a resolver uma dificuldade.

A obediência monástica é completamente diferente. A propósito disso, Foucault (2018a, p. 242) comenta que:

Obedecer e dizer, obedecer exaustivamente e exaustivamente dizer o que somos, estar sob a vontade do outro e fazer percorrer pelo discurso todos os segredos da alma, fazer que os segredos da alma venham à luz e que, nessa ascensão à luz dos segredos da alma, a obediência ao outro seja total, exaustiva e perfeita.

Em Cassiano, a obediência não é uma passagem na vida. Caracteriza-se como um estado. A esse respeito encontram-se afirmações como: “Obedece-se para ser obediente, para alcançar um estado de obediência” (FOUCAULT, 2008, p. 234). Essa é a novidade, algo não encontrado em práticas anteriores. A obediência tende à humildade e tem conexão com a mortificação da vontade.

A obediência monástica em sua diferença com a aquela praticada na vida filosófica é carregada de significados novos. Num primeiro momento, sobressai-se seu sentido *global*. Nada escapa à forma da obediência. Aquele que é dirigido deve conduzir-se de tal modo que tenha sempre em mente que o importante não é a sua vontade, mas a daquele que o dirige. Não se trata de obedecer esta ou aquela ordem. O que está em jogo é uma relação de obediência que perpassa a vida inteira. O monge deve agir de modo a ser conduzido pelas regras, pelas ordens do abade, pela vontade do diretor.

Cassiano assim se expressa nas Instituições cenobíticas (IV, 30): “[...] a obediência tem primazia entre todas as demais virtudes” (CASSIANO, 2015, p. 110). Ainda no livro dessas *Instituições* (IV, 10), encontra-se “a regra da obediência, por conseguinte, é observada com tamanha exatidão que os jovens não se atrevem a sair da cela, sem que o saiba ou permita o prepósito; também não presumem sem sua autorização, satisfazer as necessidades naturais” (CASSIANO, 2015, p. 93).

Num outro momento, Cassiano destaca que o valor da obediência não reside na ordem em si, que pode ser a mais absurda possível, mas na execução dessa ordem. Trata-se de aceitar tudo o que o diretor ordena. Relata as provas célebres da paciência. “A *absurdidade* encontra-se na prova proposta ao abade João: trata-se do ancião que tendo fincado uma racha de lenha seca em pleno deserto incumbiu João de regá-la até florescer” (CASSIANO, 2015, p. 104). Enfim, o ancião já certificado da obediência do abade suspendeu tal ordem.

A prova da *imediatez*, também relatada nas *Instituições* (IV, 12) refere-se ao que trabalha como copista no mosteiro. Tão logo seja chamado à oração ou a qualquer outro trabalho, “se estiver começando uma letra não se atreve a terminá-la” (CASSIANO, 2015, p. 94).

Ainda vale ressaltar a prova da *não-revolta*. Trata-se do abade Patermúcio. Sendo aceito no mosteiro com seu filho ainda pequeno, foi submetido a toda sorte de sofrimento, vendo o menino sofrer as mais diversas formas de violências (CASSIANO, 2015, p. 107-108).

Essas provas registram o lugar da obediência na estrutura da vida monástica. Compreende-se o lugar que Cassiano, no caminhar para a perfeição, “dá à humildade, entendida como estado permanente de obediência, aceitação de toda a submissão, vontade de não querer e renúncia a toda vontade” (FOUCAULT, 2019, p. 143).

Foucault coloca três coisas que, de certo modo, resumem todo o entendimento acerca da obediência: “A *subditio*, a submissão, o que quer dizer: quero o que o outro quer; a *patientia*, que quer dizer: quero não querer algo diferente do que quer o outro; e a *humilitas*,



que consiste em dizer: não quero querer” (FOUCAULT, 2018a, p. 248). Isso quer dizer que a *subditio* traduz-se pela relação com os outros, que a *patientia* reflete-se numa atitude com o mundo exterior, que a *humilitas* é uma relação consigo mesmo. Logo, a *subditio*, a *patientia* e a *humilitas* colocam a obediência como característica central na relação de direção.

Convém salientar Foucault questionando-se. “Porque [sic] é que, na direção, se põe tanta insistência em adestrar o noviço no obedecer [sic] alguém? É para levá-lo a ser obediente”, em absoluto (FOUCAULT, 2019, p. 140). Ora, o estado de obediência tem sua expressão na *humilitas* onde se reconhece a pequenez, a inferioridade a qualquer outro. É ela que predispõe a rejeitar a própria vontade, incorporar a vontade do outro e obedecer a esta vontade. A vida contemplativa significa conseguir a tranquilidade da alma, significa que o asceta já não pode querer senão o que Deus quer. Não significa domínio, ser senhor de si como acontecia ao fim da direção antiga. Pelo contrário, em Cassiano, tudo se deve à força de Deus.

### 3.3 A *DISCRETIO* COMO CAMINHO PARA A PERFEIÇÃO

A fim de justificar a necessidade de uma direção e da consequente obrigação da obediência, Cassiano recomenda evitar dois perigos a todo aquele que aspira à perfeição: o relaxamento e o excesso de zelo. São dois extremos que se tocam. Para encontrar a via entre esses dois extremos, Cassiano usa o termo *discretio*, *diakrisis* do grego, *discrimen* no latim clássico.

Cassiano parece ser o primeiro a ter expressado a ideia de medida por *discretio*, designando com essa palavra a virtude que preserva de todo excesso o zelo para com a perfeição e o mantém num justo meio. Na *Conferência* (II, 2) ele define assim a *discretio*:

[...] evitando os dois excessos contrários. Ensina o monge a caminhar na estrada real. Pois, nem o deixa desviar-se para a direita, num excesso de fervor pelas virtudes, com as quais presume ingenuamente ir além dos limites da justa temperança, nem lhe permite descambar para a esquerda, seduzido pelo relaxamento e o vício e, sob o pretexto de bem governar o corpo, instalar-se numa indolente tibieza da alma (CASSIANO, 2011, p. 60-61).

Cassiano começa sua explanação, alertando para o perigo do *relaxamento* que se insinua através das pequenas complacências. Cita, nas Instituições (IV, 13), a questão da avareza a partir do pequeno sentimento de propriedade deste ou daquele objeto que tem à sua disposição. A questão caminha muito sutilmente. Aqui o desapego encontra abrigo.

Creio ser supérfluo sequer mencionar, entre as suas outras instituições, a seguinte virtude: a ninguém é lícito possuir um cesto, um samburá, ou qualquer outra coisa semelhante que retida como propriedade possa marcá-la com seu sinete. [...] nem sequer por palavras ninguém ousa dizer que algo é seu (CASSIANO, 2015, p. 95).

Evitar o *relaxamento* e também o *excesso* é um tema que já vem da filosofia antiga, da sabedoria antiga; o tema do justo meio. Trata-se de um princípio que não permite a mobilidade de um extremo ao outro, mas de adquirir certa estabilidade, certo equilíbrio na condução da vida.

Foucault (2018a, p. 263) designa assim a *discretio*: “[...] em primeiro lugar a capacidade de separar, de separar o que está misturado. [...] em segundo lugar é a atividade que permite julgar”. Então, a *discretio* ou o *discrimen* consiste numa atividade de separação, numa atividade de julgamento. Essa noção de *discretio* torna-se uma das noções básicas da técnica cristã de direção. Esse tema adquire, entre os cristãos e de forma bastante clara em Cassiano, significado particular e relevante. É dada especial atenção ao fato de que a *discretio* significa uma luta constante contra o relaxamento.

A falta de *discretio* ataca até aqueles mais avançados no caminho da santidade. Cassiano oferece vários exemplos, o do abade João, na conferência (I, 21) é um deles. Conta-se que esse monge havia feito jejuns exagerados e tinha percebido finalmente que o diabo é que os havia inspirado com o fim de lançar o orgulho em seu coração. Tem ainda a história do abade Paulo na *Conferência* (VII, 26) que julgara ter feito tal progresso na pureza do coração que não podia tolerar a vista de um rosto, até mesmo as vestes de uma mulher.

Cassiano quer que essa virtude se fortaleça não só entre os iniciantes à vida monástica, mas entre os que já estão adiantados na pureza do coração. Então, alerta para a moderação:

Na verdade, quantas vezes vimos os que se entregavam aos mais duros jejuns e vigílias retirar-se à mais absoluta solidão, provocando a maior admiração. [...] no entanto, de repente, de tal forma foram ludibriados que não puderam levar a bom termo a obra iniciada, concluindo, com um fim abominável, tão grande fervor e vida tão meritória (CASSIANO, 2011, p. 60).

Cabe salientar que Cassiano alude a um certo toque antiascético quando se reporta à *discretio*. Foucault, comentando sobre o ascetismo, revela que: “O ascetismo sufoca a obediência com o *excesso* de prescrições e desafios que o indivíduo lança a si mesmo” (FOUCAULT, 2008, p. 274).

A *discretio*, diz Cassiano, na *Conferência* (I, 21), deve ser mais um freio, um moderador. Cita o exemplo do abade João que dava conselhos aos soberanos e não era capaz de medir seu próprio jejum. E acabou descobrindo que por jejuar demais acabou não

resistindo aos ataques do diabo que lhe diz: “Fui eu que te disse para jejuar excessivamente, para que te enfraquecesses e resistisses menos facilmente às tentações. Assim [...] o diabo, sob a aparência de um negro etíope, lançou-se aos seus joelhos, dizendo: Perdão, fui eu que te impus esse sofrimento” (CASSIANO, 2011, p. 51).

Ora, essa dificuldade em perscrutar o que se deve fazer, essa incerteza quanto a si mesmo, essa obscuridade deve-se a quê? Foucault (2018a, p. 267) diz que: “Ela se deve, a história diz, ao diabo”. Aqui vale ressaltar a razão teológica, ou cosmo-teológica. Satanás, antes da queda, anjo da luz, foi condenado à escuridão e só na escuridão encontra morada. Por isso, Cassiano recomenda ao monge expulsar pensamentos que se alojam nos arcanos do coração.

O diabo faz-se presente na vida do asceta, mesmo na vida daqueles mais adiantados em santidade. O asceta já não pode discernir se algo vem dele mesmo, de Deus ou do diabo. No exemplo do abade João, a ideia de jejuar vinha do diabo que o enganou, que o iludiu. A ideia de jejuar, um bem em si mesmo, revelou-se um mal; debilitar a pessoa para que de tal modo enfraquecida, não resista à tentação.

Entretanto, a respeito da *discretio*, existe algo que merece atenção. Foucault (2019, p. 149) faz a seguinte alusão: “O caminho justo só pode ser assegurado pelo uso de uma discricção cujo princípio não se encontra naturalmente no homem”. Quer dizer que, sem a intervenção de Deus, o homem não terá a capacidade de fazer a discriminação. Trata-se de uma graça divina, de uma virtude, e como tal precisa ser cultivada. Para isso, Cassiano recomenda dois exercícios: operar sobre si mesmo um exame constante e abrir a alma a um outro.

A direção traz em seu interior a obediência e a renúncia à vontade própria, práticas que conduzem ao “exame-confissão”, “aquilo a que, no cristianismo oriental, se chama a *exagoreusis*” (FOUCAULT, 2019, p. 149), prática que se desenvolveu no monaquismo que comporta um exame ininterrupto de si ligado a uma confissão incessante a outro.

O grande problema no exercício da *discretio* não é tanto a agitação das paixões, mas a agitação do pensamento. A grande dificuldade reside na multiplicidade dos pensamentos, precipitação que dificulta reconhecer de onde vem e para aonde vai, reconhecer sua origem. É essa dificuldade que constitui a matéria prima do exame cristão: a *cogitatio*. Como apreender o fluxo do pensamento? Como administrá-lo? Como se arranjar dentro dele? É na análise do exame que Cassiano encontra as respostas a essas questões.

### 3.4 O FLUXO DAS *COGITATIONES* COMO ELEMENTO FUNDAMENTAL NAS INSTITUIÇÕES MONÁSTICAS

Nos textos de Cassiano, o que importa são os *pensamentos*, não os *atos*. É preciso manter essa noção quando se fala de *cogitationes*, pois o pensamento é um elemento fundamental na instituição monástica. Na busca da *vida simples dos santos*, no caminho da contemplação por meio da prece, da oração, da meditação, do recolhimento, a *cogitatio* é o problema central da vida do monge. Foucault (2018a, p. 270) enfatiza esse tema: “[...] o perigo que vai se apresentar para o monge é o fluxo dos seus pensamentos, o curso, a agitação das ideias que vão lhe vir à mente”.

Em Cassiano e também no vocabulário da espiritualidade cristã, o termo *cogitatio* tende mais para um sentido negativo. Há em Cassiano toda uma série de enunciações, denotando o caráter negativo da *cogitatio*. Alusão ao fato de que quando o monge põe-se a pensar em alguma coisa quando não devia pensar em nada; ou só devia pensar em Deus. “Às vezes, sentimos que o olhar do nosso coração dirige-se para seu objetivo, mas nossa mente, de modo insensível, desliza daquelas alturas para se precipitar, com mais impetuosidade, nas divagações anteriores” (CASSIANO, 2011, p. 214).

Cassiano, ao se referir aos pensamentos supérfluos, usa os termos *cogitatio* e *vagatio*. Só o fato de ter *cogitationes* já é uma divagação. Na primeira conferência do abade Moisés, Germano indaga:

Como explicar que pensamentos supérfluos, contra a nossa vontade e até sem nosso conhecimento, se insinuem em nós tão sutil e secretamente, que nos ocasionam não pequena dificuldade não só para os repelir, como também para reconhecê-los e identificá-los? (CASSIANO, 2011, p. 43).

A propósito disso, Moisés, na *Conferência* (I,17), responde: “Sem dúvida, é impossível à mente permanecer imperturbável quando invadida por determinados pensamentos” (CASSIANO, 2011, p. 43).

É na sétima conferência, toda ela dedicada à mobilidade da alma e dos espíritos malignos, entretanto, que Cassiano vai aprofundar-se na explicação desse tema. De antemão, ele adverte que “é uma opção nossa a qualidade de nossos pensamentos e que a mente nunca pode ficar ociosa” (CASSIANO, 2011, p. 217).

Pelo descuido, a mente, com certeza, põe-se a divagar e a revoltear por toda parte. Nota-se aqui que a educação da mente requer todo um prolongado exercício e prática diuturna por meio dos quais aprenderá a preparar os assuntos para os quais a memória deve sempre

retornar. Só assim a mente tornar-se-á apta a repelir as sugestões contrárias do inimigo que tentam distraí-la.

O centurião do Evangelho é um bom exemplo da alma elevada a esse estado de perfeição (Mt. 8, 9). Somente por prolongados e penosos exercícios e práticas poderá o monge ter o poder e a força do comando, logo:

[...] e não mais seremos arrastados a pensamentos que não desejamos acolher. Mas, ao contrário, teremos a possibilidade de aderir aos que nos farão experimentar as delícias espirituais. Às más sugestões ordenemos: 'Ide' e elas irão; e às boas, diremos: 'Vinde' e elas virão'(CASSIANO, 2011, p. 218-218).

Ainda na *Conferência* (VII, 5), Cassiano define a mobilidade do pensamento como algo que, além de móvel, mexe-se, em todos os sentidos e em todas as direções, e é sacudido por toda uma multiplicidade de movimentos. Devido a sua natureza, não pode permanecer ocioso; está sempre esvoaçando sobre tudo o que encontra.

### 3.5 O COMBATE DA CASTIDADE EM CASSIANO COMO INSTRUMENTO NO TRATO COM O FLUXO DOS PENSAMENTOS E COMO DOMÍNIO DAS PAIXÕES CARNAIS

O propósito aqui se justifica pelo fato de Cassiano consagrar atenção aos problemas da pureza na vida monástica. O fluxo, a mobilidade dos pensamentos, constitui-se um problema significativo aos que desejam levar “a vida simples dos santos”. A castidade revela-se como instrumento essencial de combate para o monge adquirir o estágio pleno da contemplação, fim último de modelo de vida monástico.

Convém ressaltar que o combate da castidade é analisado por Cassiano, no sexto capítulo das *Instituições*, “Sobre o espírito de fornicação” e em várias conferências. Foucault aborda esse tema em capítulos das *Instituições* e nas *Conferências* como também em *As confissões da Carne*.

Cassiano inicia a sua exposição advertindo que há diferença entre ser continente e ser casto, e nas *Conferências*, Cassiano aprofunda essa distinção. Continência é recusa, rejeição. Castidade (*castitas*) é, em comparação com a atitude negativa da continência, “como uma força positiva que a redobra, a sustenta, a anima e transforma a simples abstenção em ascensão a Deus” (FOUCAULT, 2019, p. 236). Encontra-se nas *Conferências* (XII, 5) um incentivo na dura luta para vencer os assaltos carnis que impedem a busca pela castidade.

Aliás, nunca podemos dominar ou reprimir o desejo das coisas presentes se não substituirmos tais aspirações nocivas por outras mais nobres e saudáveis. A vivacidade de nosso espírito não nos pode privar de todo desejo ou temor, de toda alegria ou tristeza. Se desejamos banir de nosso coração a concupiscência carnal, é indispensável que o preenchamos com as alegrias espirituais (CASSIANO, 2006, p. 129).

Consta nas Conferências (XII, 5) que não há como se livrar, portanto, das coisas nocivas, das coisas presentes se, em seu lugar, não forem colocadas “outras mais nobres e saudáveis”, ou seja, se quisermos expulsar os apetites da carne, será necessário colocar em seu lugar “as alegrias espirituais” (CASSIANO, 2006, p. 129). Nesses termos, a castidade deve ser pensada como força positiva, como estado de combate. Como aquela que fornece tranquilidade à alma. Nas *Conferências* (XII, 14) ela é caracterizada como um “privilégio do céu, um dom particular dos anjos” (CASSIANO, 2006, p. 145).

Assim caracterizada, a castidade apresenta-se ainda como força de confrontação, de combate. Por isso, para a obtenção da pureza da castidade, não é suficiente o empenho do homem. Será preciso contar com um dom liberal que é a graça de Deus. Então, para chegar à castidade, é imprescindível que cada um sinta em relação a tal virtude tanto desejo e tanto amor quanto sentem os avaros pelas riquezas, devorados que são pela cobiça, ou os ambiciosos, insaciáveis de honrarias, ou os libertinos exasperados por uma paixão feminina. “Enfim, cada um desses, no ardor de uma impaciência excessiva, deseja satisfazer sua paixão” (CASSIANO, 2006, p. 127). A castidade, portanto, reflete noções de pureza de coração e de combate espiritual.

O processo de alcance da castidade é comparado a qualquer arte ou disciplina. Obviamente não é de relance que se atinge a perfeição. Alguns passos iniciais são recomendados. Os primeiros desses passos (*Conferências X*, 8) constituem-se em “reconhecer a maneira de encontrar a Deus e despertar em nós sua lembrança” e “saber como nos poderíamos manter nesse estado, imunes a qualquer oscilação” (CASSIANO, 2006, p. 87).

A sétima conferência, onde se acha a primeira conferência do abade, Sereno trata da mobilidade da alma e dos espíritos malignos. Como meio de evitar o devaneio do pensamento, Cassiano recomenda fixar o olhar em Deus. À medida que a presença de Deus interioriza-se na alma, passa a ser como um raio de luz que a ilumina, “não deixando nela canto de sombra algum” (FOUCAULT, 2019, p. 238).

Em Cassiano, entende-se que a castidade tem a finalidade de assegurar a pureza de coração, ou a pureza de espírito que envolve a relação de conhecimento. A castidade aparece

no contexto da ciência espiritual. Não se chega à pureza do coração senão pela via da castidade.

A agitação dos pensamentos denuncia a ausência de um conhecimento espiritual que infere a pureza de coração conseguida pela castidade. Nas *Instituições* (I, 11, 1) Cassiano explicita que o cinto que compõe a vestimenta do monge dará “prova de seu fervor na procura do progresso espiritual e da ciência das coisas divinas dada pela pureza do coração” (CASSIANO, 2015, p. 45).

A ciência espiritual, o dom da ciência, é incompatível com pensamentos desordenados, com preocupações terrenas, com paixões carnis. Consta nas *Conferências* (XIV, 9, 10) que não é possível para alguém que estuda para conseguir os louvores dos homens “obter algum dia o dom da verdadeira ciência”, pois é “impossível a uma alma que não se acha purificada obter o dom da ciência espiritual. O monge recomenda trabalhar “com todas vossas forças para obter do Senhor uma castidade perfeita” (CASSIANO, 2006, p. 194-195-196).

O combate da castidade é analisado por Cassiano no sexto capítulo das *Instituições* com o título “Do espírito de fornicção”. O tema encontra-se ainda em diversas *Conferências*: na 4ª sobre Os desejos da carne e os do espírito, na 5ª sobre Os oito vícios principais, na 12ª sobre A castidade e, na 22ª, sobre As ilusões da noite.

Na quinta conferência, o abade Sarapião expõe os vícios principais que afligem o gênero humano:

o primeiro é a gastrimargia, ou voracidade do estômago, isto é, a gula; o segundo, a luxúria; o terceiro, o amor ao dinheiro, ou seja, avareza; o quarto, a ira; o quinto, a tristeza; o sexto, a acédia, a ansiedade, isto é, o tédio do coração; o sétimo, a vanglória ou jactância; o oitavo, a soberba (CASSIANO, 2011, p. 149-150).

Examinemos primeiramente o papel da fornicção. Foucault registra que Cassiano completa o quadro dos oito espíritos do mal por meio de “reagrupamentos internos” (FOUCAULT, 2006a, p. 105). A fornicção faz par com a gula porque é exatamente o excesso de alimento que desperta a fornicção. Assim, esses vícios apresentam diferentes modos de concretização. “Os seis primeiros, a gula, a luxúria, a avareza, a ira, a tristeza e a acedia estão ligados por certos graus de parentesco, de certo modo que o excesso do primeiro passa a ser o início do seguinte” (CASSIANO, 2011, p. 158), o que supõe que nunca se pode vencer um vício se não se vence aquele sobre o qual se apoia. Com a derrota dos anteriores, os seguintes ficam enfraquecidos.

Nas *Conferências* (V, 10) o par gula-fornicção se parece com “uma árvore gigante que estende ao longe sua sombra” deve ser desenraizado (CASSIANO, 2011, p. 159). A

ascética do jejum é aqui recomendada por várias razões. Gula e fornicção constituem-se em dois vícios “naturais”, quer dizer, são inatos ao corpo e bem por isso extremamente difíceis de combater. Eles implicam a participação do corpo para se formarem e obter seu propósito. Há muita proximidade entre os dois vícios, pois o excesso de alimentos “torna “pesado” o espírito e atíça o fogo dos vícios” (CASSIANO, 2015, p. 132).

Convém notar que orgulho e vanglória não fazem parte da cadeia causal. Eles são provocados pela vitória que se obtém sobre eles. Considere-se a exibição que alguém pode expressar pelos longos jejuns a que se submete, a castidade a que se expõe, a audácia que tudo consegue por si só. Tal atitude provocativa pode constituir-se em provável queda ainda maior. Exemplo disso encontra-se na conferência (XII, 6) quando alguém, vangloriando-se de ter alcançado tal estado de pureza, Deus o abandona e então ele sente-se abalado e começa a “vacilar” (CASSIANO, 2006, p. 132). É nesse estado que o aguilhão da carne faz-se sentir e toda a obra de combate precisa ser reiniciada.

A fornicção tem valor mais exacerbado em relação aos outros vícios, pois pode ter suas origens nos pensamentos, nas imagens e nas recordações. Cassiano (2015, p. 178) remete ao primeiro cuidado que se deve ter ao purificar o coração. “[...] quando o demônio, com astúcia, mediante sutil sugestão, tiver insinuado em nosso coração a recordação da mulher, começando pela de nossa mãe”. Quer dizer, o tentador aproveita de todas as possibilidades, a fim de introduzir os maus pensamentos na alma de alguém. A vigilância constante torna-se arma contra o início dos maus pensamentos. A negligência não pode permitir que penetre no coração o consentimento da tentação. Devido a sua posição particular em relação aos outros vícios, a fornicção demanda um combate ascético dos mais difíceis. Cassiano a compara a uma “luta olímpica: [...] extinguir, pelo desejo da perfeição, a concupiscência da gula e do ventre” (CASSIANO, 2015, p. 140).

O vício da fornicção é dividido em três tipos: a conjunção dos dois sexos, a que se consuma pela união dos sexos; a consumação sem contato com mulher, aquela que sem a presença da mulher se insinua no sono; a que é concebida pelo espírito e pelo pensamento, a libidinagem ou luxúria que se aninha no íntimo da alma. Essa divisão em três tipos fornece uma visão do que Cassiano entende por *fornicatio*, termo que não oferece uma definição de conjunto. Essa divisão encontra-se tanto na conferência VI como também na XII.

Convém observar que essa análise de Cassiano sobre a fornicção comporta certas particularidades. Não reserva um lugar proeminente ao adultério e nem fala das relações sexuais propriamente ditas, nem mesmo dos possíveis pecados que advêm dessa união. Por



isso, Foucault (2019, p. 255) conclui que Cassiano, dirigindo-se aos seus monges que optaram pela renúncia a toda relação sexual, não precisava se preocupar “com esse tema preliminar”.

A omissão de Cassiano a respeito da relação sexual não tem razão negativa, mesmo porque o projeto de vida monástica tem objetivo diferente, uma realidade diversa. É sobretudo na XII *Conferência* sobre a castidade que essa realidade aflora. Encontram-se nessa passagem os sinais pelos quais pode-se perceber o progresso na castidade.

A primeira marca de progresso designa que o monge já não é martirizado por um “ataque da carne”. Já não há mais irrupção na alma de movimentos que ativam a vontade. A segunda etapa mostra que mesmo que os pensamentos voluptuosos reproduzam-se no espírito, lá eles não se detêm. O terceiro estágio, por sua vez, ocorre quando uma percepção vinda do mundo exterior não tem mais poder de suscitar concupiscência. Na quarta etapa o monge já não experimenta mais, durante a vigília, nem mesmo o mais inocente movimento da carne. O quinto momento acontece quando uma conferência ou mesmo uma leitura trazer a ideia da geração humana o espírito estará apto para contemplá-la com um olhar tranquilo. Finalmente, a sedução do fantasma feminino não causa nenhuma ilusão durante o sono.

Nessa designação dos diferentes aspectos do espírito da fornicção, que vão apagando-se à medida que progride a castidade, percebem-se os movimentos do corpo e da alma. Na luta contra o espírito da fornicção, a poluição, desde seus aspectos voluntários até os involuntários, no sono ou sonho, ganha destaque significativo em Cassiano, ao ponto de a ausência dos sonhos eróticos e da poluição noturna significarem que se chegou ao mais alto estágio de castidade.

Diante de uma regra de vida na qual a renúncia a toda relação sexual era pedida, a poluição noturna acabou por ganhar a máxima importância. Suscitava questões como se alguém que se maculou à noite podia participar dos altares. A ausência dessas poluições é meta de santidade. Entretanto, como se trata de um fenômeno da natureza, depois de todos combates terem sido realizados, a poluição é apenas um “resto” no qual não há participação alguma. Só um poder que é mais forte do que a natureza, a graça, pode intervir nesse processo. Cabe permanecer num estado de perpétua vigilância, num estado de discriminação, centro da tecnologia de si.

O que está em jogo não é um código de atos permitidos/proibidos. Antes é uma técnica destinada a “vigiar, analisar e diagnosticar o pensamento, as suas origens, as suas qualidades, os seus perigos, os seus poderes de sedução” (FOUCAULT, 2019, 263). É imprescindível uma vigilância que nunca desarma, pois, assim, pode-se desemboscar tudo o que de “fornicação” possa se esconder no interior da alma.

Portanto, segundo Foucault (2006a, p. 117), “[...] nessa ascese da castidade podemos reconhecer um processo de subjetivação”, que comporta a obrigação de dizer a verdade de si mesmo e implica uma objetivação perpétua de si por si num processo de averiguação dos pensamentos. Essa subjetivação que se traduz numa forma da busca da verdade, envolve relacionamentos complexos com os outros. Primeiro o Outro, o Maligno que se esconde no interior da alma e que exige um combate tenaz e duradouro para expulsá-lo. Trava-se uma luta que envolve a confissão aos outros, a submissão aos conselhos e obediência irrestrita ao diretor. Todo esse processo aparece claramente nos textos de Cassiano. Tudo faz parte de um conjunto que envolve as tecnologias de si desenvolvidas na vida monástica.

### 3.6 A *EXAGOREUSIS* NO MONAQUISMO

No modo de vida monástica, a prática do reconhecimento das faltas toma formas bem diferentes. Para ingressar no estudo dessa temática, é necessário recorrer às *Instituições cenobíticas* e às *Conferências* onde se encontram as técnicas de direção espiritual. Três aspectos merecem consideração: “O modo de dependência para com o ancião ou o mestre, a maneira de conduzir o exame de consciência própria e o dever de dizer tudo dos movimentos do pensamento: a *exagoreusis*” (FOUCAULT, 2018a, p. 293).

É importante ressaltar que o termo grego *exagoreusis* não se encontra na obra de Cassiano que está em latim. Foucault extrai a categoria de Basílio de Cesareia, Gregório de Nissa e São João Crisóstomo, sendo a *exagoreusis*, por analogia, equivalente à *confessio* de Cassiano. “Ela [a pessoa culpada de um pecado contra Jeová] confessará o pecado” (FOUCAULT, 2018a, p. 287).

Convém notar que esses três pontos - modos de dependência para com o ancião ou mestre, maneira de conduzir o exame e dever de dizer tudo dos movimentos dos pensamentos - diferem bastante da direção de consciência encontrada na filosofia antiga. São temáticas que, embora apropriadas pelas instituições monásticas, sofrem múltiplas variações. No monaquismo, por exemplo, a relação com o mestre adquire o caráter de uma obediência incondicional e permanente. Atinge a vida por inteiro não deixando ao noviço nenhuma margem de iniciativa, diferente, pois, da direção antiga em que a missão do mestre durava até a solução do problema.

Com a direção de consciência também não é diferente. Difere do recomendado nas escolas filosóficas da Antiguidade. Não se trata de recapitulação do que se fez ou deixou de fazer. Consiste em analisar as faltas, preparar-se para o dia seguinte com o intuito de não cometer erros no que vier a fazer.

O importante no monaquismo, tal como é descrito por Cassiano, é apreender o movimento dos pensamentos (*cogitationes*), examiná-los, decifrar sua origem, efetuar uma triagem. O processo todo é muito interligado.

Por *exagoreusis*, entende-se confissão permanente sobre si mesmo. Foucault para assegurar a importância do termo usado frequentemente pelos gregos declara:

Se insisti nessa prática da *exagoreusis* é porque me parece que, com ela, a confissão entra na história da cultura ocidental como uma dimensão importante e polivalente que terá efeitos, desdobramentos e consequências numa série de esferas: religiosa, filosófica, jurídica etc (FOUCAULT, 2018b, p. 141).

Essa prática da *exagoreusis*, da confissão permanente sobre si mesmo, é importante porque não trata dos atos, trata dos pensamentos, isto é, das representações, das imagens, das vontades, dos desejos, ou seja, as *cogitationes*. O que é indispensável ao orientador saber não são propriamente os pecados, senão os pensamentos (os *lógismoi*) do orientado. O que o pai espiritual precisa saber de seu filho espiritual são as inclinações atuais, os “movimentos do espírito” (FOUCAULT, 2018b, p. 167)<sup>10</sup>.

Esse tipo de exame próprio da *exagoreusis* não se relaciona com a memória, tão cara à filosofia grega. Trata-se de um exame em forma de controle permanente, de vigiar-se, verificar tudo o que entra na consciência em dado momento.

A esse método de autoexame permanente não incide nenhum julgamento de valor aos pensamentos. Não interessa aqui se são verdadeiros ou falsos. Não há critério de verdade em jogo. O que realmente importa é saber se esses pensamentos não são portadores de ilusões. Portanto, não se trata de erro ou falta, mas de ilusão ou, pelo menos, de suspeita de ilusão.

O trabalho feito consigo mesmo tem por objetivo: descobrir de onde procedem esses pensamentos; verificar o que está acontecendo, ocorrendo em mim. Investigar; discriminar se esses pensamentos são originários de Deus, de outro ou do Outro por excelência (Satã). É nessa dimensão interior e nesse espaço interno que a prática da *exagoreusis* acontece. Verbalizar é parte essencial e contínua no processo. Só assim torna-se possível a discriminação dos pensamentos, detectar as ilusões que eles carregam, sua origem, e dizer as coisas à medida que se pensa.

Na busca do princípio da ilusão, de descobrir a presença insidiosa do outro, não se está objetivando encontrar a maestria de si como era típico da sabedoria antiga. Na *exagoreusis*, segundo Foucault (2018b, p. 143), trata-se de fato de “autodestruir-se e de renunciar a si

---

<sup>10</sup> Conf. nota 1 da aula de 13 de março de 1981.

mesmo”. Logo, renunciar a qualquer vontade autônoma, qualquer vontade própria e submeter-se a outro dando como garantia da submissão o fato de que tudo o que se diz é o que se pensa. Purificado o coração de todos os pensamentos móveis é hora de voltar-se a Deus. Não se deve ter outra vontade que não seja a vontade de Deus. É esse processo de renúncia que faz passar de um mundo ao outro, de um reino ao outro, de Satã a Deus.

### 3.6 A VISÃO COSMO-TEOLÓGICA DE CASSIANO

Em *Do governo dos vivos*, encontra-se uma cosmo-teologia em Cassiano. O contexto é o da discriminação dos pensamentos, quando está referindo-se a *qualitas* da *cogitatio*. Trata-se do processo de triagem dos pensamentos, haja vista que sempre pode haver em mim esse princípio de ilusão e esse grande enganador. Os maus pensamentos, aqueles que atrapalham, que embaralham, que dificultam a alma do monge de ir em direção da contemplação, preferem bater em retirada a passar ao reconhecimento. Foucault (2018a, p. 276) retrata a cosmo-teologia de Cassiano referindo-se a “Satanás”, anjo da luz que devido a sua falta foi condenado às “trevas”, à “escuridão”.

Essa teologia busca oferecer explicações como e de que maneira o espírito do mal está presente e age de maneira sempre ativa. Não faz distinção de pessoas. O grau de santidade não é garantia de nada. Não é garantia que o espírito do mal não vai estar presente no indivíduo. Muito pelo contrário. E como se dá essa penetração? Acontece no interior do próprio sujeito numa conexão com a sua subjetividade. Cassiano, assim como a maioria dos autores de sua época, explica que essa penetração do diabo não ocorre exatamente na alma. A alma não é tomada, possuída, impregnada pelo espírito do mal. Isso é impossível pelas explicações que Cassiano oferece nas *Conferências* VII, 12.

Se tal acontecesse, não é por se ter a alma apequenado, mas por se haver debilitado o corpo como se pode depreender de um raciocínio evidente. Com efeito, o espírito imundo, apoderando-se dos membros nos quais reside o vigor da alma e impondo-lhes um peso insuportável, obstrui e mergulha suas potências espirituais nas mais profundas trevas (CASSIANO, 2011, p. 226).

Deduz-se dessa explicação que o espírito do mal e a alma são bastante parecidos. São da mesma natureza. Não é surpreendente, entretanto, o fato de que um espírito possa juntar-se insensivelmente a um outro espírito.

Na mesma conferência (VII, 9-10), Cassiano continua explicando que:

Entre ambos, como entre os homens, há certa semelhança e parentesco de natureza. A prova disso é que a definição que damos da natureza da alma também lhes convém. Mas quanto a se penetrarem e se unirem mutuamente, de modo que um possa conter o outro, isso é impossível (CASSIANO, 2011, p. 225).

É exatamente devido a esse parentesco, a essa semelhança que o espírito do mal vem para junto da alma humana impregnar o corpo. Ganha assim força para comandá-lo, dar ordens, agitá-lo, sacudi-lo. Não se trata exatamente da possessão da alma pelo espírito do mal. Foucault (2018a, p. 268) diz o que acontece: “[...] haverá copossessão, copenetração, coexistência do espírito do mal no corpo. O corpo será a sede dos dois. É a partir do corpo que o espírito do mal vai enviar para a alma representações, sugestões, ideias”.

Na *Conferência* (VII, 15), Cassiano explicita que:

Embora os pensamentos que eles, os espíritos do mal, sugerem sejam acolhidos, e como o são, não é pela essência da alma que eles conhecem o homem, isto é, pelo movimento interior, oculto, por assim dizer, em sua medula, mas sim pelos movimentos do homem exterior e pelos indícios que ele manifesta (CASSIANO, 2011 p. 229).

Aqui reside um enorme problema, uma acentuada dificuldade quando se trata do exame de consciência. Os noviços, os que se interessam pelo caminho do monastério, encontram aqui terreno bastante espinhoso. Trata-se da dificuldade para a alma reconhecer se a sugestão que lhe é enviada é uma sugestão boa ou má. Discernir se a sugestão vem dele mesmo, vem de Satanás ou vem de Deus.

Ainda nas *Conferências* (VII, 9-10) Cassiano (2011, p. 224-225), fala da questão sobre a união da alma com os demônios. Por existir entre eles tão grande união, “seria quase impossível discernir” a origem e a qualidade desses incitamentos sem a ajuda divina. O modo de ação do espírito do mal, quer dizer, pela sua presença no corpo, pelo modo como se assemelha a própria alma, produz na alma a ilusão, uma confusão, um embaralhamento, uma dificuldade, uma não-distinção entre o bem e o mal, entre Deus e Satanás, entre Satanás e o próprio sujeito.

Adiante-se que Cassiano liga muito a ilusão ao tema das poluções noturnas. Praticamente todo o capítulo XXII das Conferências do abade Teonas trata das ilusões da noite. Perguntado por que os combates da carne, às vezes, tornam-se mais violentos após uma abstinência maior, o abade Teonas responde que:

[...] ao redobrar-se a abstinência, ocorre-nos, pelo contrário, com o corpo esgotado e lânguido, sermos assaltados pelas mais rudes investidas, até por fim nos encontrarmos *maculados*, ao despertar, como vossa confissão deu a entender, pelo *derramamento de humores naturais* (CASSIANO, 2008, p. 200 Grifo nosso).

O tema também se relaciona com a gula, com a falta de vigilância ou ainda com as ciladas do inimigo que, por ilusão, provocam a liberação desses humores. Diz a conferência (XXII, 3), especificamente, que “é a avidez da boca, o vício da voracidade e da gula que põe [sic] para fora essa superabundância de ‘humores obscenos’” (CASSIANO, 2008, p. 201).

Diz a mesma conferência que somente aqueles já mais adiantados e testados no equilíbrio e maturidade “só muito de vez em quando conhecem a sordidez, ou nem sequer chegam a poluir-se pela efusão de tais fluídos” (CASSIANO, 2008, p. 201). Trata-se de processo que exige esforço pessoal e o auxílio da graça divina para que aconteça *um derramamento bem simples*, caso não se possa evitá-lo de todo. O empenho consiste em manter imaculada a pureza da castidade e a integridade da carne, temas capitais em Cassiano.

É obvio que essas poluições são devidas, às vezes, aos ardis do demônio. Ainda nas *Instituições* (VI, 20), falando da virtude muito grande de evitar as poluições noturnas que a natureza obriga “[...] reduzir a necessidade da natureza a casos inevitáveis e muito raros, necessidade que costuma afetar os monges a cada dois meses” (CASSIANO, 2015, p. 183).

Percebe-se, então, que a marca originária da sugestão encontra-se completamente embaralhada haja vista a semelhança que existe entre os espíritos do mal e a alma. O resultado é a não-distinção. Dito de outro modo, não se saberá de onde procedem as sugestões. Foucault manifesta-se acerca do tema apontando o perigo dessa não-distinção:

Nessas condições, vocês estão vendo que o modo fundamental de ação do diabo na alma não vai ser a paixão, o *páthos*. Isso vai ser a ilusão, o engano, o erro. [...] o problema, a questão, o perigo na direção cristã será a ilusão, essa ilusão, essa não-discriminação entre a representação do bem e a representação do mal, entre a representação, a sugestão que vem de Deus, a que vem de Satanás, a que vem de mim mesmo (FOUCAULT, 2018a, p. 269).

Percebe-se aqui uma diferença. Enquanto a *discretio* da sabedoria antiga baseava-se essencialmente nas coisas, no valor das coisas, a *discretio*, na santidade cristã, no aperfeiçoamento cristão, vai concentrar-se, apoiar-se na própria pessoa. Portanto, não é o valor das coisas que será preciso reconhecer, mas os segredos da consciência que precisam ser decifrados. Nas *Instituições* (VI, 9), encontra-se a tarefa da direção cristã: *Arcana conscientiae, exploratio conscientiae*:

Por isso, com toda vigilância deve-se purificar primeiramente o mais recôndito de nosso coração. Pois o que os outros desejam alcançar na pureza do corpo, nós queremos possuí-lo também no secreto de nossa consciência, na qual está presente o

Senhor como árbitro e presidente<sup>11</sup> que vigia constantemente o desenrolar de nossa luta (CASSIANO, 2015, p. 176).

Encontram-se também, nas *Conferências* (XIX, 11) questionamentos, interrogações acerca de como alcançar a perfeição da longanimidade e da paciência. “Com o olhar da nossa consciência, que esquadrinha os movimentos interiores da alma” (CASSIANO, 2008, p. 127).

Para isso, há necessidade de se vigiar e examinar a si próprio constantemente. O sujeito adquire uma ilusão interna de si sobre si. Essa é a razão pela qual o sujeito não possui, ele próprio, a *discretio*. Então, a questão é: Como suprir essa falta de *discretio* autônoma? Cassiano responde que é por meio do dispositivo *exame-reconhecimento das faltas*.

Esse exame reconhecimento das faltas não é a mesma coisa que o exame antigo. Torna-se interessante observar Sêneca<sup>12</sup> colocando em revista o seu dia. O exame de reconhecimento tinha principalmente por objeto os atos cometidos. O exame cristão não vai fazer desaparecer essa prática. Encontra-se, por exemplo, em São João Crisóstomo: “Chamemos nossa consciência, façamo-la prestar contas das ações, das palavras, dos pensamentos do dia. Examinemos o que é vantajoso e o que prejudicial para nós” (JOÃO CRISÓSTOMO apud FOUCAULT, 2018a, p. 270).

Observe-se que o exame cristão é feito sobre uma matéria-prima que não é exatamente a mesma do exame antigo. Rememorando o que está nas Instituições (4, 9), encontra-se Cassiano (2015, p. 92) dirigindo-se aos monges “[...] ensinam-lhes a não ocultar, por falsa vergonha, quaisquer pensamentos que lhes corra o coração [...]”. Foucault (2018a, p. 270) observa que este é um tema, o das *cogitationes*, de capital importância a Cassiano: “Que a cogitatio, que o pensamento é um elemento fundamental na instituição monástica, nem é preciso dizer”.

### 3.7 O EXAME EM CASSIANO

Como é feito esse exame? Cassiano explica por meio de várias metáforas. Uma delas é a metáfora do moinho. Ele quer mostrar que a exemplo do riacho ou do rio, que não para de correr agitando o moinho, assim é o espírito, sempre agitado. É a água agitada que faz mover o moinho. Quanto a isso, o moleiro nada pode fazer. Entretanto o que ele pode é escolher que grão vai moer, o bom ou o ruim, o joio ou o trigo. Isso também se diga do monge. Seu dever

<sup>11</sup> Cf. Conf. 7, 20: “Cristo que preside aos nossos combates, como o mais clemente dos árbitros e dos juizes dos jogos”.

<sup>12</sup> Sêneca. Sobre a ira, III, 36.

consiste em fazer a triagem dos pensamentos, fazer, por meio do exame, a triagem do qual pensamento ele deve moer; decidir-se entre o grão bom e o ruim.

Há ainda outras metáforas, mas a anteriormente citada já esclarece qual é o papel do exame. Diferentemente do exame em Sêneca, que trata de uma inspeção posterior, por meio da qual se analisa como foi o dia, no exame cristão trata-se de uma atividade que se exerce sobre o fluxo dos pensamentos *no mesmo instante* em que esse fluxo acontece. O exame precisa centrar-se na atualidade, no agora do pensamento, e não no exame como Sêneca utilizava. O exame em Cassiano trata de apreender o pensamento no exato momento em que começa a pensar, de apreender na raiz que tipo de pensamento é. Referindo-se à metáfora do moinho, trata-se de fazer uma triagem dos pensamentos, de exercer a *discriminatio*. Foucault frisa bem a questão de apreender os pensamentos o mais rápido possível e exercer a triagem sobre eles:

[...] apreender os pensamentos no exato momento em que se apresentam, depois procurar o mais depressa possível, imediatamente, separar os que podemos acolher em nossa consciência e os que teremos de repelir, expulsar da nossa consciência (FOUCAULT, 2018a, p. 273).

Como acontece essa operação ou como se desenvolve esse processo? A do cambista, encontrada nas *Conferências* ( I, 20), é outra metáfora bem didática e serve bem ao intuito de explicar como se deve fazer esse exame de consciência na atualidade do fluxo das ideias que se apresentam.

Urge que verifiquemos, tão logo os mesmos aflorem, qual seja a sua origem, sua causa e sua autoria a fim de podermos avaliar, segundo o mérito do que sugerem, como devemos acolher. Assim, nos tornaremos, segundo o preceito do senhor, peritos avalistas (CASSIANO, 2011, p. 47).

Com essa metáfora, a do cambista, Cassiano mostra o modo como se faz o exame de consciência na atualidade do fluxo das ideias que se apresentam. O que faz o cambista? É Foucault (2018a, p. 273) quem responde “É alguém que verifica o metal da moeda, sua natureza, a pureza da moeda, que verifica a gravura que a moeda contém e que se interroga sobre a origem dela”. De modo semelhante, é necessário agir com o pensamento a respeito do exame a que se deve submeter. Às vezes, uma ideia apresenta-se como ouro, maravilhosa e cheia de brilhos promissores, mas, ao final não passa de quimeras. Deve-se rejeitá-la. Surge outra ideia talvez de um bom metal, mas a efígie não corresponde, não traz valor à moeda. Deve-se ignorá-la. Um pensamento se apresenta como bom, por exemplo, jejuar.



Isso, entretanto, pode vir de uma oficina ruim. Pode vir do Diabo. Isso remete à experiência do abade João de Lico que colocou em circulação a moeda jejuar com uma finalidade terapêutica, mas que acabou sendo nociva: enfraquecer fisicamente o monge até deixá-lo vulnerável à tentação. Finalmente, na moeda, tudo parece ser de qualidade. A efígie é correta. O metal é bom e oriundo de uma boa oficina. Entretanto, pelo passar dos anos, o metal enferruja, desgasta-se, já não tem o mesmo peso, desvaloriza. Isso pode acontecer quando se toma a iniciativa de jejuar. A princípio uma virtude digna pode se tornar motivo de vaidade. Mostrar um rosto triste como no Evangelho pode não ser saudável.

Isso é tão significativo, pois essa triagem dos pensamentos, verificando o grão, a substância, a origem, a marca mesma da ideia que Cassiano aconselha a observar a *qualitas cogitationum*, a qualidade dos pensamentos. Trata-se, então, de saber se agindo como agiu, o examinando não se tornou vítima de uma opinião corrente ou de uma ideia já pronta. É a verificação da possibilidade de ter perdido contato com a verdade.

No exame cristão, a questão não se relaciona ao conteúdo objetivo da ideia, como nos estoícos, mas à realidade material da ideia, na incerteza do que a pessoa é, do que acontece no seu interior. Já não se trata da questão da verdade da ideia, mas da questão da verdade da própria pessoa que tem uma ideia. Então, não é a questão da verdade do que a pessoa pensa, mas a questão da verdade dela mesma, que pensa. Referindo-se à essa questão, Foucault (2018a, p. 275) assim se expressa: “Creio termos aí uma flexão muito importante na história das relações entre verdade e subjetividade”.

Foucault descreve assim o gênio maligno de Descartes com a sua implicância<sup>13</sup>: “A ideia de que há em mim algo que sempre pode me enganar e que tem tamanha potência que eu nunca poderei estar plenamente certo de que não me enganará, esse é o tema absolutamente constante da espiritualidade cristã” (FOUCAULT, 2018a, p. 275).

O gênio maligno é uma metáfora usada pelo filósofo francês René Descartes (1596-1650) para evidenciar, para mostrar que nenhum pensamento por si mesmo traz garantias de corresponder a algo no mundo. Trata-se de um ente que coloca na cabeça das pessoas pensamentos bastante evidentes, contudo falsos. Com isso, o filósofo quer mostrar a falibilidade das pessoas e que elas necessitam de muito cuidado ao analisar seus pensamentos, sob pena de incorrer em erros, serem enganadas, iludidas.

---

<sup>13</sup> O termo *gênio maligno* aparece pela primeira vez nas *Meditações sobre filosofia primeira* (*Meditationes de prima philosophia*, 1641).

No que concerne ao exame, usando uma forma de interrogação, preparando uma resposta que será o caminho para o próximo passo, Foucault diz que:

[...] se é verdade que sempre há em mim algo que pode me enganar, se devo estar incessantemente de atalaia, ser o centurião da minha própria consciência, o barqueiro de minhas ideias, se devo ser como um guarda alfandegário vigilante que no limiar da minha consciência zela pelo que entra e o que não deve entrar, como é que posso fazer eu mesmo essa discriminação, se não tenho *discretio*, isto é, se não posso ser eu mesmo meu próprio juiz e minha própria medida? (FOUCAULT, 2018a, p. 275).

Ora, como ser esse bom centurião? Como ser esse bom moleiro, esse bom zelador, se falta algo que possa servir de instrumento de medida? Como proceder já que sempre pode haver em mim esse princípio de ilusão, de erro, de engano? Como é possível a triagem se não há uma régua, um parâmetro para mensurar os pensamentos? É aqui que entra o reconhecimento das faltas.

### 3.8 O RECONHECIMENTO DAS FALTAS E SUA VERBALIZAÇÃO COMO OPERADORES DA DISCRIMINAÇÃO

É originária da espiritualidade cristã esta noção: já que a pessoa pode sempre se enganar a si mesma e já que há nela algo que a pode enganar, então terá que *falar*, terá que *reconhecer*. É oportuno examinar como Foucault (2018a, p. 276) explora essa ideia: “O reconhecimento das faltas desengana, claro, porque confiando a outro o que sei de mim, ele vai poder me dar conselhos, indicar o que devo fazer, as orações a fazer, as leituras recomendadas, a conduta a ter”.

Cassiano vai mais longe. Não é exatamente o que o outro vai recomendar; aliás, nem importa tanto quem ele seja, mas o simples fato de que eu fale a outro. O que é preponderante é o ato de falar, de reconhecer. A forma do reconhecimento já é um princípio de discriminação. O monge continua detalhando esse reconhecimento das faltas, fornecendo pistas que ajudam no reconhecimento dos pensamentos. No caso dos pensamentos serem de bom quilate, de origem pura, emite-se com as melhores intenções, e não há dificuldade em serem reconhecidos.

Mas, no caso da origem dos pensamentos provir do mal, ou se leva ao mal, terão dificuldade para se manifestar. Eles tenderão à recusa a serem ditos, vão ocultar-se. Aqui está a chave de leitura para entender a qualidade do pensamento. A recusa em ser dito e a vergonha de se formular configuram a má qualidade do pensamento. Assim, por sutil que seja, diz Cassiano (2015, p. 93) nas *Instituições* (IV, 9), o diabo “não poderá enganar ou derrubar o

jovem, a menos que o seduza pelo orgulho, ou pela vergonha para que oculte seus pensamentos”.

Caracteriza-se como sinal diabólico o enrubescimento ante o ancião ao manifestar o pensamento<sup>14</sup>. Brown (1990, p. 193) acrescenta que: “Era pela dependência de seu pai espiritual que o monge aprendia a compreender seu próprio coração e a abrir esse coração para outrem”. A rigor, se não se consegue dizer em que se pensa, o que se pensa não é de boa qualidade. A *qualitas* da *cogitatio* é ruim. Tem-se o critério da *vergonha*. É uma garantia da má qualidade do pensamento.

Encontra-se nas *Conferências* (II, 10) que diante do mecanismo da triagem os maus pensamentos tendem a fugir, a se retirar da alma face o reconhecimento, ou seja, “um pensamento, tão logo seja revelado, se dissipa. [...] As sugestões perniciosas só nos podem dominar enquanto permanecem ocultas no coração” (CASSIANO, 2011, p. 69).

Satanás, o anjo da luz, cuja falta o condenou às trevas, serve-se da escuridão, dos arcanos do coração, das dobras da alma para infundir na alma os maus pensamentos. Tão logo o simples fato de falar, de fazer as palavras saírem da boca constitui um ato de luz e, então satanás se afasta, foge. Já não está no coração o que está na língua. Há até mesmo certa analogia entre o reconhecimento das faltas e o exorcismo.

Cassiano narra nas *Conferências* (II, 11) a história do abade Serapião que, quando criança, roubava um pãozinho para comê-lo à noite em segredo. Isso virou um vício tal que fraudulenta concupiscência não mais conseguia conter. Finalmente, um dia, tocado pela conferência do abade, resolve reconhecer sua falta. Mal o ancião terminara de falar, “saiu de meu peito uma lâmpada acesa, enchendo a terra de um cheiro de enxofre tão forte que mal podíamos ali permanecer” (CASSIANO, 2011, p. 71).

Isso se deve ao reconhecimento da falta. É, efetivamente, o simples fato de falar que constitui o princípio da discriminação, da triagem, da expulsão do ruim e da aceitação do bom. Trata-se da verbalização da falta. Percebe-se aqui algo interessante. Nem é tão importante o papel pedagógico, médico, do mestre; mas a verbalização. Na mesma conferência, logo acima citada, dá-se o desfecho da história do abade Serapião: “Então assim falou o ancião: Tem confiança, meu filho, pois, sem que eu proferisse uma única palavra, tua confissão te libertou” (CASSIANO, 2011, p. 71). Acontece aqui a libertação da escuridão, das trevas para a luz. Significa que o instigador daquela paixão que atormentava o abade, uma vez

---

<sup>14</sup> A questão da consciência será mais aprofundada por Cassiano nas Conf. II, 10 ss.

descoberto, trazido à claridade não mais suscita o desejo de roubar. Novamente aparece aqui uma analogia com o exorcismo.

A confissão pode dissipar as ilusões, as astúcias que invadem os pensamentos. A verbalização pode desempenhar papel de veridicção. O ancião, ao ouvir o enunciado e usando de suas prerrogativas, dá conselhos e remédios. A exteriorização verbal produz “efeito de triagem e uma virtude de purificação” (FOUCAULT, 2019, p. 156).

É assim que Foucault introduz dois novos elementos acoplados ao reconhecimento das faltas e à verbalização das faltas: que sejam *perpétuos e permanentes*.

O mecanismo indispensável da *discretio*, que falta por natureza ao homem, pode ser restabelecido pelo fato do reconhecimento das faltas, ou antes, pela própria forma do reconhecimento das faltas, a forma do reconhecimento das faltas que é o princípio da *discretio*, isso implica que o reconhecimento seja *perpétuo e permanente* (FOUCAULT, 2018a, p. 277, grifo nosso).

Como já mencionado, a sétima a sétima conferência é toda dedicada à mobilidade da alma e dos espíritos malignos. O que o monge tem a fazer é vigiar. Vigiar esse fluxo de pensamentos que não param de agitar a sua alma e de impedi-la de ir em direção à contemplação. Encontram-se mais autores falando da necessidade de reconhecer a origem e a fluidez dos pensamentos:

Para os cristãos, as coisas são bastante diferentes; a possibilidade de que Satã penetre em nossa alma e nos incite a pensamentos que não podemos reconhecer como satânicos, mas que deveríamos interpretar como provenientes de Deus, conduz à incerteza sobre o que se passa no interior de nossa alma. Não somos capazes de conhecer a verdadeira origem do desejo, sem, pelo menos, o trabalho hermenêutico (DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 316).

O monge, que almeja sucesso nesse empreendimento, precisa exercer a *discretio* sobre esse fluxo de pensamentos. Precisa operar a triagem com um reconhecimento das faltas que dobrará perpetuamente o fluxo da alma. É preciso *verbalizar* tudo o que está acontecendo na alma. A *cogitatio* deve se “tornar palavra”, se “tornar discurso” (FOUCAULT, 2018a, p. 278).

É preciso realizar incessantemente um discurso sobre si mesmo, de si mesmo, dizer tudo o que pensa, não deixar nada escapar; dizer tudo à medida que se pensa por mais sutis e imperceptíveis que sejam os pensamentos, as ideias.

Para Foucault, é como

[...] estar debruçado sobre si mesmo para apreender logo o pensamento. No momento em que ele se forma, no momento em que está à beira de se apresentar

para a consciência, fazer dela um discurso, pronunciá-la, pronunciá-la em direção a um qualquer (FOUCAULT, 2018, p. 278).

Assim acontece o restabelecimento da *discretio*, da moderação, da moderação de si mesmo que o homem não pode possuir devido ser perpetuamente habitado pelo diabo. É essa necessidade, essa obrigação de dizer tudo no exato momento em que se começa a pensar que os gregos chamavam, numa tentativa de aproximação ao português, de *discursivização* de si mesmo, a perpétua *discursivização* de si mesmo.

Acrescente-se a isso, a essa *discursivização* de si mesmo, outro elemento bastante importante: a relação de obediência ao outro via *veridicção* de si mesmo, ou seja, a obrigação de dizer permanentemente a verdade de si mesmo. É essa a fórmula da direção cristã.

A obediência e o reconhecimento das faltas no monaquismo cristão têm um valor absoluto. Constituem uma obrigação infinda. Essas duas obrigações, obedecer e reconhecer suas faltas caminham juntas. Esse mecanismo de reconhecimento perpétuo da falta articulado à obediência constitui fator importante na história das relações entre verdade e subjetividade no Ocidente cristão.

A obediência integral, o exame ininterrupto, o reconhecimento exaustivo das faltas e a verbalização permanente de todos os movimentos do pensamento constituem-se pilares indispensáveis ao governo dos homens uns pelos outros, tal como o exercido nas instituições monásticas a partir do século IV. O processo todo é posto em movimento via vigilância perpétua, cujo fim é a humildade e a mortificação. Tudo tende para a constituição de uma forma de relação consigo que comporta a destruição do si.

Desse processo resulta um sujeito que perpetuamente será obrigado a expulsar dos recônditos da consciência o demônio que lá se instala. É esse o sujeito que se traduz como confessante.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mesmo que haja saltos gigantes na história, pretende-se observar que transformações aconteceram desde a *exagoreusis* do mosteiro no cristianismo de tempos patrísticos até os dias de hoje.

Foucault vê a confissão como um dos fatores que contribuiu para a expansão das tecnologias para a disciplina e controle dos corpos, das populações e mesmo da sociedade. Em *A vontade de saber* (1976), Foucault mostra um interesse especial pelo papel da ciência e sua relação com a confissão, com a verdade como também pelo poder. É por meio da expansão dos métodos das ciências que o indivíduo vai revelar-se e aprender a operar transformações em si mesmo. O sujeito moderno não é mudo.

Esse dispositivo aplicado à sexualidade, por exemplo, produz sua verdade mediante incitação e confissão intermináveis. *A vontade de saber* mostra como o poder cria sujeitos. Há uma relação de poder onde o acesso à verdade está ligado ao sacrifício de si. A confissão, com sua exigência de que o indivíduo perpetuamente expresse o conteúdo da própria alma em palavras, que se verbalize incessantemente, estabelece uma relação de obediência à autoridade. Há a convicção de que a verdade pode ser descoberta por meio do exame de consciência e da confissão dos pensamentos e atos. Cada desejo do corpo e da alma precisa ser posto em discurso.

A pastoral cristã, ou o que Foucault chama de poder pastoral, circunscreveu como dever fundamental a questão de tudo passar pelo filtro da palavra. Contar, dizer tudo, é fundamental, o que leva a outro imperativo não menos importante: obedecer em tudo. A sexualidade constituiu-se como um problema de verdade. Esse caminho seguido pelo Ocidente não objetiva a intensificação do prazer, mas detém-se na análise de cada pensamento e de cada ação que tenha relação com o prazer.

Em relação à confissão, seu poder não se restringe somente ao fato de exigir que seja proferida, mas importa que aconteça a decifração, um discurso de verdade. Existe algo a ser interpretado, que permite fazer funcionar os procedimentos da confissão ao modo de um discurso científico. Tem-se, pois, o desenvolvimento da ciência hermenêutica moderna, aquela que lida com o sentido profundo necessariamente escondido do sujeito. A figura do outro como especialista na arte de interpretar é agora fundamental. A interpretação e o sujeito moderno implicam-se mutuamente.

No curso de 1978, *Segurança, território, população*, o pastorado cristão vai instaurar um tipo de obediência individual, exaustiva, total e permanente. O pastorado preludia a

constituição de um sujeito que é sujeitado via obediência e que é também subjetivado pela extração de verdade. É esse o sujeito das sociedades ocidentais que Foucault analisa.

No curso de 1980, *Do governo dos vivos*, além dos temas da obediência incondicional, do exame ininterrupto e do reconhecimento exaustivo das faltas, há a manifestação verbal da verdade que se esconde no interior de si e aparece como peça essencial ao governo dos homens uns pelos outros, tal como o realizado nas comunidades monásticas.

Adão e Eva são representados nos sarcófagos romanos com as mãos direitas unidas na *dextrarum iunctio*, simbolizando a harmonia de um casamento romano, cena cujo intuito era revelar a uma maioria silenciosa que piamente acreditava, tal como os vizinhos judeus, que Deus havia criado a humanidade para o casamento e a procriação.

O desejo sexual incontrolável, agora sem a direção da vontade, deixa ver no ser humano a constituição da *concupiscência carnis*, uma falha permanente com tendência à carne. A concupiscência revela-se então como obstáculo à vontade. O desejo involuntário de pecar acaba excedendo os limites originariamente estabelecidos pelo criador. É assim que a concupiscência vai ganhando espaço na mecânica da confissão e da direção de consciência e assim Foucault situa a sexualidade problematizada no Ocidente como um problema político.

É essa sociedade que será encontrada nos seus estudos sobre o Cristianismo. O interesse do filósofo francês em Cassiano, no estabelecimento de seu monastério e da vida monástica, os regulamentos, as instituições e conferências que marcaram época visa identificar um estilo de vida que encontrará na enunciação permanente sobre seus pensamentos uma forma de se chegar à beatitude.

Na aula do dia 6 de março de 1981, em *Malfazer, dizer verdadeiro* Foucault (2018b, p. 108) o monasticismo é apresentado como “uma espécie de forma de vida penitente”, em que a vida do monge é uma “*vita paenitentiae*”, de modo que que levar uma vida de mortificação logrará a outra vida.

Ao analisar Cassiano, é primordial deter-se num aspecto determinante para a leitura política da sexualidade em Foucault. Mesmo no texto *O combate da castidade* (1982) de Cassiano não se encontra qualquer referência a relações sexuais. A ênfase será dada no exercício de confissão e da inerente dependência da virtude da obediência para se alcançar a castidade.

Obediência e confissão constituem-se como os elementos da produção de uma subjetividade que nasce do combate da castidade, e que emolduram o problema político do poder pastoral, de uma obediência servil que será adotada pelo Estado moderno, extraída do contexto cultural cristão.

A *Conferência XII* (CASSIANO, 2006), toda ela dedicada à castidade, delinea a forma de combate. Estão caracterizadas as seis etapas que marcam o progresso na castidade. Constitui-se tarefa do monge prestar atenção aos movimentos do corpo e da alma, principalmente o curso espontâneo do pensamento, o consentimento da vontade, enfim, a vigília e o sonho. Há lembranças, sonhos, percepções que se infiltram na mente e podem facilmente levar à poluição (*immunditia*) e a libido que se aninhando, no íntimo da alma, pode existir mesmo sem a paixão corporal. Envolve um processo longo, um perpétuo trabalho de vigilância esse de observar os movimentos do pensamento.

As seis etapas, por meio das quais a castidade progride, envolvem muitos processos de crescimento na vida do monge: desarticular a implicação da vontade, desfazer a implicação dos movimentos do corpo; desfazer a implicação da imaginação; desfazer a representação sensível, representativa e onírica.

Ao travar essa luta contra o espírito de fornicção e em favor da castidade, obtendo a ausência de sonhos eróticos e das poluições noturnas, o monge está muito perto de atingir o mais alto grau de pureza. Serenus é o exemplo para Cassiano.

É preciso apressar-nos e, para isso, temos de lutar contra “os movimentos da alma e os incentivos da carne, até que a condição carnal satisfaça a necessidade da natureza sem suscitar a voluptuosidade, arremessando a exuberância dos humores sem nenhum desejo ardente nem culpa e sem suscitar um combate pela castidade” (CASSIANO, 2015, p. 184).

A propósito de vigiar e examinar os pensamentos compete ao monge perscrutar incessantemente o íntimo do coração e examinar, com máxima atenção, as marcas das ideias que ali penetram “para não acontecer que algum monstro espiritual, leão ou dragão, ao passar por ali, deixe sorratamente pegadas funestas que lhe permitam, se negligenciarmos policiar tais pensamentos, o acesso ao âmago do santuário de nossa alma” (CASSIANO, 2011, p. 53), ou seja, “[...] devemos exterminar em nós os covis dos animais ferozes e o esconderijo das serpentes venenosas”, como se encontra na *Conferência I*, 22, em que introduz o monge nesse espírito combativo. De posse de dado precioso que é a obediência, o monge necessita, já que abdicou de sua vontade própria, confiar sua vida às mãos de um diretor. Para tanto, o falar é indispensável, pois é sinal de obediência. É preciso falar de si mesmo. Acontece uma relação de sujeição do dirigido em relação ao mestre. A verbalização e a veridicção do dirigido tornam-no submisso. Nessa relação, afirma Foucault (2018b, p. 125), “a submissão ao outro é fundamental” e se caracteriza pela “exaustividade e continuidade”. O passo seguinte consiste no exame de consciência, uma análise detalhada e profunda dos pensamentos (*cogitationes*),



matéria essencial em Cassiano. É essencial porque o pensamento precisa encontrar a imobilidade, caso contrário, perturbará a contemplação de Deus.

Essa agitação interior dos pensamentos é o assunto da oitava conferência de Cassiano, que começa, então, no Ocidente e chama-se de hermenêutica de si no que se refere à qualidade e origem desses pensamentos. Para exemplificar o tema, Cassiano faz uso de diversas comparações. Entra na pauta a questão da qualidade dos pensamentos, visto que há sempre algo que pode enganar, que pode gerar erro, ilusão. Até a própria atividade de discriminação (*discretio*) pode conter erro quando da busca de saber a origem do pensamento.

Foucault (2018b, p. 130) sinaliza assim que a confissão se apresenta como modo de resolver esse embate. “Pois bem, será resolvida com uma prática que é, precisamente, a prática da confissão”. É falando, e falando sem parar, que esse *discrimen*, que essa discriminação acontece. Além disso, é preciso falar tão logo esses pensamentos apresentem-se ao espírito.

O Cristianismo Ocidental como que aproveita dessa estrutura em andamento existente na vida monástica para impor algo mais, alguma coisa que lhe servisse de aparato ao poder. E o que seria exatamente? Foucault (2006a, p. 70) diz: “Creio que foi a concepção da carne”. O cristianismo encontrou na sexualidade um tipo de poder com o qual podia controlar a vida dos cristãos. Não condenou toda a carne, apresentou-a, entretanto, como fonte perpétua de tentação. Deixou em aberta a possibilidade e avisou do perigo de se ultrapassar as limitações que o casamento monogâmico, a reprodução e a desqualificação do prazer criaram. Juntou o pensamento que atormentava a vida monástica com os perigos da carne.

O que nasceu no século IV com Cassiano, a obrigação de dizer a verdade sobre si mesmo foi uma constante na cultura cristã e nas sociedades ocidentais, ainda que não seja regra para todo o Cristianismo, mas, especialmente nos governos em regime de Cristandade, e particularmente nas práticas autoritárias de governo. “Pôr a si mesmo em discurso é, de fato, uma das grandes linhas de força da organização das relações entre subjetividade e verdade no Ocidente cristão” (FOUCAULT, 2018a, p. 282).

Foucault (2019, p. 65), ao falar do batismo, escreve que até o século II é “o único ato eclesiástico que pode assegurar a remissão das faltas”. Surge, no caso da recaída no pecado após o batismo, a possibilidade da segunda penitência. Cassiano seria, então, o grande personagem inspirador, responsável pela construção da vida monástica do século II ao século V centrado na *exagoreusis*, na enunciação infinda dos pensamentos.

Para desembocar no objetivo final, o que dá nome a esta pesquisa, ou seja, *A importância de Cassiano no sujeito confessante em Michel Foucault* percorre-se os estudos

sobre *Poder pastoral*, capítulo I, e os *Processos de subjetividade confessante*, capítulo II.

Inicialmente aborda-se a inserção do poder pastoral no cristianismo. Procura-se investigar as relações entre pastor e ovelha e descobrir quais relevâncias têm com as *Práticas de Direção e Exame em Cassiano*. Já é possível descobrir aqui porque Foucault escolhe Cassiano. É porque Foucault entende que as *Instituições cenobíticas* e as *Conferências* fornecem os constitutivos da produção de subjetividade cristã. Os princípios que norteiam o *Poder Pastoral* são os mesmos que orientam a vida dos monges. Ambos são regidos pela obediência interminável, o exame de consciência e a verbalização exaustiva de si mesmo. Tanto que Foucault ao estudar as práticas de direção e exame segue as informações dadas por Cassiano.

O cristianismo, como Igreja, valeu-se do poder pastoral como um modo de conduzir a conduta dos homens. Isso será feito via manifestação da verdade individual. A relação pastor/ovelha é permeada por um operador decisivo, a verdade. O questionamento parte do próprio Foucault. “Por que e como o exercício do poder em nossa sociedade, o exercício do poder como governo dos homens requer não apenas atos de obediência e de submissão, mas também atos de verdade”? (FOUCAULT, 2018a, p. 76). Isso compromete o sujeito a não dizer apenas eis me aqui, eis o que sou, eis que obedeço, mas também dizer eis o que fiz. Por isso esta pesquisa não comporta atos de verdade como ato de fé, mas tão somente atos de verdade como ato de confissão. Foucault discorre sobre o governo dos homens tendo como objeto de estudo a direção de consciência praticada na vida monástica. Eis porque dedica tantas páginas a Cassiano.

Nos *Processos de Subjetividade Confessante* analisados destaca-se o princípio do cuidado de si. Foucault faz ver que filósofos da antiguidade grega e do período helenístico e romano não dissociavam a questão da *filosofia* – “como ter acesso à verdade” – da questão da *espiritualidade* – “as transformações necessárias no ser mesmo do sujeito que permitirão o acesso à verdade” (FOUCAULT, 2014, p. 15). É nesta junção entre *filosofia* e *espiritualidade* onde reside a noção de *cuidado de si*. Entretanto as práticas da moralidade cristã não enfatizam o cuidado de si. Haja vista neste princípio a necessidade de um outro ao qual deve-se dar a conhecer e que absolve as culpas/pecados. É o outro mundo, o paraíso que se tem em vista e que exige paradoxalmente o sacrifício de si mesmo. Portanto, a abnegação de si é o preço que a subjetividade cobra na perspectiva do Cristianismo monástico de Cassiano. Reside nesta concepção uma reviravolta significativa. Acontece uma transformação da subjetividade contemporânea. “O cuidado de si se tornou alguma coisa um tanto suspeita” (FOUCAULT, 2006a, p. 268).

Essa mudança de perspectiva gera algo novo na cultura cristã. Trata-se da noção de conversão, *metánoia*, que ganhará nova ênfase no cristianismo a partir do século III e início do século IV. Haverá a necessidade de uma ruptura no interior do sujeito para se chegar a essa conversão cristã. Em outras palavras, renunciar a si mesmo, morrer, renascer sob uma nova forma. Foucault identifica duas práticas como sendo de extrema importância nesse processo de renúncia e sacrifício: *Práticas de Direção e Exame*, assunto do capítulo III desta dissertação.

A fim de pesquisar a existência, o desenvolvimento e as transformações da vida filosófica antiga no cristianismo é que Foucault toma como referência os textos de Cassiano onde encontra o essencial do monaquismo ocidental. Ali Foucault vai deparar-se com o cerne da vida monástica: “o princípio da obediência sem fim, o princípio do exame incessante e o princípio exaustivo das faltas (FOUCAULT, 2018a, p. 262). A filosofia marcada por esses princípios é aquela que dominou nos mosteiros de Cassiano. Portanto, lê-se nas *Instituições cenobíticas* e nas *Conferências* que todo aquele interessado à vida monástica precisa encarnar esse esquema de subjetividade mortificando-se e produzindo exaustivamente a verdade de si mesmo, termo que vai confundir-se com a confissão. Deriva desse compromisso e da aceitação desse estilo de vida um sujeito confessante.

Convém notar algumas conclusões sobre a leitura de Foucault a respeito de Cassiano. A vida monástica caracteriza-se pela complexidade do mecanismo de sujeição da subjetividade. “A perpétua discursividade de si mesmo” (FOUCAULT, 2018a p, 278), o ato de verbalizar qualquer movimento do pensamento (*cogitationes*) possui caráter operatório de purificação. Trata-se de uma hermenêutica que redundando na anulação do sujeito comandado por um ato extremo de obediência. O sujeito precisa, caso não queira ser vítima de seus próprios pensamentos, de uma perpétua interpretação hermenêutica, de um perpétuo trabalho de hermenêutica.

Diante disso, é importante observar que o projeto de Foucault foi “solapar o sujeito hermenêutico do cristianismo” (DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 328). Afirmção que induz a pensar que enquanto não houver a libertação da obsessão pela decifração da verdade dos desejos e pensamentos o sujeito continuará preso a si mesmo e ao complexo poder/saber que pretende ajudar a descobrir essa verdade. Já que o cristianismo não tem a mesma força no mundo moderno, parece ser esse o momento para um renovado pensamento ético.

A descrição realista e minuciosa da vida no mosteiro feita por Foucault identifica como um mecanismo de controle é moldado visceralmente em um discurso de santidade, que configura um modo de vida cujas consequências ainda impera na sociedade moderna. O

mecanismo do reconhecimento perpétuo da falta articulado à obediência permanente, característica do ensinamento de Cassiano, configura “as relações entre verdade e subjetividade no Ocidente cristão” (FOUCAULT, 2018a, p. 279).

Entretanto, Foucault jamais procurou investigar a “história *das* instituições ou *a partir delas*” (CANDIOTO, 2012, p. 93). O foco de suas análises prioriza as relações de poder e as técnicas que atravessam essas instituições. Daí não focar a importância da Igreja cristã no Ocidente. Assim, passa ao largo de três grandes problemas da historiografia do cristianismo, a saber: “o da *fundação*, o da *escatologia* e o das *relações entre os poderes na esfera espiritual e temporal*” (SENELLART, 2012, p. 74). Quanto à *fundação* a leitura de Foucault não prioriza o tema. Seu interesse maior funda-se mais nas “emergências”, ou seja, no “lugar do afrontamento” de certas forças e o “ponto de surgimento” de novas regras. Isso retrata seu artigo de 1971, *Nietzsche, a genealogia, a história* (FOUCAULT, 20005, p. 276). Na verdade é Tertuliano que no curso de 1980 representa, na direção cristã, esse ponto de emergência da confissão como modo especificamente cristão de sujeição<sup>15</sup>.

O segundo problema é o da *escatologia*, a saber, o problema dos fins últimos, a espera dos fins dos tempos. É interessante observar que na longa análise que fez, no curso de 1980, à evolução da teologia e das liturgias batismais ao longo dos dois primeiros séculos, não aparece referência à dimensão escatológica. O que interessa não é a escatologia, mas o crescente distanciamento entre salvação e perfeição. Leia-se “o cristianismo é uma religião da salvação na não-perfeição” (FOUCAULT, 2018a, p. 235). Nesse contexto de que alguém pode se salvar sem ser perfeito nascem duas instituições: a da penitência onde é possível manter os efeitos da salvação na não-perfeição da existência e o monaquismo. Este, por sua vez vai buscar a vida de perfeição, tarefa extremamente difícil e complicada de realizar numa época em que, justamente a grande maioria dos movimentos religiosos do mundo antigo, do mundo helenístico e romano, associava salvação e perfeição. O cristianismo não é para Foucault uma religião da escatologia. Mesmo a salvação, para Foucault, não significava mais do que um pretexto através do qual o cristianismo ancorava sua pretensão de governar o conjunto dos homens na vida cotidiana.

Quanto ao problema das *relações entre os poderes espiritual e temporal* Foucault faz alusão no curso de 1978 referindo-se a um “entrelaçamento” entre o pastorado, o governo civil e o poder político (FOUCAULT, 2008, p. 268). E confessa ser para ele, tal problemática,

---

<sup>15</sup> Cf. Foucault, Do governo dos vivos, aulas de 13 de fevereiro de 1980 e aula de 26 de março, respectivamente.

um “enigma” ou mesmo um “problema histórico”(FOUCAULT, 2008, p. 205) deixando o assunto sem maiores esclarecimentos.

Pode-se averiguar, portanto, certas lacunas na análise foucaultiana a respeito da sua investigação sobre o cristianismo. Trata-se mais de explorar, entre outras leituras possíveis, os espaços abertos de sua pesquisa. Isso fica como convite para “pensar de outro modo, pensar diferentemente” (FOUCAULT, 2009a, 15) em vez de legitimar o que já é conhecido, condição indispensável para continuar a olhar ou a refletir.

## REFERÊNCIAS

- BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada Ave-Maria**, 41. ed. São Paulo: Editora Ave Maria, 1982.
- BROWN, P. **Corpo e sociedade** – O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
- CANDIOTTO, C. **Foucault e a crítica da verdade**. Curitiba: Champagnat Editora PUCPR – Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- CANDIOTTO, C.; SOUZA, Pedro de (Orgs.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- CANDIOTTO, C. As religiões e o cristianismo na investigação de Foucault: Elementos de contexto. In: CANDIOTTO, C.; SOUZA, Pedro de (Orgs.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- CANDIOTTO, C. A prática da direção de consciência em Foucault: da vida filosófica à vida monástica cristã. In: CANDIOTTO, C.; SOUZA, Pedro de (Orgs.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- CASSIANO, João. **Conferências**. Vol. II. Tradução Aída Batista do Val. Juiz de Fora – MG: Ed. Subiaco, 2006.
- CASSIANO, João. **Conferências**. Vol. III. Tradução Leonardo Froés. Juiz de Fora – MG: Ed. Subiaco, 2008.
- CASSIANO, João. **Conferências**. Vol. I. Tradução Aída Batista do Val. Juiz de Fora – MG: Ed. Subiaco, 2011.
- CASSIANO, João. **Instituições cenobíticas**. Tradução do latim pelo Mosteiro da Santa Cruz Juiz de Fora – MG: Edições Subiaco, 2015.
- CLÉMENT, Olivier. **Fontes** – os místicos cristãos dos primeiros séculos. Juiz de Fora- MG: Ed. Subiaco, 2003.
- CHEVALIER, Philippe. O cristianismo como confissão em Michel Foucault. In: CANDIOTTO, C.; SOUZA, Pedro de (Orgs.). **Foucault e o cristianismo**: Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- DREYFUS, H; RABINOW, P. **Michel Foucault**: Uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica. Tradução: Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- EIZIRIK, Marisa Faermann. **Michel Foucault – Um pensador do presente**. 2. ed. Ijuí – RS: Editora Ijuí, 2005.
- FOUCAULT, Michel. **Verdade e subjetividade** (Howison lectures) Revista de comunicação e Linguagem, nº 19 pp. 203-223 – Conferência em Berkeley em 20 e 21 de outubro de 1980.

FOUCAULT, Michel. **The Politics of Truth**. Edited by Sylvere Lotringer & Lysa Hochroth. New York: Semiotext (e) Brooklyn, 1997.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a Genealogia, a História. In: **Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento**. Organizador: Manoel Barros da Motta Michel. Ditos & escritos II. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

FOUCAULT, Michel. Ética, sexualidade, política. Tradução de Elisa Monteiro e Inês A. D. Barbosa. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos & escritos V**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a.

FOUCAULT, Michel. Estratégia de poder-saber. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos & Escritos IV**. Trad. Vera L. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População** - Curso no Collège de France (1977-1978) Edição estabelecida por Michel Senellart sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Eduardo Brandão. Revisão da tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. História da sexualidade. Vol. II. **O uso dos prazeres**. Tradução de Maria Thereza da C. Albuquerque. São Paulo: Edições Graal, 2009a.

FOUCAULT, Michel. História da sexualidade. Vol. III. **O cuidado de si**. Tradução de Maria Thereza da C. Albuquerque. São Paulo: Edições Graal, 2009b.

FOUCAULT, Michel. História da sexualidade. Vol. I. **A vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa e J. A. Guilhon Albuquerque. São Paulo: Edições Graal, 2010.

FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros** - Curso no Collège de France (1982-1983) Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Curso no Collège de France (1981 – 1982). Edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana – Tradução Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**. Curso no Collège de France (1979-1980) Edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Michel Senellart. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2018a.

FOUCAULT, Michel. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo. Tradução de Ivone Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018b.

FOUCAULT, Michel. História da sexualidade. Vol. IV. **As confissões da carne**. Edição estabelecida por Frédéric Gros. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2019.

FOUCAULT, Michel. About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth. **Political Theory**, v. 21, n.2, p. 222, 1993.

GROS, F. O cuidado de si em Michel Foucault. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo. Figuras de Foucault. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

HADOT, P. **O que é a filosofia antiga?** Tradução Dion Davi Macedo. São Paulo: Ed. Loyola, 1999.

HADOT, P. **Exercícios espirituais e filosofia antiga.** Trad. Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É realizações, 2014.

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

MANICKI, Anthony. Técnicas de si e subjetividade no cristianismo primitivo: uma leitura do curso *Do governo dos vivos*. In: CANDIOTO, C.; SOUZA, Pedro de (Orgs.). **Foucault e o cristianismo.** Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

McGUSHIN, E. A teoria e a prática da subjetividade de Foucault. In: TAYLOR, Dianna. Michel Foucault (Vários colaboradores) – **Conceitos fundamentais.** Tradução de Fábio Creder. Petrópolis/RJ: Vozes, 2018.

MUCHAIL, Salma Tannus. **Foucault, mestre do cuidado:** textos sobre a Hermenêutica do sujeito. São Paulo: Loyola. 2011.

PRADO FILHO, K. A política das identidades como pastorado contemporâneo. In: CANDIOTO, C.; SOUZA, P. (Orgs.). **Foucault e o cristianismo:** Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

PRADO FILHO, K. Uma genealogia das práticas de confissão no Ocidente. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, (Org.) Figuras de Foucault. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

REGRA do Glorioso São Bento. Tradução e notas de Dom João Evangelista Enout, O.S.B. Disponível em: [http://www.asg.org.br/images/saoBento/Regra\\_SB.pdf](http://www.asg.org.br/images/saoBento/Regra_SB.pdf). Acesso em: 9 jul. 2019.

SÊNECA. **Sobre a ira.** Sobre a tranquilidade da alma. Tradução, introdução e notas de José Eduardo S. Lohner. São Paulo: Editora Schwarcz S.A., 2014.

SENEILLART, Michel. Verdade e subjetividade: uma outra história do cristianismo? In: CANDIOTO, C.; SOUZA, P. (Orgs.). **Foucault e o cristianismo:** Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

VEYNE, Paul. **Foucault: seu pensamento, sua pessoa.** Tradução Marcelo Jacques de Moras Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.