

Cuidado de si e metanoia em Michel Foucault

Adelino Alcides Abrunhosa Ferreira

Tese de Doutoramento

em

Filosofia Moral e Política

Orientador:

Professor Doutor Luís Manuel Bernardo

janeiro de 2015

Cuidado de si e metanoia em Michel Foucault

Adelino Alcides Abrunhosa Ferreira

Tese de Doutoramento

em

Filosofia Moral e Política

Orientador:

Professor Doutor Luís Manuel Bernardo

janeiro de 2015

Tese apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção
do grau de Doutor em FILOSOFIA,
na especialidade de *FILOSOFIA MORAL E POLÍTICA*,
realizada sob a orientação científica do
Professor Doutor Luís Manuel Bernardo.

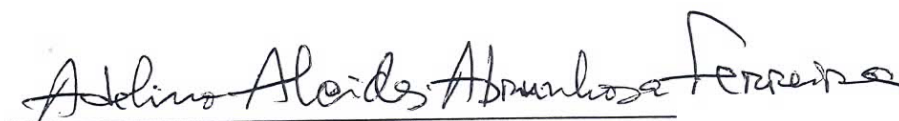
Thesis submitted for fulfilment of the requirements for the degree of
Doctor of Philosophy (Ph. D.), on
MORAL AND POLITIC PHILOSOPHY,
performed under the scientific supervisor of the
Professor Doctor Luís Manuel Bernardo.

Thèse présentée pour obtenir le titre de docteur en Philosophie,
mention *PHILOSOPHIE MORALE ET POLITIQUE*,
réalisée sous l'orientation scientifique du
Professeur Docteur Luís Manuel Bernardo.

DECLARAÇÕES

Declaro que esta tese é o resultado da minha investigação pessoal e independente. O seu conteúdo é original e todas as fontes consultadas estão devidamente mencionadas no texto, nas notas e na bibliografia.

O candidato,

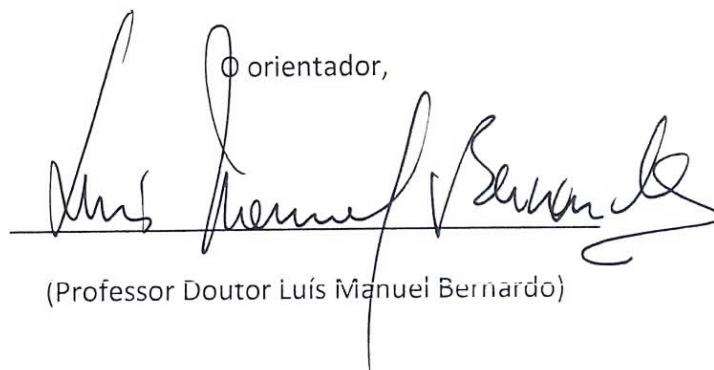


(Adelino Alcides Abrunhosa Ferreira)

Lisboa, 28 de dezembro de 2014

Declaro que esta tese se encontra em condições de ser apreciada pelo júri a designar.

O orientador,



(Professor Doutor Luís Manuel Bernardo)

Lisboa, 30 de dezembro de 2014

Dedicatórias pessoais

**Àquele que nunca abandona,
apesar da inefabilidade angustiante no *deserto*,
e promete a salvação a quem transfigura o cuidado em conversão.**

**Ao Rodrigo, meu filho,
para que reconheça neste discurso a sua presença inspiradora
e nele vislumbre o sentido que anima a existência, a minha
e a dos que buscam na humanidade dentro de si mesmos o Mistério,
reconfigurando o seu CUIDADO em CONVERSÃO.**

**À Catarina, minha filha,
cuja inteligência lhe permita reconhecer neste discurso
sinais da resistência ao sofrimento gerado pelo abandono;
e também ela possa descobrir em si mesma o Mistério
que impele a transformarmos o CUIDADO em CONVERSÃO.**

**Aos meus pais,
os primeiros a cuidarem de mim com uma dedicação incomparável
que, lamentavelmente, jamais conseguirei igualar.**

AGRADECIMENTOS

Se é sempre da diversidade que assoma à existência a unicidade, então muitas foram as causas a partir das quais este texto acabou por ser fixado na sua versão forçosamente definitiva, para ser apresentado a um júri académico que há de avaliar as suas virtualidades e os seus defeitos. Não conhecemos todas as causas, o grau relativo da sua influência (direta e indireta, intensa ou ténue), nem os modos como porventura se relacionaram por convergência ou por divergência... Cremos que várias forças adversas contribuíram para desencadear no subconsciente reações de luta: a solidão, as decepções da vida, a ausência de motivações extrínsecas para prosseguir as investigações, a indiferença, o desinteresse, o silêncio de várias instituições no âmbito profissional, a insensibilidade de pessoas próximas com quem nos cruzamos diariamente *et caetera*. Acreditamos que todo o trabalho, aplicado ao longo de um percurso iniciado em 2009, deriva de uma diversidade de elementos que estranhamente foram convergindo para formar um *puzzle*, como se cada elemento tivesse que pertencer necessariamente ao todo, onde parece prevalecer um sentido que predomina sobre a heterogeneidade. Exercício intrinsecamente *arqueológico* e *genealógico* este de procurar religar os pontos disseminados dos rostos difusos na memória, para os configurar com sentido e assim lográmos decifrar como temos sido e como estamos sempre sendo os únicos resistentes, sujeitos de nós próprios, no encaminhamento *autêntico* para a morte – recordamos esta característica do *Dasein*, do homem como *Ser-aí*, descrita por Heidegger em *Ser e Tempo* (sobretudo § 53).

Tanto quanto a memória e a consciência ética nos permitem tecer uma espécie de *genealogia* desta tese, é nosso intuito relevar alguns contributos para que pudesse ter adquirido forma, a partir da componente curricular, primeiro como esquema intuitivo, depois verbalizada em esboço, a seguir sinalizada no projeto que acabou por ser aceite oficialmente pela F.C.S.H. da Universidade Nova de Lisboa, com o estatuto de *projeto final de curso* (em dezembro de 2010), a partir do qual irradiaram muitas investigações que começaram a dar corpo a um texto cada vez mais denso, cuja

estrutura foi sendo modificada com o intuito de ser mais coerente e consistente, transformando-se num *puzzle* complexo e que esperamos possa conter alguma originalidade e pertinência para a *história crítica do pensamento* (expressão de MF). É, pois, nossa intenção evocar o nome de algumas pessoas cujo contributo favorável nos fez chegar a este presente, admitindo que muitas outras também a seu modo para ele contribuíram com gestos, palavras, olhares e intenções, mesmo sem disso nos termos apercebido, por vias que a razão e os sentidos nem sequer chegaram a vislumbrar.

Começamos por agradecer o trabalho do nosso orientador, Professor Doutor Luís Manuel Bernardo, com quem fomos aprendendo a conhecer melhor Michel Foucault, pelas suas sugestões, pelo diálogo franco, por correções dos textos enviados e pelas preciosas indicações para elaborar um percurso coerente do pensamento; também pela confiança e pela liberdade sempre implícitas ao longo dos quatro anos em que fomos fazendo as nossas investigações e elaborando o texto da tese. A tudo isto acresce o nosso agradecimento pelo empréstimo de diversas obras, principalmente de Michel Foucault, contributo precioso para aliviar as despesas na aquisição de materiais essenciais.

Desejamos agradecer a outros três docentes da F.C.S.H. pelos seus contributos para que pudéssemos concretizar este projeto desejado desde longa data, resultado necessariamente de uma sequência de acontecimentos. À Professora Doutora Maria Augusta Babo, docente do Departamento de Ciências da Comunicação, que despertou em nós a motivação para o estudo do pensamento de Michel Foucault, através das preciosas lições do seu seminário *Culturas do eu*, lecionado durante o semestre de inverno de 2007-2008, aquando da nossa frequência na componente curricular do mestrado em Filosofia – especialidade em Ética –, cuja dissertação foi defendida publicamente nesta Faculdade em 24 de abril de 2009. Reconhecimento e admiração ao Professor Doutor António Caeiro, com quem muito aprendemos na unidade curricular de *Antropologia Filosófica*, durante a licenciatura em Filosofia (1990-1991), e vários anos depois em *Questões de Antropologia Filosófica*, unidade da componente curricular do referido mestrado, nesta mesma Faculdade (2007-2009). A ele muito devemos pelo encanto que em nós se foi gerando pelos textos de Paulo de Tarso (São Paulo), o que dificilmente poderia ter acontecido sem as suas análises filosóficas de

algumas epístolas paulinas, na perspetiva do curso dado por Martin Heidegger no semestre de inverno de 1920-1921, em Friburgo (*Introdução à fenomenologia da religião*). Foi por causa deste encanto que temos vindo a perseguir, até hoje, a mesma linha de horizonte temático na filosofia, o cuidado de si; aliás, mais do que isso, um tema profundamente existencial, na medida em que passou a sintetizar muito daquilo que nos parece verdadeiramente essencial, o *sentido da existência*. Foi, pois, neste horizonte, que este professor orientou a nossa dissertação de mestrado: *Cuidado de si e renúncia a si em São Paulo*. À Professora Doutora Leonor Santa Bárbara agradecemos a generosa revisão dos termos gregos e latinos utilizados na tese. Mas não só pela sua atuação recente, neste contexto; é com muito agrado e estima que também a recordamos como docente de unidades curriculares de grego e de latim, que frequentámos no segundo e terceiro anos da licenciatura em Filosofia, para melhorar o conhecimento que já tínhamos feito noutros anos: foi verdadeiramente muito profícua a aprendizagem destas línguas, principalmente da helénica, como se perceberá pela massiva utilização de muitos termos gregos ao longo de todo o texto da tese, para afinar a compreensão de noções essenciais.

Pretendemos também manifestar o reconhecimento a alguns colegas de profissão, que nos foram encorajando para prosseguirmos com firmeza este projeto entusiasmante, mas também penoso, em grande medida por causa das *adversidades da vida* (a solidão, o abandono, as desilusões, as perdas, o cansaço, as doenças) e também a árdua tarefa de compatibilizar, sempre *no fio da navalha*, as investigações e a escrita com o exercício de docência. De facto, um exercício profissional num ambiente institucional sempre implacável com o desgaste da acumulação de trabalho, sem o mínimo sinal de *sensibilidade*, sempre burocraticamente demasiado exigente e inflexível no cumprimento de deveres (planificações, prazos, avaliações, exames, etc.), como se em nada revertisse de modo positivo para si mesmo a concretização de um projeto precisamente na área científica do docente, a filosofia, particularmente no âmbito da *Filosofia moral e política*.

Não obstante, alguns *oásis* foram-se recortando no meio deste *deserto* de adversidades, através da *sensibilidade* e da estima de alguns colegas. Em especial o professor Sérgio Correia, pelas suas preciosas sugestões de pesquisa e pelo diálogo

sobre questões filosóficas, além do contributo para a revisão gramatical do texto. Também o professor Maurício Teixeira, pela generosidade da sua *sensibilidade* e do seu *acolhimento* que só os poetas genuínos possuem, sempre disponível para escutar as adversidades da vida e responder prontamente às dúvidas sobre termos franceses. A ele agradecemos também o *résumé*, assim como à professora Rosário Ferreira o *abstract*, contributos preciosos feitos com generosidade num momento sobrecarregado de trabalho escolar.

O *cuidado* de certas pessoas mais próximas contribuiu em muitos modos (alguns jamais seremos capazes de reconhecer), para conservarmos aquilo que os gregos chamavam *δύναμις* (*dýnamis*): a força, a energia, o poder... de perseverar perante muitas adversidades que, ao longo de mais de quatro anos, irromperam do nada ou simplesmente já lá estavam à espreita para fazer recuar, para fazer desistir de lutar. De facto, a intervenção de diversas pessoas contribuiu para interiorizarmos aquilo que Epicuro reconhecia nos *fisiólogos*, a *παρασκευή* (*paraskeuē*), cuja tradução livre pode ser *blindagem do espírito*: o sujeito dotar-se de um *equipamento interior* que lhe permita resistir às adversidades da existência. E de modo análogo, também a aprendizagem com os estoicos (e não só) da famosa *ἀταραξία* (*ataraxía*), a serenidade inabalável do espírito – qualidade ética difícil de alcançar e mais ainda de manter...

Comçamos por gravar nesta tese o nome de uma amiga e colega desde os tempos da licenciatura, Gilda Ávila Balula, cuja sabedoria, cujo carácter e afeto iluminaram tantas vezes momentos de *penumbra*. Tem sido uma grande honra aprendermos com ela a *arte da vida* – tomamos de empréstimo uma expressão que Michel Foucault aplica à *cultura do si* helenística e romana da Antiguidade.

O nosso reconhecimento também à Sílvia Fernandes Pires, embrenhada na construção de uma tese sobre a relação entre religiosidade e depressão no âmbito da Psicologia Clínica e Dinâmica, pelas suas genuínas manifestações atenção, que incutiram alento para prosseguirmos com firmeza o nosso projeto.

Finalmente, mas não em menor relevância, agradecemos à Amélia Rego Alves, pela grande admiração e generosidade dos seus gestos e das suas palavras, sinais genuínos de *cuidado*, que em muito contribuíram para repor serenidade e esperança, indispensáveis num período profundamente conturbado da existência.

Agradecemos a todas estas e a outras pessoas, cujas palavras, cujos gestos e olhares infundiram admiração, confiança, alento e esperança, durante o longo e árduo exercício de meditação sobre o sentido da existência, mostrando que o CUIDADO de cada um consigo e com os outros pode ser, afinal, uma prática de CONVERSÃO que nos transforma em melhores seres éticos.

ÍNDICE

(CONTENTS/ SOMMAIRE)

Resumo	13
Critérios metodológicos	18
Oras de Michel Foucault	23
Abreviaturas	25
Nomenclatura básica grega e latina	27
Prefácio	33
Introdução	45
Capítulo 1. Aspetos do pensamento histórico-filosófico de Michel Foucault	57
1.1 Referências a obras do autor	58
1.2 A filosofia como história crítica do pensamento	93
1.3 O estilo pessoal de Foucault	101
Capítulo 2. Cuidado de si mesmo (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ/<i>cura sui</i>) na Antiguidade	107
2.1 Referências históricas à tematização do cuidado de si na Antiguidade	108
2.2 Perspetiva hermenêutica do <i>si/si mesmo</i>	126
2.3 <i>Primeiro Alcibíades</i> de Platão	133
2.4 A cultura do si (cuidado de si) nos séculos I e II d.C.	147
2.5 Cuidado de si e cuidado com o outro	153
2.6 Técnicas ou exercícios do cuidado de si na Antiguidade	171
2.6.1 <i>Parrḗsia</i> e <i>Áskēsis</i>	179
2.6.2 <i>Exomológhēsis</i> e <i>Exagóreusis</i>	196

Capítulo 3. Ética da liberdade na Antiguidade e moral cristã da obediência	203
Capítulo 4. O cristianismo como religião confessional	217
Capítulo 5. Cuidado de si e conversão: ἐπιμέλεια, ἐπιστροφή, μετάνοια (<i>epiméleia, epistrophē, metánoia</i>)	227
5.1 Problematicidade semântica da <i>epistrophē</i> e da <i>metánoia</i>	230
5.2 Relevância da conversão para a Cultura Ocidental	240
5.3 Conversão (ἐπιστροφή) em Platão	250
5.4 Conversão (ἐπιστροφή e <i>conversio ad se</i>) na cultura do si (séc. I - II d.C.)	253
5.5 Conversão (μετάνοια) no protocristianismo	261
5.6 Valor paradoxal da <i>renúncia a si</i> em Paulo de Tarso	273
Conclusão	291
Bibliografia	311
Notas finais	347

RESUMO

PALAVRAS-CHAVE: Michel Foucault, ética, Antiguidade, cuidado de si, conversão, metanoia, cultura do si, hermenêutica do sujeito.

Na perspectiva genealógica e hermenêutica de Michel Foucault aplicada à Antiguidade, a nossa tese relaciona *cuidado de si* e *metanoia*, discutindo o contraste entre o modelo helenístico-romano do cuidado como *conversão a si* e o modelo cristão da conversão através da *renúncia a si*.

Com o olhar fixo neste horizonte temático pretendemos construir um percurso alinhado com o pensamento de Foucault, começando por sinalizar alguns dos seus textos mais importantes e delinear os traços mais marcantes do seu pensamento histórico-filosófico, mormente as suas investigações, não já sobre as *tecnologias do poder* e as *tecnologias do saber*, mas sobre as *tecnologias do si* na Antiguidade – técnicas culturais que deram origem à *hermenêutica do sujeito*, práticas complexas de subjetivação e objetivação dos sujeitos, cujas raízes remontam à cultura grega do séc. V a.C., mas que se consolidou apenas com os movimentos ascético-monásticos cristãos dos séculos IV e V. Excluída necessariamente a pretensão de redesenhar criticamente todo este longo desenvolvimento, propomos assinalar alguns dos mais importantes processos da cultura do cuidado de si na Antiguidade: - a análise filosófica do *cuidado de si* a partir do preceito délfico “Conhece-te a ti mesmo!”; - a *cultura do si* helenístico-romana; - as técnicas ou práticas do cuidado de si, em especial quatro: *parrēsía*, *áskēsis*, *exomológēsis* e *exagóreusis*. Neste contexto, afigura-se relevante que as duas primeiras sejam comuns à filosofia e ao cristianismo, mas com características diferentes, sendo as duas últimas exclusivas desta religião, nas quais Foucault reconhece um impulso decisivo para a constituição da *hermenêutica do sujeito* – a prática sistemática da *desvelação do si*, algo que gregos e romanos não alcançaram, porque ainda não se tinha constituído culturalmente a noção de sujeito. Para esclarecermos este duplo movimento de conhecimento e modificação do si, procuramos mostrar o contraste cultural na Antiguidade entre dois modelos de subjetivação e de objetivação dos

indivíduos, a ética como prática refletida da liberdade e a moral cristã da obediência. O primeiro modelo orbitou em torno do princípio geral do cuidado de si, assimilado pela cultura grega e repercutido na filosofia, o segundo foi marcado pela nova forma de domínio e submissão – o *poder pastoral* – justificado pela obediência e pela renúncia a si, que transformaram o cristianismo numa *religião confessional*.

Para confirmarmos esta interpretação, convocamos à reflexão a noção de *conversão*. Começamos por valorizar o contributo dos termos gregos *epistrophē* e *metanoia*. De seguida, justificamos a relevância da conversão para a Cultura Ocidental. Concluimos com a análise de três modelos históricos: platónico, helenístico-romano e cristão. O arco temático termina com a análise do valor paradoxal da renúncia a si em Paulo de Tarso, cujos textos Foucault não analisou no âmbito da cultura do si, mas que nós valorizamos e nos levam a divergir deste filósofo, para quem a renúncia a si anula a eficácia do cuidado de si, propondo em alternativa a tese de que as várias formas de renúncia, mesmo enunciadas numa perspectiva escatológica, não só integraram como intensificaram essa cultura do cuidado.

ABSTRACT

KEYWORDS: Michel Foucault, Ethics, Antiquity, Care of the Self, Conversion, Metanoia, Culture of the Self, Subject's Hermeneutic.

In the genealogical and hermeneutical perspective of Michel Foucault applied to Antiquity, our thesis makes a relation between the *Care of the Self* and *Metanoia*, debating the contrast between the Hellenistic-Roman model of the Care as *Self conversion* and the Christian model of conversion through *self-denial*.

Focusing on this subject, we intend to build an argument aligned to Foucault's thought, starting by pointing out some of his most important texts and by picking up the most meaningful traits of his historical-philosophical thought namely his investigations, not the ones about the *technologies of power* and the *technologies of*

knowledge, but the ones about the *technologies of the self* in Antiquity – cultural techniques that originated the *Subject's Hermeneutic*, a complex practices of subjectivation and objectivation of the subjects, which started in the Greek Culture of the 5th century b.C., but that only got consistent with the ascetical-monastic Christian movements of the 4th and 5th centuries. It is not our intention to analyse critically this long movement, instead we propose emphasizing some of the most important processes of the *Culture of the Self* in Antiquity: - the philosophical analysis of the *Care of the Self* based on the Delphic principle “Know yourself!”; - the Hellenistic-Roman *Culture of the Self*; - the techniques or practices of the *Care of the Self*, mainly four: *parrēsia*, *áskēsis*, *exomológēsis* and *exagóreusis*. In this context we believe it is relevant to point out that the two former ones are common to Philosophy and Christianity, although with different characteristics, being the two latter ones exclusive part of this religion therefore Foucault believe to find (in these two last techniques) a decisive trait to the constitution of the *Subject's Hermeneutic* – the systematic practice of the *unreveal of the self*, a concept that the Greeks and the Romans did not reach as the notion of the subject had not yet been culturally built. In order to explain this double movement of knowledge and modification of the Self, we try to show the cultural contrast between the two models of subjectivation and objectivation of the individuals in Antiquity, ethics as reflected practice of freedom and the Christian moral of obedience. The first model moved around the general principle of the *Care of the Self*, assimilated by the Greek Culture and with repercussion in Philosophy; the second was shaped by the new form of control and submission – the fatherly power – justified by the obedience and *self-denial* of the oneself, that have transformed Christianity into a confessional religion.

In order to prove this interpretation, we bring to discussion the concept of conversion. Firstly we value the contribution of the Greek terms *epistrophē* and *metánoia*. Secondly we justify the importance of conversion in the Western Culture, in general terms. We conclude with the analysis of three historical models: Platonic, Hellenistic-roman and Christian. The thematic sequence ends up with the analysis of the paradoxical value of the *self-denial* of oneself in Paul of Tarsus, whose texts Foucault did not work out in the *Culture of the Self*, but that we have in high consideration, what makes us diverge from this philosopher, to whom the *self-denial* of oneself eliminates

the effectiveness of the *Care of the Self*. In alternative, we propose the thesis that the various forms of *self-denial*, even when claimed in an escatological perspective, not only integrated but also intensified this Culture of the Care.

RÉSUMÉ

MOTS-CLÉS: Michel Foucault, éthique, Antiquité, souci de soi, conversion, *metanoia*, culture de soi, herméneutique du sujet.

Dans la perspective généalogique et herméneutique de Michel Foucault appliquée à l'Antiquité, notre thèse relie *souci de soi* et *metanoia*, en discutant le contraste entre le modèle hellénistique-romain du souci comme *conversion à soi* et le modèle chrétien de la conversion par la *renonciation à soi*.

En regardant cet horizon thématique nous voulons construire un certain parcours qui soit d'accord avec la pensée de Foucault, en commençant à signaler quelques-uns de ses textes les plus importants, et délimiter les traits les plus marquants de sa pensée historique-philosophique, surtout ses recherches, non plus sur les *technologies du pouvoir* et les *technologies du savoir*, mais sur les *technologies du soi* dans l'Antiquité – techniques culturelles qui ont mené à *l'herméneutique du sujet*, des pratiques complexes de subjectivisation et objectivation des sujets, dont les racines remontent aux temps de la culture grecque du V^e siècle avant J.-C., et qui ne s'est consolidé qu'avec les mouvements ascétiques-monastiques chrétiens des IV^e et V^e siècles. Exclue la prétention de décrire sous un point de vue critique tout ce long développement, nous nous proposons de signaler quelques-uns des plus importants processus de la culture du souci de soi dans l'Antiquité: – l'analyse philosophique du souci de soi à partir du précepte delphique: «Connais-toi toi-même!»; – la *culture du soi* hellénistique-romaine; – les techniques ou bien les pratiques du souci de soi, spécialement ces quatre suivantes: *parrēsia*, *askēsis*, *exomológēsis* and *exagóreusis*. Dans ce contexte, semble évident que les deux premières soient communes à la philosophie et au christianisme, mais avec de différentes caractéristiques, ces deux

dernières exclusives de cette religion, dans lesquelles Foucault reconnaît un élan décisif pour la constitution herméneutique du sujet – la pratique systématique du *dévoilement du soi*, quelque chose que les grecs et les romains n’ont pas atteinte, car on n’avait pas encore constitué la notion de sujet. Pour éclaircir ce double mouvement de connaissance et modification du soi, nous essayons de démontrer le contraste dans l’Antiquité entre deux modèles de subjectivisation et objectivation des individus, l’éthique comme pratique réfléchie de la liberté et la morale chrétienne de l’obéissance. Le premier modèle a tourné autour du principe général du souci de soi, assimilé par la culture grecque et répercuté sur la philosophie, le deuxième a été marqué par la nouvelle forme de maîtrise et de soumission – le *pouvoir pastoral* – justifié par l’obéissance et la renonciation à soi, qui ont transformé le christianisme dans une religion confessionnelle.

Pour confirmer cette interprétation, nous convoquons à la réflexion la notion de conversion. Nous commençons par mettre en valeur l’apport des mots grecs *epistrophē* e *metánoia*. Ensuite, nous justifions l’importance de la conversion pour la Culture occidentale en traits généraux. Nous concluons avec l’analyse de trois modèles historiques: platonique, hellénistique-romain et chrétien. L’arc thématique se ferme avec l’analyse de la valeur paradoxale de la renonciation à soi chez Paul de Tarse dont les textes Foucault ne les a pas analysés dans le contexte de la culture du soi, ce que nous valorisons et nous mène à diverger de ce philosophe pour lequel la renonciation à soi annule l’efficace du souci de soi, en proposant une autre option, celle de la thèse dans laquelle les différentes formes de renonciation, bien qu’énoncées sous une perspective eschatologique, non seulement ont intégré mais encore elles ont intensifié cette culture du souci.

CRITÉRIOS METODOLÓGICOS

Para as investigações e a elaboração desta tese foram adotados os seguintes critérios relacionados com a organização temática e com a apresentação formal.

A escolha do tema da tese determinou necessariamente a necessidade da leitura seletiva de vários textos de Michel Foucault, tendo por base as indicações preciosas do nosso orientador, Professor Doutor Luís Manuel Bernardo, além do nosso prévio conhecimento deste filósofo francês, acumulado principalmente durante a realização da componente curricular do curso de doutoramento. Foi a partir deste conhecimento incipiente que foi tomando forma uma organização esquemática das obras de Michel Foucault em duas sequências temáticas. A primeira vai desde *Maladie mentale et personnalité* (1954) até *Surveiller et punir: naissance de la prison* (1975), sem ficar encerrado efetivamente aí, pois este filósofo continuou a interessar-se por muitos dos temas incluídos nestas e noutras obras, facto facilmente aferido através da leitura do índice do segundo volume dos *Dits et écrits* (DE II) e da mera identificação dos temas de alguns dos seus cursos no Collège de France; este longo período de mais de 20 anos ficou marcado por temas diretamente relacionados com a Modernidade, tais como a loucura, a clínica médica, o (im)possível estatuto epistemológico das ciências humanas, os saberes e os discursos, os sistemas prisionais – temas do âmbito das *tecnologias do poder* e das *tecnologias do saber*. A segunda sequência começa a ter forma com o primeiro volume da *Histoire de la sexualité (la volonté de savoir – 1976)*, embora já tenha sido esboçada no curso de 1971 no Collège de France (*Leçons sur la volonté de savoir*), mas é com outro, *Du gouvernement des vivants* (1980), que se opera a viragem definitiva para as *tecnologias do si*, no âmbito das quais surge o tema da nossa tese.

Por conseguinte, começámos por fazer uma abordagem à primeira sequência temática, sobre a qual mais tem sido conhecido o autor a nível internacional, mas sempre com a finalidade de indagarmos em traços gerais o modo como estes temas foram sendo por ele analisados. Tivemos necessariamente de concentrar a atenção nas obras da segunda sequência, inicialmente numa perspetiva geral e em seguida fazendo

uma seleção fina de textos e depois das noções e dos conceitos que pudessem ser configurados numa rede semântica cujo centro é o *cuidado de si* e a *metanoia*, como tinha sido delimitado no projeto inicial da tese (*projeto final do curso de doutoramento*). Este trabalho incidu sobre duas obras cuja leitura fora já recomendada pelo nosso orientador, *A hermenêutica do sujeito* (HS), curso de Foucault lecionado em 1982 no Collège de France, e o segundo volume dos *Dits et écrits* (DE II: coletânea de textos produzidos entre 1976-1988); no curso de 1982 foram identificadas as lições em que analisou o cuidado de si e em especial a conversão na Antiguidade, e no seio desta a conversão cristã, designada tradicionalmente por *metanoia*; em DE II semelhante procedimento com a identificação dos textos que correspondem às tecnologias do si. Gradualmente foi-se alargando esta estratégia a outros textos do filósofo, de modo especial os seus cursos no Collège de France; convém dizer que um destes foi publicado já muito depois de ter sido iniciado este trabalho de identificação e de leitura de textos: trata-se do curso de 1980, *Du Gouvernement des vivants*, editado por Michel Senellart na editora Gallimard em 2012, um curso muito importante para o tema da tese, pelo que a análise recente de algumas das suas lições se tornou decisiva, mas simultaneamente um desafio acrescido de reorganizar o quadro conceptual já criado a partir da análise da *Hermenêutica do sujeito* (HS).

Dada a relevância de termos latinos e sobretudo gregos, recorrentes nos textos de Michel Foucault, incluídos nas suas análises de textos de autores da Antiguidade, decidimos elaborar um pequeno léxico com os vocábulos mais importantes, com a indicação semântica o mais possível adequada aos textos antigos, para servir de apoio linguístico à compreensão de muitos termos usados para expressar noções nucleares apresentadas ao longo do texto da tese; por conseguinte, perscrutando à semelhança de Foucault os sentidos específicos que muitos termos contêm e cuja tradução se afigura nalguns casos complexa.

* * *

A tese que apresentamos resulta do cumprimento de diversas prescrições e orientações normativas, no âmbito da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa e no âmbito do modelo formal de elaboração de dissertações e teses pelo qual optámos, a 6ª edição das Normas APA (American

Psychological Association). Efetivamente, foi respeitado o que é aplicável no capítulo IV das *Normas Regulamentares Relativas aos Ciclos de Estudos de Doutorado* (Despacho nº 16/2013, de 5 de abril de 2013) desta Faculdade, concretamente nos artigos 18º (*relatório de progresso do trabalho de tese*), 20º (*responsabilidades do estudante*), 22º (*tese de doutorado*) e 23º (*entrega da tese de doutorado e requerimento de provas*), assim como as formalidades gráficas exigidas nesta Faculdade para a investigação e apresentação de teses, especialmente no que toca às listas de fontes, às citações e às referências bibliográficas. Formalidades que foram genericamente compatibilizadas com a 6ª edição das Normas APA.

Nalguns casos, todavia, optou-se por introduzir pequenos desvios destas normas, com o intuito de tornar mais completa a informação apresentada e/ou de a apresentar de modo mais claro. Foi por causa da clareza, portanto para evitar a confusão que poderia surgir, que preferimos fazer *notas finais*, em vez de *notas de rodapé*: dada a extensão de muitas destas notas e devido ao volume total de mais de 70 páginas (!), considerámos mais sensato não incluir estes textos complementares nas mesmas páginas do texto principal da tese. Outra exceção é o caso da indicação dos números e dos títulos dos textos citados dos *Dits et écrits II*, uma vez que a simples indicação da obra e da página nada dizem sobre o tema do texto citado; exemplo: **DE II, nº 363, p. 1602**). Pontualmente esta obra será referida com a datação específica que a distingue de outra publicada no mesmo ano e pela mesma editora (Gallimard): *L'herméneutique du sujet* (2001a), *Dits et écrits II* (2001b); quase sempre esta obra será citada como no exemplo que apresentamos, portanto sem incluir o nome do seu autor, para evitar o excesso de repetição dos termos *Michel Foucault* e *Foucault*. Outro procedimento excepcional foi a indicação pontual da data de algumas lições, incluindo a respetiva hora (1ª ou 2ª), do curso mais referido de Michel Foucault na nossa tese, *L'herméneutique du sujet* (1982); acrescentar esta informação serviu para destacar algumas lições pela sua relevância para certo tema; tome-se como exemplo esta referência à primeira hora da lição de 6 de janeiro da HS: **6/1 – 1ª**. Analogamente procedemos do mesmo modo com outro curso importante de Foucault: Du *gouvernement des vivants* (sigla GV), com a indicação da data de cada lição (apenas de uma hora). Ainda outra exceção semelhante aplicada a textos com cotação (formalização comum em obras de filósofos): depois do número da página surge a cota

do texto, o que facilita a imediata localização do conteúdo citado, e nalguns casos (quando a página for a mesma) apenas se indica a cota; exemplos: **Séneca, 2014, p. 70; 20, 2; Platão, 2006, p. 35; 103a**. Pontualmente, optou-se por colocar separadamente, entre parêntesis, dois tipos de identificação de excertos de textos de autores, para não ser apresentada muita informação em cada referência; é o caso da citação de uma frase de Aristóteles, referenciada de modo desdobrado: primeiro surge *Metafísica* (livro A, 2, 15) e mais à frente aplica-se o procedimento formal das Normas APA, neste caso de novo entre parêntesis – (1987, p. 14). Para as citações em língua portuguesa da Bíblia cristã decidimos referir apenas os capítulos e os versículos dos textos citados, sem indicação da(s) página(s) correspondente(s), seguindo o procedimento comum das referências a estes textos, e dado que esta é a única edição portuguesa que utilizamos, a (5ª edição), que apresenta os textos originais, publicada pela Difusora Bíblica; a utilização da sigla **BS** (Bíblia Sagrada) poderá ser utilizada pontualmente para indicar esta edição. Para as citações dos textos em grego do Novo Testamento, utilizamos uma versão bilingue designada *Nuevo Testamento Interlineal Griego-español*, publicada pela editora Clie, em 1984; em vez de referirmos o editor, Francisco Lacueva, preferimos utilizar a sigla **NT-ige** para a identificação da obra, acrescentando o local de cada citação, sem deixar de referir também as siglas dos textos bíblicos, os capítulos e os versículos (procedimento comum); deste modo será de imediato muito fácil fazer a distinção entre esta edição bilingue e a edição portuguesa. Semelhante procedimento para a utilização da versão latina do NT, usámos a sigla **NT-gl** (1984. *Novum Testamentum graece et latine* – 10ª ed.)

Para evitar o mais possível a repetição do nome *Michel Foucault* ao longo da tese, adotou-se o seguinte critério: no corpo do texto alternar-se entre *Michel Foucault*, *Foucault*, *filósofo francês*; enquanto nas notas ao texto (*notas finais*) usaremos preferencialmente as letras **MF**.

Serão visíveis algumas discrepâncias entre a forma de transliteração de termos gregos incluídos nas citações de textos (a maioria de Michel Foucault) e a forma de transliteração que adotámos, atendendo à especificidade da língua portuguesa. Por exemplo, para a letra grega χ optámos pela transliteração *ch*, em vez do uso da letra *k*, como é o caso da palavra grega $\sigma\chi\omicron\lambda\alpha\sigma\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ (*scholastikós*), que surge transliterada em

certas citações de outro modo: *skholastikos*. Decidimos também reproduzir, na transliteração, a acentuação das palavras gregas (como se pode observar neste mesmo caso), procedimento divergente de transliterações feitas por vários autores.

Além da necessária divisão do texto por capítulos, subcapítulos e secções, tal como consta do índice, introduzimos algumas segmentações que estão sinalizadas com três asteriscos (* * *); deste modo, pretendeu-se marcar a diversidade temática dentro dos subcapítulos, sem os desdobrar em secções numéricas, o que talvez compromettesse a homogeneidade temática.

Foi nossa opção apresentar a bibliografia dividida, como sinal de transparência metodológica. O primeiro grupo (referências bibliográficas – I) inclui os textos de Michel Foucault cuja leitura e análise nos permitiu recolher informações (nalguns casos citações) para a apresentação sucinta do seu pensamento histórico-filosófico (cap. 1) e para a elaboração dos restantes capítulos da tese, especialmente para a compreensão das noções de cuidado de si, conversão, metanoia, cultura do si. O segundo grupo (referências bibliográficas – II) inclui todos os textos que não pertencem a Michel Foucault, citados a propósito de certo tema, problema, conceito, quer no corpo do texto principal, quer sobretudo nas notas finais, em que pretendemos deixar indicações úteis para posteriores aprofundamentos ou simplesmente para completar informações relevantes em dado tema. O terceiro grupo da bibliografia (referências bibliográficas – III) inclui referências pontuais a autores e obras a propósito de temas, noções, sem deles serem feitas citações. O quarto grupo, ao qual demos o nome de *bibliografia complementar*, reúne textos de diversos autores que considerámos relevantes, direta ou indiretamente, para os conteúdos apresentados ao longo da tese, mas que, lamentavelmente, não pudemos analisar e deles extrair contributos para melhorar as nossas reflexões críticas; deste grupo constam textos de Michel Foucault, muitos não consultados pelo facto de estarem alinhados com as *tecnologias do poder* e as *tecnologias do saber*, às quais este filósofo dedicou preferencialmente as suas investigações até finais da década de setenta, antes de se direccionar para as *tecnologias do si*, âmbito no qual se coloca o tema geral da nossa tese.

OBRAS DE MICHEL FOUCAULT

TEXTOS PUBLICADOS EM VIDA

- (1954). *Maladie mentale et personnalité*. Paris: PUF.
- (1961). *Folie et déraison: histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Plon.
- (1962). *Maladie mentale et Psychologie*. Paris: PUF.
(Versão modificada de *Maladie mentale et personnalité*)
- (1963). *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical*. Paris: PUF.
- (1966). *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*.
Paris: Gallimard.
- (1969). *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.
- (1971). *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard.
(Lição inaugural no Collège de France em 2 de dezembro de 1970)
- (1972). *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical*.
Paris: Gallimard (reedição modificada).
- (1972). *Histoire de la la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard.
(É a 2ª edição com novo prefácio e dois apêndices)
- (1975). *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
- (1976). *Histoire de la sexualité: tome I, la volonté de savoir*. Paris: Gallimard.
- (1984). *Histoire de la sexualité: tome II, l'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard.
- (1984). *Histoire de la sexualité: tome III, le souci de soi*. Paris: Gallimard.
- (1994). *Dits et écrits (1954-1988), 4 vol.* (1ª ed. em 4 volumes; Ed. D. Defert; F. Ewald; J. Lagrange). Paris: Gallimard.
- (2001). *Dits et écrits: tome I (1954-1975); tome II (1976-1988)*. (Ed. Defert, D. & Ewald, F. & Lagrange, J.). Paris: Gallimard (Quarto). (Edição com dois volumes, da qual consultámos apenas o segundo.)
- (2013). *L'origine de l'herméneutique de soi: conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*. (Ed. Fruchaud, E.-P. & Lorenzini, D.). Paris: Vrin (entrevistas e duas conferências de 1980: *Subjectivité et vérité; Christianisme et aveu*).

CURSOS PUBLICADOS POSTUMAMENTE POR ORDEM DO ANO DE LECIONAÇÃO¹

- 1971: (2011). *Leçons sur la volonté de savoir: cours au Collège de France, 1970-1971*, suivi de *Le savoir d'Œdipe*. (Ed. Defert, D.). Paris: Seuil-Gallimard.
- 1972: *Théories et institutions pénales: cours au Collège de France, 1971-1972*. (Publicação prevista para 2015 na Gallimard.)
- 1973: (2013). *La société punitive: cours au Collège de France, 1972-1973*. (Ed. Ewald, F. & Fontana, A.). Paris: Seuil-Gallimard.
- 1974: (2003). *Le pouvoir psychiatrique: cours au Collège de France, 1973-1974*. (Ed. Lagrange, L.). Paris: Seuil-Gallimard.
- 1975: (1999). *Les anormaux: cours au Collège de France, 1974-1975*. (Ed. Marchetti, V. & Salomoni, A.). Paris: Seuil-Gallimard.
- 1976: (1997). *Il faut défendre la société: cours au Collège de France, 1975-1976*. (Ed. Bertani, M. & Fontana, A.). Paris: Seuil-Gallimard².
- 1978: (1989). *De la gouvernementalité: leçons d'introduction aux cours des années 1978 à 1979*. Paris: Seuil. (Gravação audio: duas cassetes.)
- 1978: (2004). *Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France, 1977-1978*. (Ed. Senellart, M.). Paris: Seuil-Gallimard.
- 1979: (2004). *Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France, 1978-1979*. (Ed. Senellart, M.). Paris: Seuil-Gallimard.
- 1980: (2012). *Du gouvernement des vivants: cours au Collège de France, 1979-1980*. (Ed. Senellart, M.). Paris: Seuil-Gallimard.
- 1981: (2014): *Subjectivité et vérité: cours au Collège de France, 1980-1981*. (Ed. Gros, F.). Paris: Seuil-Gallimard.
- 1981: (2012): *Mal faire, dire vrai: fonctions de l'aveu en justice*, cours de Louvain, 1981 (Ed. Brion, F. & Harcourt, B. E.). Louvain: Presses Universitaires de Louvain.
- 1982: (2001). *L'herméneutique du sujet: cours au Collège de France, 1981-1982*. (Ed. Gros, F.). Paris: Seuil-Gallimard.
- 1983: (2008). *Le gouvernement de soi et des autres: cours au Collège de France, 1982-1983*. (Ed. Gros, F.). Seuil-Gallimard.
- 1984: (2009). *Le courage de la vérité: le gouvernement de soi et des autres II, cours au Collège de France, 1983-1984*. (Ed. Gros, F.). Paris: Seuil-Gallimard.

ABREVIATURAS

TEXTOS DE MICHEL FOUCAULT:

- HS1 – *Histoire de la sexualité: tome I, la volonté de savoir* – Foucault, **1976**
 - HS2 – *Histoire de la sexualité: tome II, l'usage des plaisirs* – Foucault, **1984a**
 - HS3 – *Histoire de la sexualité: tome III, le souci de soi* – Foucault, **1984b**
 - HS – *L'herméneutique du sujet: cours au Collège de France (1981-1982)*
– Foucault, **2001a**
 - DE II – *Dits et écrits II (1976-1988)* – Foucault, **2001b**
 - CV – *Le courage de la vérité: le gouvernement de soi et des autres II, cours au Collège de France (1984)* – Foucault, **2009**
 - GV – *Du gouvernement des vivants: cours au Collège de France (1979-1980)*
– Foucault, **2012a**
 - SV-c – *Subjetividade et verité (1980 – conferência em Dartmouth College, EUA)*
– Foucault, **2013a**
 - CA-c – *Christianisme et aveu (1980 – conferência em Dartmouth College, EUA)*
– Foucault, **2013b**
 - SV – *Subjetividade et verité: cours au Collège de France (1980-1981)*
– Foucault, **2014**
-

SIGLAS DE TEXTOS DE OUTROS AUTORES:

- Alc-1 – *Primeiro Alcibíades/Alcibíades I (Platão): Platão, 2006*
 - ApS – *Apologia de Sócrates (Platão): Platão, 2005*
 - CL – *Cartas a Lucílio (Sêneca): Sêneca, 2014*
 - Pmp – *Pensamentos para mim próprio (Marco Aurélio): Marco Aurélio, 1978*
-

SIGLAS BÍBLICAS:

- BS: *Bíblia Sagrada* (2006, 5ª ed.)
 - NT-ige: *Nuevo Testamento interlineal Griego-Español* (1984)
 - NT-gl: *Novum Testamentum graece et latine* (1984, 10ª ed.)
 - AT – Antigo Testamento
 - NT – Novo Testamento
 - Evangelhos Canónicos: Mt (Mateus), Mc (Marcos), Lc (Lucas), Jo (João)
 - Act – Atos dos Apóstolos
 - Epístolas de Paulo de Tarso (São Paulo): **Rm** (Romanos), **1 Cor** (1ª aos Coríntios), **2 Cor** (2ª aos Coríntios), **Gl** (Gálatas), **Ef** (Efésios), **Fl** (Filipenses), **Cl** (Colossenses), **1 Ts** (1ª aos Tessalonicenses), **1 Tm** (1ª a Timóteo), **2 Tm** (2ª a Timóteo), **Tt** (a Tito), **Fim** (a Filémon)
 - Epístolas de outros escritores do NT: **Tg** (Tiago), **1 Pe** (1ª de Pedro), **2 Pe** (2ª de Pedro), **1 Jo** (1ª de João), **Heb** (Hebreus), **Ap** (Apocalipse)
-

NOMENCLATURA BÁSICA GREGA E LATINA³

TERMOS GREGOS:

- ἀγαθός (*agathós*): bom, de boa qualidade, conveniente.
- ἀγάπη (*agápē*): amor, caridade.
- ἀδιαφορία (*adiaphoría*): indiferença, não afetação por algo, indiferença em relação às futilidades.
- αἰδώς (*aidōs*): vergonha, pudor, temor.
- ἀκρόασις (*acróasis*): escuta ativa, audição, leitura, recitação.
- ἀλήθεια (*alētheia*): verdade.
- ἀληθουργός (*alēthourgēs*): verdadeiro, verídico.
- ἀληθουργία (*alēthourgía*): explicitação da verdade, produção da verdade.
- ἄλογον (*álogon*): parte irracional da alma, privado de razão, irracional.
- ἁμαρτία (*hamartía*): erro, falta, culpa, pecado.
- ἀναγέννησις (*anagénēsis*): regeneração, renascimento.
- ἀνάγνωσις (*anagnōsis*): leitura, recitação.
- ἀνάμνησις τῆς ψυχῆς (*anámnēsis tēs psychēs*): reminiscência da alma (Platão).
- ἀναχώρησις (*anachōrēsis*): recolhimento voluntário (do anacoreta, cenobita) com atitude ascética.
- ἄξιος (*áxios*): valor.
- ἀπάθεια (*apátheia*): insensibilidade, calma (estoica), ausência de sofrimento, indiferença, apatia.
- ἀπόφθεγμα (*apóftegma*): sentença, preceito.
- ἀρετή (*aretē*): mérito ou qualidade para a excelência, qualidade de excelência, virtude.
- ἀρετή τῆς ψυχῆς (*aretē tēs psychēs*): virtude/excelência da alma (Platão).
- ἀρχή (*archē*): princípio, origem, fundamento.
- ἀρχή τῆς φιλοσοφίας (*archē tēs filosofías*): princípio/origem da filosofia.
- ἄσκησις (*áskēsis*): prática do si, exercício espiritual, ascese.
- ἀταραξία (*ataraxía*): ausência de perturbação e domínio de si, calma, serenidade, tranquilidade.
- αὐτάρκεια (*autárkeia*): autarcia (bastar-se a si próprio), autossuficiência, governo de si, autonomia.
- αὐτάρκης (*autárkēs*): o que se basta a si mesmo, existe ou subsiste por si.
- αὐτονομία (*autonomía*): autonomia, independência, direito de reger-se pelas próprias leis.
- αὐτός (*autós*): si mesmo, para si, em relação a si.
- ἄφεςις (*áphesis*): perdão.
- ἀφροδισία (*aphrodisía*): prazeres do amor, prazeres sexuais.
- βάπτισμα μετανοίας (*báptisma metanoiás*): batismo penitencial. [Em latim: *baptismus paenitentiae*.]
- βίος (*bíos*): vida, existência, mundo dos seres vivos.
- βλέπε σε (*blépe se*): olha para ti (forma do verbo βλέπω – ver, olhar, ter os olhos sobre).

- γνώθι σεαυτόν (*gnōthi seautón*): conhecimento de si.
- γνώσις (*gnōsis*): conhecimento.
- δαίμων (*dáimōn*): espírito, gênio, deus, divindade, poder divino; [Platão: *Primeiro Alcibíades, Apologia de Sócrates*].
- διατριβή (*diatribē*): discórdia, conversação, conversação filosófica (em Epiceteto), crítica (com sentido pejorativo).
- διδάσκαλος τῆς ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ (*didáskalos tēs epiméleia heautoú*): mestre do cuidado de si; [ex: Sócrates como *mestre do cuidado* de Alcibíades].
- δοῦλος (*doúlos*): escravo, servo.
- ἑαυτοῦ (*heautoú*): de si mesmo, a si mesmo, seu.
- ἐγκράτεια (*enkrátēia*): domínio sobre si, moderação.
- εἰρήνη (*eirēnē*): paz.
- ἔθος (*éthos*): costume, hábito.
- ἐλευθερία (*eleuthería*): liberdade.
- ἐλπίς (*elpís*): esperança.
- ἕξις (*hélix*): modo de ser, situação, hábito, experiência, aptidão para algo.
- ἐξαγόρευσις (*exagóreusis*): exame de si, autoexame; [prática penitencial da manifestação da verdade, decifração do si, no âmbito da hermenêutica do sujeito].
- ἐξομολόγησις (*exomológhēsis*): reconhecimento de facto, reconhecimento da condição de pecador, confissão penitencial, penitência; [prática penitencial da manifestação da verdade].
- ἐπιμελήθητι γούγε (*epimelēthēti góuge*): cuida de ti mesmo.
- ἐπιμέλεια (*epiméleia*): cuidado, ocupação, preocupação, diligência, vigilância.
- ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ (*epiméleia heautoú*): cuidado de si, ocupação de si, preocupação consigo, dedicação a si; autodiligência/vigilância.
- ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς (*epiméleia tēs psychēs*): cuidado com a alma.
- ἐπιμελέομαι/ἐπιμελοῦμαι (*epimeléomai/epimelóumai*): cuidar de, ocupar-se de algo ou de alguém, exercitar-se em algo.
- ἐπιμελεῖσθαι ἑαυτοῦ (*epimeleísthai heautoú*): ter cuidado consigo; preocupar-se consigo; [preceito moral grego da Antiguidade].
- ἐπιμελής (*epimelēs*): o que tem cuidado de ou com, cuidador; aquilo de que se cuida, de que se ocupa/preocupa.
- ἐπιστήμη/ἐπιστήμαι (*epistēmē/epistēmai*): arte, habilidade, conhecimento, ciência.
- ἐπιστρέφειν πρὸς ἑαυτόν (*epistréphein prós heautón*): voltar-se para si mesmo, converter-se.
- ἐπιστροφή (*epistrophē*): conversão; mudança de orientação; retorno à origem; (termo utilizado diferentemente no platonismo e no estoicismo).
- ἐπιστροφή πρὸς ἑαυτόν (*epistrophē prós heautón*): conversão a si, virar-se para si, retorno a si.
- ἐποχή (*epochē*): paragem, interrupção; suspensão do ato de julgar ou estado de dúvida (atitude típica dos céticos).
- ἔργον (*érgon*): tarefa, trabalho.
- ἔρος (*éros*): desejo erótico (desejo dos sentidos), paixão, amor físico.
- εὐαγγέλιον (*eúangélion*): boa nova, boa notícia, evangelho.
- εὐδαιμονία (*eudaimonía*): bem-estar, felicidade.

- εὐρίσκειν (*heurískein*): reencontrar, descobrir por acaso, descobrir, conseguir, obter.
- ζήτησις (*zētēsis*): ação de procurar, pesquisa.
- ζωή (*zōē*): vida orgânica (enquanto propriedade dos organismos).
- ζωὴ αἰωνία (*zōē aiōnía*): vida eterna (NT).
- ἡγεμών (*hēgemōn*): guia espiritual, conselheiro, diretor espiritual.
- ἠθοποιεῖν (*ēthopoieín*): fazer, modificar o *ēthos* (maneira de ser do indivíduo).
- ἠθοποιός (*ēthopoiós*): aquilo ou aquele que contém a qualidade de formar ou modificar o modo de ser de um indivíduo; educador do caráter, o que forma o caráter.
- ἠθοποιεῖν (*ethopoieín*): educar o caráter, formar os costumes; [ἠθοποιέω-ῶ (*ēthopoiéō-ō*) – 1ª pessoa do singular do presente do indicativo, ou infinitivo presente].
- ἦθος (*ēthos*): morada, residência; caráter; uso/costume; (o termo passou a indicar: *sentido ético, preocupação ou justificação ética*).
- ἡ κατὰ Χριστὸν φιλοσοφία (*hē katá Khristón philosophía*): filosofia cristã.
- θάνατος (*thánatos*): morte.
- θαυμάζειν (*thaumázein*): admirar, ser objeto de admiração ou de espanto; [τὸ θαυμάζειν (*thaumázein*): a admiração, o espanto; [em Aristóteles atribuído à origem do ato de filosofar].
- Θεός (*Theós*): Deus, divindade.
- θεραπεία (*therapeía*): cuidado, cuidado religioso, culto aos deuses, previsão, solicitude, trato cuidadoso, tratamento, terapia.
- θεραπευτής/θεραπευτήρ (*therapeutés/therapeutēr*): criado, terapeuta, servidor de um deus, médico.
- θεράπευμα (*therápeuma*): cuidado, remédio, sinal de atenção.
- θεραπευτικός (*therapeutikós*): terapêutico, curativo, diligente, diligente.
- θεραπεύω (*therapeúō*): ter cuidado de, servir, tratar, prestar cuidados médicos.
- καιρός (*kairós*): tempo oportuno/próprio/favorável, ocasião.
- καλός/τὸ καλόν (*kalós/tó kalón*): belo; o belo.
- καταφρόνησις ἑαυτοῦ (*kataphrónēsis heautoú*): renúncia a si mesmo; desdém/desprezo por si mesmo.
- κήρυγμα (*kērygma*): proclamação em alta voz, predicação, anúncio; mensagem da salvação de Deus em Jesus Cristo/anúncio do evangelho de Jesus Cristo (NT).
- λογισμός/λογισμοί (*logismós – sing./logismoí – plural*): cogitações, raciocínios, cálculos; [em latim: *cogitationes*].
- λόγοι (*lógoi*): discursos, reflexões.
- λόγος (*lógos*): discurso, razão, razão universal (*Logos*).
- μακαριότης (*makariótēs*): felicidade.
- μελετάω (*meletáō*): cuidar, ocupar-se de, exercitar-se.
- μελέτη (*melētē*): cuidado, interesse, ocupar-se de alguém, solicitude, prática, exercício, meditações (como técnica do si).
- μεταμέλεια (*metaméleia*): mudança de opinião, arrependimento.
- μετάνοια (*metánoia*): conversão; mudança de pensamento; arrependimento; renascimento; [termo preferencial para conversão no cristianismo].
- μῦθος (*mýthos*): mito, narrativa mítica.

- νοέω (*noéō*): introduzir no espírito, ter no espírito, aperceber-se de, perceber, entender, compreender; ter bom senso, ser prudente.
- νομίζω (*nomízō*): ter em uso, submeter aos costumes, às leis, ser administrado pelas leis.
- νόμος (*nómos*): o que é atribuído em divisão (território), opinião geral, uso/costume (com força de lei), regra de conduta; lei (NT).
- νόος/νοῦς (*nóos/nóús*): mente, intelecto, inteligência, pensamento, capacidade de sentir/de compreender (NT).
- ὁμόνοια (*homónoia*): conformidade de sentimentos, unanimidade, unidade, concórdia.
- ὄργανον (*órganon*): instrumento para algo/alguém.
- παιδεία (*paideía*): cultura; saber sobre a cultura; educação.
- παράπτωμα/παραπτώματα (*paráptōma/paraptōmata*): falta(s), erro(s).
- παρασκευάζω (*paraskeuázō*): preparar, equipar.
- παρασκευή (*paraskeuē*): preparação, dispor-se para, equipamento.
- παρρησία (*parrēsía*): falar francamente, liberdade de falar, franqueza de coração, dizer a verdade (*ἀληθῆς λόγος* – *alēthēs lógos* – significa *palavra verdadeira*).
- παρρησιάζομαι (*parrēsíazomai*): falar com liberdade, ter valor, confiança.
- πίστις (*pístis*): fé, crença.
- πνεῦμα (*pneúma*): espírito; Espírito Santo (NT).
- πόλις (*pólis*): cidade, cidade-estado, Estado.
- πολυκίνητος (*polykínētos*): em contínuo movimento, inquieto (relativo ao espírito).
- πολυλαλία (*polulalía*): palavreado.
- πολυπραγμοσύνη (*polupragmosúnē*): indiscrição, curiosidade mórbida.
- πολυπράγμων (*poluprágmōn*): excessivamente curioso, intriguista.
- πορνεία (*porneía*): ações desonestas (fornicação, prostituição, adultério, idolatria), imoralidade.
- προαίρεσις (*proáiresis*): intenção, desejo, preferência.
- Πρόνοια (*Prónoia*): Providência divina (*Logos Providente*, no estoicismo).
- πρόνοια (*prónoia*): cuidado com, providência.
- προσοχή (*prosochē*): atenção e vigilância (técnica da atenção a si mesmo, da autovigilância e do autodomínio).
- πρόχειρον (*prócheiron*): o que está sob a mão, ao alcance de alguém; controlo mental das faltas cometidas (no exame de consciência pitagórico); [do verbo προχειρίζω (*procheirízō*): ter à mão, ter ao alcance no momento].
- σάρξ (*sárx*): carne, corpo, natureza humana (NT).
- σῆμα (*sēma*): túmulo, sepultura.
- σκέψις (*sképsis*): dúvida, hesitação, incerteza (no ceticismo); exame minucioso (como técnica do si).
- σκῆψις (*skēpsis*): *pretexto, desculpa*.
- σοβαρός (*sobarós*): impetuoso, altaneiro, imponente.
- σοφία (*sophía*): saber, ciência, sabedoria prática, filosofia.
- συνείδησις (*suneídēsis*): conhecimento íntimo de si mesmo, consciência (dos próprios pensamentos/atos), consciência do bem e do mal.
- σχολαστικός (*scholastikós*): *estudante; relativo à vida escolar, desocupado*.
- σῶμα (*sōma*): corpo.

- σωτηρία (*sōtēria*): salvação, libertação.
- σωτηρία αἰώνιος (*sōtēria aiōníos*): salvação eterna (NT).
- σωφροσύνη (*sōphrosýnē*): estado mental sã, bom senso, prudência, temperança.
- τέχνη (*téchnē*): arte, habilidade, saber prático.
- τέχνη τοῦ αὐτοῦ (*technē tou autóú*): prática/exercício do si; subjetivação do si.
- τέχνη τοῦ βίου (*téchnē tou bíou*): arte da vida (saber viver).
- τέχνη/τέχνηαι (*téchnē/téchnai*): prática(s), arte(s), habilidade(s).
- τύχη (*týchē*): sorte.
- τί ἐστίν τὸ ἑαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι; (*tí estín tó heautoú epimeleísthai?*): o que é cuidar de si? [Na gramática grega o ponto e vírgula (;) equivale ao ponto de interrogação nas línguas ocidentais.]
- ὕβρις (*hýbris*): excesso, desmesura (em sentido moral).
- φιλία (*philía*): amizade, amor.
- φίλος (*phílos*): amante, amigo.
- φιλοσοφία (*philosophía*): filosofia.
- φρόνησις (*phronēsis*): pensamento ou inteligência prática, inteligência divina, compreensão, prudência.
- φυσιολογία (*physiología*): estudo sobre a natureza.
- φύσις (*phýsis*): natureza.
- φωνή (*phōnē*): voz.
- φωνῆς ἐργαστικοί (*phōnēs ergastikóí*): “artistas da palavra” (em sentido pejorativo); fanfarrões.
- χρόνος (*chrónos*): duração temporal, tempo cronológico/histórico (sentido convencional).
- ψυχή (*psychē*): alma.
- ὠφέλεια (*ōphéleia*): utilidade.

Termos latinos:

- *amor alteri*: amor ao próximo, amor aos outros.
- *amor sui*: amor-próprio, amor a si.
- *arcana conscientiae*: segredos da consciência, desejos secretos, conteúdos profundos do desejo (para serem confessados – NT).
- *ars*: arte, técnica.
- *ars vitae*: arte da vida.
- *baptismus paenitentiae*: batismo penitencial;
[correlato de βάπτισμα μετάνοίας – *báptisma metanoías*].
- *cogitationes*: cogitações, raciocínios, cálculos; pensamentos;
[correlato de λογισμοί – *logismoí*].
- *conversio*: conversão; [correlato dos termos gregos ἐπιστροφή e μετάνοια].
- *conversio ad se*: voltar-se para si, conversão a si; concentrar-se em si mesmo. ocupar-se consigo; [correlato de ἐπιστροφή πρὸς ἑαυτόν].

- *cura sui*: cuidado de si.
 - *discriminatio*: destrição, separação, discriminação.
 - *beatitudo*: felicidade do sábio; [*beatitudine*: com felicidade].
 - *nosce te ipsum*: conhece-te a ti mesmo.
 - *omnes cogitationes*: todos os pensamentos do íntimo; [equivalente a *arcana conscientiae* – conteúdos da confissão (NT)].
 - *otium*: ócio, tempo livre.
 - *paenitentia*: penitência, conversão; [correlato do termo grego μετάνοια].
 - *phantasiai*: representações mentais (boas ou más).
 - *providentia*: providência.
 - *stultitia*: estupidez; insensatez; ausência de bom senso.
 - *stultus*: estúpido; insensato; desprovido de bom senso; inculto.
-

PREFÁCIO⁴

É de todo incontornável o valor do pensamento histórico-filosófico de Paul-Michel Foucault, conhecido simplesmente como Michel Foucault, para a compreensão crítica da Cultura Ocidental. O seu pensamento manifestou-se de modo polifacetado, profundo, rigoroso, erudito, coerente e intensamente interpelativo para os homens e mulheres do século XX e do nosso tempo⁵. Em vários âmbitos Michel Foucault contribuiu para repensarmos criticamente a Cultura Ocidental, através da sua reflexão crítica sobre a cientificidade das ciências humanas (psiquiatria, psicologia e outros saberes); através da análise crítica sobre as relações entre poder, verdade e sujeito, lançando um olhar cirúrgico às *governamentalidades* e aos *regimes de verdade*, em que se descobrem tensões entre dominação-submissão-resistência⁶; através da luta pelos direitos humanos, de modo particular pelo reconhecimento social da dignidade dos homossexuais (orientação na qual se incluía), pela libertação dos povos oprimidos (por exemplo a defesa da Revolução Iraniana⁷), pela sua enérgica e persistente participação com outros intelectuais na luta pela humanização dos sistemas prisionais; através das investigações sobre as culturas da Antiguidade: grega, helenística, romana e cristã dos primeiros séculos (II – V). As suas obras publicadas em vida, os cursos (quase todos no Collège de France⁸), as conferências e entrevistas em diversos países, muitos textos escritos... Todos estes conteúdos são preciosos contributos para a identificação e o posicionamento crítico dos problemas contemporâneos deste filósofo e de problemas e circunstâncias culturais de outras épocas, em particular para conhecermos melhor as raízes culturais da Civilização Ocidental na Antiguidade e na Modernidade (os dois períodos da História que ele mais estudou), e através delas sabermos quem temos sido, quem somos hoje e como poderemos construir o futuro, com lucidez, sentido crítico e liberdade. Concordamos, pois, com Philippe Chevallier quando afirma que “compreender o que, hoje, nos constitui sujeitos de nós próprios nas relações de saber e de poder requer que nos interroguemos sobre a especificidade da relação a si que o Ocidente pensou e instituiu a partir daquele período que os historiadores costumam chamar Antiguidade tardia” (2011, p. 11)⁹. Esta frase condensa

com impressionante lucidez uma das mais consistentes justificações do valor das investigações de Foucault sobre a Antiguidade no Ocidente, na qual reconhecemos raízes do modo como pensamos e agimos hoje nas nossas sociedades, de modo especial a peculiar cultura do *cuidado de si* dos dois primeiros séculos da era atual e a espiritualidade cristã que muito deve às culturas anteriores. Sobre estas duas raízes culturais (filosófica e cristã) poderá deter-se o nosso olhar analítico e porventura deixar-se interpelar, com o intuito de melhor sabermos como somos e como poderemos modificar-nos eticamente.

De entre muitos temas/problemas do pensamento deste filósofo, elegemos o *cuidado de si* e a *metanoia* por vários motivos. Antes de mais, porque o cuidado de si é porventura o tema por excelência que melhor manifesta a dimensão terapêutica da filosofia, como os filósofos da Antiguidade a consideravam, infelizmente pouco valorizada ao longo da história da filosofia, em contraste com o tema do conhecimento¹⁰. De facto, durante toda a Antiguidade, a filosofia foi insistentemente considerada não apenas como representação conceptual da realidade, mas também como uma *ascese*, uma prática peculiar apoiada em técnicas ou exercícios de aperfeiçoamento da subjetividade, portanto com finalidade terapêutica análoga à prática médica; dito de outro modo, uma *cura dos males da alma*, valor bem reconhecido através da prática pedagógica, mormente nas escolas filosóficas que formavam jovens e adultos, ambiente privilegiado de elites em que eram aplicadas técnicas ou exercícios do si (descreveremos alguns no capítulo 2, em 2.6)¹¹.

Esta forma de valorizar a filosofia estava profundamente entrosada na conceção geral da vida como arte ou técnica de viver, a τέχνη τοῦ βίου (*téchnē tou bíou*) na linguagem grega, ou *ars vitae* segundo os latinos: “a arte, o procedimento reflexivo da existência, a técnica de vida” (Foucault, 2001a, p. 171). Por conseguinte, faz sentido tratar o *cuidado de si* não apenas como conceito ou noção, mas sobretudo como *esquema* (como insiste este filósofo), ou seja, como modalidade prática do existir de cada sujeito, sempre associada à constituição e ao desenvolvimento da subjetividade e especialmente imbuída da intencionalidade ética, religiosa e política. Daí decorre a necessidade de identificar e analisar as *tecnologias do si* (da subjetividade). Recordamos que Foucault distingue quatro tipos de tecnologia (conjuntos de técnicas)

inscritos no âmbito da razão prática, portanto da ordem da ação e sempre associados a uma forma específica de domínio, além de implicarem métodos específicos de educação e de modificação do indivíduo: - tecnologias da produção (ação direta de transformação ou manipulação dos objetos); - tecnologias dos sistemas de signos (ação comunicacional); - tecnologias do poder (a regulação das condutas individuais conduz à objetivação do sujeito); - tecnologias do si (intervenção dos indivíduos sobre si mesmos ao nível psíquico e físico (DE II, nº 363, p. 1604). É precisamente às tecnologias do si na Antiguidade que Michel Foucault dedicou a maioria das suas investigações nos últimos anos da sua vida e também são estas que se revelam incontornáveis para o nosso estudo, não apenas por serem o ambiente em que se insere a tese que apresentamos, mas também porque deram origem a muitas das técnicas do si na atualidade e pelas quais nos temos constituído culturalmente como sujeitos¹².

Apesar de todos os esforços, tanto teóricos como práticos, entendemos que qualquer projeto (filosófico ou não) sobre o *cuidado de si* jamais há de esgotar a totalidade desta modalidade existencial. Portanto, abdicamos desde já da intenção de o isolar conceptualmente, como se afinal a experiência do cuidado não fosse realmente algo que resistirá sempre à formalização dos conceitos, dos gestos e das palavras, das intenções e das imagens. E simultaneamente renunciamos ao simplismo de aprisionar esta peculiar modalidade da existência nas práticas concretas (*técnicas*) disponíveis para cada sujeito, no universo cultural superior a dois mil e seiscentos anos, desde a cultura grega arcaica até ao presente. Ao seguirmos as reflexões de Michel Foucault sobre o cuidado de si na Antiguidade, identificámos uma derivação muito interessante: quer na filosofia grega quer na filosofia helenística o cuidado esteve sempre ligado a diferentes formas de *conversão* de tipo filosófico que, depois de Platão, alcança o auge na *cultura do si* dos dois primeiros séculos (*conversão a si*); mas não ficou por aqui, continuou, de resto, no cristianismo, mas com uma nova configuração que tradicionalmente tem sido representada pelo termo grego μετάνοια (*metánoia*), apesar de em vários textos ser utilizado antes outro termo grego, ἐπιστροφή (*epistrophē*), como teremos oportunidade mais à frente de confirmar (5.1).

A nossa segunda justificação consiste em considerar o *cuidado de si* um tema/problema nuclear para a ética, a política, a religião, entre outros saberes e

modalidades da intersubjetividade, portanto urgente e decisivo para refletirmos sobre muitos problemas atuais e para nos compreendermos criticamente no tempo em que vivemos. Enquanto categoria ética, o cuidado de si deriva primeiramente da consciência crítica de cada sujeito em reconhecer-se como ser relacional consigo mesmo, o ser cuja subjetividade é um feixe complexo e dinâmico de relações de si a si mesmo, que é configurada como experiência originária do cuidado de si, isto é, da ocupação de si, da atenção a si, da preocupação consigo, da estima de si ou autoestima, da preservação de si. É a partir desta experiência originária da subjetividade que assoma a experiência da intersubjetividade e, em consequência, o cuidado com outrem, a ocupação ou preocupação com os outros, o acolhimento da diferença, a estima por outrem, a dedicação ao outro, etc. Concordamos, pois, com Michel Foucault quando diz que “o cuidado de si é eticamente primeiro, na medida em que a relação a si é ontologicamente primeira” (DE II, nº 356, p. 1534)¹³. Todavia, apesar de ser o primeiro ao nível ético, o questionamento sobre o cuidado de si não pode ser separado do cuidado com outrem: através das relações de si a si mesmo cada sujeito constrói modalidades da *alteridade interior* (expressão nossa), isto é, imagens e outras construções subjetivas através das quais o sujeito forma a sua identidade, mas sempre a partir de e com figuras daquilo que designamos *alteridade exterior*, isto é, dos outros constituídos como indivíduos, como grupos, como instituições de saber, de poder, de ação. Trata-se de uma distinção artificiosa, é certo, porém útil para pensarmos criticamente duas figuras éticas nucleares da alteridade. A existência de cada sujeito é um feixe de relações subjetivas e intersubjetivas que se entrelaçam, se apertam, comprimem e distendem, sempre em tensão, sempre indissociáveis: por exemplo, o sujeito-louco incorpora os discursos sobre a loucura que os outros lhe atribuem a partir de um *perfil* social ou clínico, à semelhança do sujeito-delinquente, do sujeito-doente, do sujeito-epistémico, do sujeito-sexual. Com isto queremos dizer que a *subjetividade* não é um acontecimento estritamente individual, mais ou menos comunicante mas sempre exclusivo de uma dada interioridade; em vez disso, aprendemos com Michel Foucault que a subjetividade é um fenómeno complexo, dinâmico e tensional de relações predominantemente internas ao indivíduo mas em grande medida originárias e dependentes de construções culturais – técnicas, saberes, sistemas de organização e comunicação dos indivíduos e dos grupos, etc. Assim sendo,

teremos de dizer que cada sujeito se representa a si mesmo como louco, delinquente, doente, dotado de sexualidade, a partir dos conteúdos culturais e das técnicas dos saberes e dos poderes de cada época histórica e das heranças culturais.

Portanto, enquanto plasmada culturalmente, a subjetividade resulta da relação tensional entre saberes, relações de poder e técnicas do si utilizadas para modificar os comportamentos dos sujeitos e dos grupos, não apenas eticamente mas também ao nível político, religioso, económico, etc., na medida em que os sujeitos distribuem entre si o poder e exercem jogos de dominação, de submissão e de resistência. O que implica considerar de modo problemático a prática do cuidado de si e do cuidado com outrem: nem um nem outro estão garantidos, aliás encontram-se constantemente condicionados, ameaçados ou até mesmo impedidos, por isso é necessário exigir de si mesmo e dos outros as condições para o exercício do cuidado. Dito de outro modo e recorrendo a termos foucaultianos, dir-se-á que o governo de si (dimensão ética) e o governo dos outros (dimensão política) constituem uma tensão problemática. Evocando Platão, faz sentido dizer que, tal como Sócrates recomenda a Alcibíades para cuidar primeiro de si através do autoconhecimento e do autodomínio, antes de poder vir a conhecer e governar os atenienses (condição do bom governo dos outros), também nós, hoje, continuamos a ser confrontados com este desafio não apenas dos governantes políticos, mas de todos os indivíduos em geral, uma vez que estamos constituídos em feixes complexos de relações de poder em sociedade. Assim sendo, o cuidado é o ponto nevrálgico entre ética e política.

A terceira justificação diz respeito àquilo a que chamamos *mundividência* da experiência do cuidado, isto é, o reconhecimento pré-filosófico do cuidado em usos linguísticos (na linguagem do quotidiano e nalguns saberes), e na reflexão *fenomenológica* (se a expressão nos é permitida) – naquele tipo de consciência reflexiva que cada sujeito vai fazendo sobre si mesmo, na qual se reconhece como ser paradoxalmente distinto da realidade e nela constituído, afirmando a sua especificidade e nela simultaneamente dá-se conta de que existir é sinónimo de cuidado. Esta justificação deve ser entendida, portanto, como prévia à exposição de parte do pensamento de Michel Foucault sobre o tema/problema do cuidado.

Antes de vir a ser tomado pela conceptualização teórica, seja ela filosófica,

religiosa, política ou outra, o cuidado de si encontra-se massivamente disseminado naquele tipo de experiência básica do quotidiano, simples e nem sempre crítica, que é a experiência *fáctica*: a *pátria* em que habitamos e à qual retornamos inevitavelmente depois de dela sairmos momentaneamente para acedermos aos saberes que se descolaram das aparências do nível perceptivo e do senso comum. *Grosso modo*, nessa experiência a que chamamos *fáctica*, o cuidado é aplicado a objetos, a seres naturais, aos seres humanos, aos corpos de uns e outros, assim como à interioridade predominantemente destes últimos. Mas são frequentemente distintos em qualidade e grau o cuidado com *isto*, o cuidado *com alguém* (comigo, com outrem) na perspetiva da globalidade, ou com uma parte desta (por exemplo com as mãos), o cuidado com a *natureza*, o cuidado com os *animais* e com as *plantas*, etc. Quando nos referimos ao *cuidado com as coisas*, seja de modo explícito e direto, seja de modo implícito e indireto, estamos a enunciar basicamente a valoração positiva de certas formas de realidade. Por exemplo, tenho cuidado com as minhas mãos que escrevem este texto (as mesmas que executam operações agrestes como o cultivos dos campos), tenho cuidado com a roupa que uso para não a estragar ou com o automóvel que conduzo na estrada (não venha a acontecer um acidente que poderia ter evitado). Não é apenas sobre *coisas* em sentido estrito que recai o cuidado, também sobre pessoas (a começar por mim próprio), sobre acontecimentos, saberes, ideias e sentimentos, etc. Por exemplo, tenho cuidado com as amigas que *escolho*, tenho cuidado com o estado do tempo, tenho cuidado com as minhas convicções... Parece manter-se como núcleo temático na diversidade de experiências do cuidado a valoração positiva do indivíduo, para lá da valoração sobre *as coisas*, apesar da correlação que Antonio Balistreri sublinha, dizendo que ao “ter cuidado com as coisas, o homem tem cuidado consigo mesmo, uma exigência põe a outra”; dito de outro modo, “Ter uma casa no mundo faz parte do nosso cuidado” (2006, p. 1).

Parece-nos que em todas as modalidades de cuidado prevalece o dinamismo de *subjetivação*, ou seja, cuidar de si, de outrem, ter cuidado por alguém, pelo outro, consiste em indicar positivamente um ou vários sujeitos, de certo modo agir estrategicamente para preservar alguém; diremos mais: para indicar afinal de contas a sua dignidade, porque é disso que se trata quando cuidamos de nós e/ou cuidamos dos outros: o indivíduo é reconhecido como sujeito de direitos perante si e perante os

outros. Mesmo quando o alvo do cuidado é o objeto, o ser natural, a natureza, ainda continua presente o sujeito que realiza o cuidado, pelo menos porque é ele que se expõe como autor; o que está em causa é a manifestação da sua subjetividade, através do modo como se relaciona, ele mesmo, com algo ou dado ser que não tem absolutamente poder de reciprocidade (um objeto, um ser inerte), ou então esta jamais poderá estar à altura do que se pode esperar naturalmente de um ser humano.

Nesse horizonte da *facticidade* cuidar de si parece congénito à vida, na medida em que se manifesta nos incomensuráveis exercícios de sobrevivência, designadamente nos esforços de satisfação das necessidades básicas (fisiológicas, de segurança, de pertença e afeto), tais como a fome, a sede, o sexo, o conforto, a proteção, a companhia e o afeto, e também nas necessidades de níveis superiores (sociais, de autoestima, de autorrealização, de conhecer e entender e de satisfação estética) – temos presente a teoria psicológica clássica de Abraham Maslow¹⁴. Não obstante as objeções que lhe têm sido colocadas, parece-nos que esta teoria continua a mostrar claramente como a relação entre motivação humana e hierarquização das necessidades subentende a perspectiva ética do cuidado. Esta interpretação reconhece que a prática do cuidado começa por ser da ordem da pré-reflexão, porque se concretiza antes de mais com a satisfação nem sempre consciente e refletida das necessidades primárias – referimo-nos aos comportamentos iniciais dos seres humanos e também a vários *atos reflexos* como resposta, por exemplo, ao desconforto provocado pelo prurido ou ao movimento percecionado como *agressivo* de dado objeto que se dirige contra nós.

Paulatinamente, a partir do modo como o sujeito se vai relacionando consigo – as múltiplas relações de si a si mesmo –, o cuidado vai-se tornando objeto da consciência, sendo reconhecido de forma mais ou menos implícita ou explícita como modalidade incontornável de adesão à existência, como *permanência do si*. Em sentido amplo, as experiências do cuidado de cada um consigo, de cada um com outrem, dos outros em relação a cada um passam a ser constitutivas da existência. O cuidado é uma modalidade da existência, na medida em que a satisfação das necessidades (básicas e secundárias) expressa uma hierarquização axiológica dos comportamentos, desde os impulsos instintivos da sobrevivência até aos impulsos espirituais, resultantes da

intensificação e da complexificação da subjetivação em cada indivíduo.

Grosso modo, o cuidado de si diz respeito à autopreservação e ao autoaperfeiçoamento: o indivíduo modifica-se e modifica o seu mundo para que a sua existência e, de algum modo, a de outros, seja qualitativamente boa, segundo critérios que o sujeito define, a partir de outros que já se encontram culturalmente definidos como condições da *vida boa*, da *felicidade*, da *salvação*, da *autorrealização*, da *cidadania*, etc. Senão em todas, pelo menos em muitas destas e de outras condições culturais, as diversas noções de cuidado contêm uma carga paradoxal, pois cuidar de si e cuidar de outrem só parece concretizável mediante certas formas de renúncia: recusa, afastamento, negação do que e/ou de quem é considerado uma ameaça à integridade física e ao bem-estar corporal, à personalidade, ao caráter, à consciência, etc. Em sentido lato, o cuidado parece começar a ser possível a partir da renúncia, de modo mais ou menos consciente, a situações que são consideradas agressivas pelo sujeito, na perspectiva de si mesmo ou por influência de outrem, incluindo os esquemas culturais que definem o significado e os limites do cuidado, em âmbito ético, moral, religioso, político, estético, etc. Portanto, o cuidado de si vai sendo projetado sobre as dimensões biológica, social e espiritual da existência, intensificando gradualmente as práticas do que poderemos chamar *subjetivação*, em detrimento da *corporização*, porventura proporcionalmente ao acréscimo de lucidez ética sobre a relação tensional entre o *ganho de si* e a *perda de si*, entre a negação do cuidado e a necessidade de resistência, dois movimentos complementares, na medida em que, precisamente porque algo me ameaça ou agride, tenho de desencadear estratégias de superação, sempre entre um ou vários *cenários* da existência (*autorrealização*, *bem-estar*, *felicidade*, *salvação*, *liberdade*) e múltiplos *abismos* que atraem o indivíduo para a degradação ou mesmo aniquilação.

A categoria ética que subjaz a este dinamismo de medir ou calcular o intervalo entre o *ganho* e a *perda* era designada pelos gregos da Antiguidade pelo termo φρόνησις (*phronēsis*), a disposição ética conhecida como prudência, que deriva da inteligência prática e que consiste no domínio de si, a partir da previsão do que poderá acontecer e da diferenciação entre o que depende do indivíduo e o que de modo nenhum dele não depende e com o qual terá de se conformar. Porventura mais

relevantes para o cuidado de si são paradoxalmente as experiências carregadas de forte negatividade, como a dor aguda, a fome e a sede de nível crítico, o cansaço extremo, assim como o desespero, o ódio, a desilusão, a traição, a mentira, o engano, o erro e tantas experiências psicossomáticas que manifestam a degradação dos sujeitos, o seu sofrimento, aquele tipo de experiência na qual o indivíduo pode reconhecer-se aprisionado por uma afetação e da qual precisa de libertar-se, exercendo para tal estratégias de controlo e de superação, por exemplo o riso, uma técnica paradoxal do cuidado de si... Nietzsche tinha razão ao dizer que “O animal mais sofredor da terra inventou o riso” (*A vontade de poder* – citado por Balistreri, 2006, p. 2). Em certo sentido, o riso contém eficácia terapêutica, quer na aplicação espontânea no quotidiano, quer ao ser utilizado em técnicas de relaxamento ou decompressão em terapia de grupo. Além desta, muitas são as técnicas ou exercícios com que podemos aplicar o cuidado connosco e com outrem: diálogo, escrita autobiográfica, meditação espiritual, exame de consciência, memorização, confissão, tratamento corporal, etc. Cada uma destas técnicas pode contribuir para intensificar as relações que temos connosco mesmos, designadamente os níveis de conhecimento e de modificação sobre nós (por exemplo a autoestima), além de contribuírem para melhorar as relações intersubjetivas.

* * *

Os termos *cuidado*, *cuidar*, *cuidadoso* e outros com a mesma raiz gramatical integram muitas das locuções verbais da língua portuguesa, para nomear e descrever experiências humanas do quotidiano, indicando uma relação peculiar de cada indivíduo consigo, dos indivíduos entre si ou em relação a algo (um ser vivo, um objeto ou algo abstrato). Genericamente, estes termos indicam de algum modo disposições como atenção, dedicação, cautela, prudência, tratar de, precaução, preocupação, inquietação, diligência; associado ao verbo latino *cogitare* (pensar) o cuidado pode expressar também significados relacionados com uma certa atividade mental de dedicação: refletir, considerar, supor, imaginar. Por conseguinte, os termos *cuidado* e *cuidar* podem formar grupos semânticos relacionados com a *exterioridade* e com a *interioridade* de cada indivíduo e de outro(s). Recordemos expressões tais como: *cuidar do seu aspeto* ou *do seu corpo*, *ter cuidado consigo*, *cuidados médicos* e *cuidados paliativos* (foro clínico). Também noutras línguas existem termos semelhantes, de

origem igualmente latina como *Cura* (italiano e espanhol), ou de outras origens, como *Souci* (francês), *Care* (inglês), *Sorge* (alemão). Contrariamente ao que ocorreu noutras línguas, na portuguesa o verbo *curar* – derivado dos étimos latinos *curare* e *cura* – seguiu um percurso semântico mais ou menos afastado da rede semântica do termo cuidado: designa basicamente um certo tipo de técnicas para tratar doenças ou o mal-estar de alguém, ou até para modificar a textura da carne de animais para consumo humano. No entanto, pode ainda representar a experiência do cuidado do indivíduo consigo ou com outrem: *curar-se*, *curar uma ferida*, *curar um doente* – são afinal exemplos que permitem mostrar como o dizer do cuidado convoca palavras extrínsecas à família gramatical básica.

De entre várias utilizações que Séneca (*Lucius Annaeus Seneca*: 4-65 d.C.) faz da palavra latina *cura*, há uma que elegemos pela sua dimensão ontológica. Na carta 124 (a última das *Cartas a Lucílio*), depois de ter distinguido as quatro naturezas dos seres existentes (animal, vegetal, humana e divina), afirma que deus e o homem têm em comum a racionalidade (ou o *λόγος*, como diziam os estoicos), apesar de o primeiro ser imortal e o segundo mortal; e acrescenta o mais importante: *Ex his ergo, unius bonum natura perfecit, Dei scilicet, alterius cura, hominis* (“Por conseguinte, ao bem de um, ou seja, de Deus, a natureza fê-lo perfeito, à do outro, do homem, foi o cuidado.”)¹⁵. É verdade que o termo *cura* não se tem mantido em várias traduções desta passagem da epístola 124: alguns tradutores têm optado por alternativas como *esforço* ou *longo estudo*. Mas, para lá desta problemática, prevalece a ideia de que o homem se distingue da divindade por um exercício ou trabalho de aperfeiçoamento da razão, de cada indivíduo sobre a sua existência, guiado pela busca do verdadeiro bem, a felicidade. E esta diferenciação específica do humano tem tudo a ver com a ideia do cuidado consigo mesmo, pois o sujeito apenas pode diferenciar-se na medida em que exerce sobre si mesmo uma modificação refletida, intensificando a consciência de si enquanto ser livre e autónomo e em consequência formar o carácter. Aproveitamos para recordar também o valor simbólico do termo latino tal como é indicado na famosa fábula 220 de Higino e que Martin Heidegger retoma em *Ser e tempo* (2009, p. 241)¹⁶. A fábula conta que o homem recebeu o seu nome (*homo*) da deusa *Cura* (Cuidado), por ter sido ela quem inicialmente lhe deu forma e à qual foi confiada a sua vida; quando o homem morrer, o deus Júpiter receberá o seu espírito e a deusa Terra o seu corpo; a

fábula relaciona também o homem com a temporalidade, em virtude da intervenção de Saturno (deus do tempo) como juiz da contenda entre os três deuses, Cuidado, Júpiter e Terra, que disputavam o nome a atribuir ao homem¹⁷.

* * *

Quando atentamos conceptualmente na expressão *cuidado de si*, um vasto espectro de interrogações se perfilava. O que vem a ser o *cuidado*? Um conceito, um esquema mental, uma intuição? E o que pode significar o *si* que lhe associamos ao dizer cuidado *de si*? E de modo análogo quando dizemos *cuidado do outro* ou também *cuidado com o outro*, o que quer isto dizer? A propósito, impõe-se que perguntemos se existe ou não relação entre cuidado de si e cuidado com o outro. E não devemos excluir a questão radical de saber se é possível não existir absolutamente cuidado (de si, de e com o outro), isto é, se é possível descartar o cuidado da existência, ou em oposição, se o cuidado é inevitável. Pensado do ponto de vista cultural, de onde deriva a experiência do cuidado de si? Qual o contributo da cultura para esta experiência e concretamente em que modalidades? Em consequência, teremos de perguntar sobre aquilo que pode ameaçar ou anular o cuidado de si e de/ou com o outro. Em que medida o cuidado será uma experiência de modificação do sujeito sobre si mesmo e/ou dos outros sobre ele, por exemplo uma certa experiência de *terapia*? Em caso afirmativo, em que medida a filosofia pode contribuir para essa modificação/transformação?

Tal como Michel Foucault, julgamos também nós necessária a intervenção de uma *hermenêutica do sujeito* que exponha teoricamente a problematidade da experiência reflexiva do sujeito e particularmente do cuidado de si; uma análise crítica sobre as práticas culturais que explicita as formas como se foi respondendo a diversas questões sobre a formação da subjetividade. De que modo o indivíduo constrói um esquema geral sobre si, uma *identidade*, simultaneamente variável e resistente ao devir, uma unidade de representações que persiste na e apesar da multiplicidade da realidade, da qual é um elemento? E como se constitui cada indivíduo como sujeito de conhecimento acerca de si, dos outros e do mundo em geral? Através de que modalidades culturais cada indivíduo se relaciona consigo mesmo, configurando a sua subjetividade, e se relaciona com os outros, intersubjetivamente? Em que sentido ou sentidos a experiência individual e coletiva está *carregada* culturalmente de cuidado? Que tipo de conteúdo mental é o *cuidado de si*: um conceito, uma ideia, um esquema, uma

noção, ou apenas uma intuição? Ou será mais complexa a questão dado que o cuidado é polissêmico? E qual o(s) sentido(s) em considerar (ou não) de modo paradoxal a experiência do cuidado, na medida em que este parece consolidar-se através de formas de renúncia, e que esta parece sinalizar uma certa resistência à degradação do indivíduo? Se assim for, teremos de pensar que cuidar de si há de implicar renunciar a algo ou até a si mesmo? Neste caso, fará sentido ético que o indivíduo cuide de si e renuncie a si mesmo? Como conceber uma cultura do cuidado de si, isto é, uma cultura que se polarize em torno desta noção ou esquema? Uma vez que Michel Foucault descreve uma *cultura do si* ou *cuidado de si* na Antiguidade, quais as suas características e sobretudo quais as suas implicações éticas?¹⁸ Será que ainda hoje encontramos indícios desta forma de pensar o sujeito e o cuidado consigo, ou não nos resta senão considerá-la obsoleta e irrecuperável?

Todas estas e outras interrogações impelem a tomar de empréstimo algumas das muitas investigações de Michel Foucault, expressas em textos seus, sobre a tematização geral do cuidado de si e especificamente da conversão na Antiguidade grega, helenística, romana e cristã, no âmbito das tecnologias do si, para levantarmos apenas um pouco do véu sobre o passado cultural que cobre o nosso olhar ocidental da atualidade, seduzidos pela esperança de nos compreendermos um pouco melhor e, a partir deste exercício *genealógico*, podermos saber um pouco mais sobre como somos constituídos culturalmente e ousarmos modificar livremente a nossa subjetividade.

INTRODUÇÃO

Um pouco por todo o lado, a noção de *cuidado* tem sido tematizada quer a nível teórico quer sobretudo a nível prático, em diversos domínios (filosofia, psicologia, espiritualidade, religião, enfermagem, medicina, pedagogia, etc.). Teoricamente com análises críticas semelhantes à de Michel Foucault, que incidiram sobre as diferentes conceções do cuidado na Antiguidade na Cultura Ocidental, ou com análises desligadas de qualquer perspetiva histórica, *simplesmente* centradas nos conceitos. Os estudos publicados têm sido principalmente a nível prático, assumindo uma abordagem que se poderá designar tecnicamente como *ascética*, em muitos casos sob inspiração ou próximos da noção de ascese dos gregos e romanos: com indicações existenciais, com princípios gerais para a conduta, como aconselhamento, como orientação espiritual, com objetivos formativos do modo de ser (caráter, personalidade, estilo, etc.) dos indivíduos e dos grupos. Fora do âmbito filosófico muitas têm sido as publicações sobre cuidado (de si e dos outros), ou sobre noções afins, sobretudo autoestima/estima de si. Por exemplo nas perspetivas psicológica e espiritual (Monbourquette: 2004; 2005)¹⁹; também publicações que procuram a convergência entre a abordagem espiritual e a abordagem bíblica (Pieruz, Tallarico: 2006)²⁰; na perspetiva da pedagogia e da espiritualidade o contributo de Luigina Mortari sobre cuidado de si (2006; 2009)²¹; sobre cuidado de si e ambiente cultural veja-se Caccamo (*et alii*, 2008)²².

No âmbito da filosofia destacamos algumas publicações. Sobre a *arte da vida na Antiguidade* o estudo de C. Horn (1998)²³. Veja-se também um ensaio de Giovanni Reale, um dos mais notáveis especialistas de filosofia na Antiguidade, sobre *a filosofia de Séneca como terapia dos males da alma* (2003)²⁴. Os estudos de Antonio Balistreri sobre o paradigma platónico da terapêutica filosófica (2005) e em geral sobre o modo como a consciência crítica do cuidado de si transformou a filosofia numa *terapêutica da condição humana* (2006)²⁵. Na perspetiva de uma nova *filosofia prática* de Gerd Achenbach (1984)²⁶, que atualiza a antiga conceção do aconselhamento filosófico, um conjunto de estudos de diversos autores intitulado *práticas filosóficas e cuidado de si* (2006), que congrega diversas perspetivas e autores: cepticismo antigo, Montaigne,

práticas religiosas, exercícios espirituais, teologia, psicanálise, aconselhamento filosófico, filosofia para crianças, epistemologia da(s) prática(s) filosófica(s)²⁷. Na confluência entre ética e *profissões de ajuda*, referimos um artigo de Frédéric Gros dirigido à atividade dos enfermeiros: *Le soin au coeur de l'éthique et l'éthique du soin* (2007)²⁸. Também no âmbito das preocupações éticas sobre esta e outras práticas profissionais de tratamento, atenção ou dedicação, veja-se os ensaios de três autores sobre *ter cuidado de si* (Sandrin; Caldach-Benages; Roselló, 2009), em que discutem a fina fronteira entre o cuidado com outrem e o risco de *queimar-se (burnout)*, quando a dedicação aos outros atinge níveis de saturação e provoca stresse laboral sobre quem exerce certo tipo de cuidado ou ajuda: técnicos de prestação de cuidados de saúde (por exemplo, médicos, enfermeiros, técnicos auxiliares), professores, psicólogos, psiquiatras, assistentes sociais, etc.; pode ocorrer nestas práticas laborais o atrofiamento ou a anulação do cuidado que cada indivíduo necessita de ter consigo mesmo, em consequência da intensa dedicação aos outros²⁹.

Para o estudo das noções de cuidado e de conversão em sentido filosófico, convém salientar publicações que se situam na rede temática de sujeito (*si*) – subjetivação – alteridade: Paul Ricoeur (*si mesmo como um outro*, 1990); M. Onfray (*escultura do si e moral estética*, 1993); D. Duccio (*autobiografia como forma de cuidado de si*, 1996); estudos organizados por M. Ammaniti (*sobre o nascimento do si*, 1996); estudos organizados por M. Dixsaut (*conhecimento de si em Plotino*, 2002); S. Natoli (*sobre a formação do caráter*, 2006); A. De Libera (*arqueologia/nascimento do sujeito*, 2007); A. Smorti (*narrativas e formação do si*, 2007)³⁰.

Ao longo das nossas investigações não identificámos nenhuma publicação exatamente sobre o tema da tese que aqui apresentamos, relacionando cuidado de si e metanoia, nem sequer cuidado de si e conversão; se existe algum estudo, é-nos de todo desconhecido. Não faltam, todavia, publicações que analisam as noções de cuidado de si, metanoia, conversão, assim como outras noções nucleares para a ética, portanto com afinidades com o tema central da nossa tese, mas seguindo organizações conceptuais e estilos diferentes dos que aqui propomos. De entre muitos textos certamente publicados sobre conversão no âmbito religioso, incluindo a noção de metanoia, selecionamos um pequeno conjunto que poderá mostrar o interesse

recorrente sobre este tema essencial da experiência religiosa, mormente no cristianismo, não apenas no âmbito teológico, mas também filosófico, histórico e sociológico, e que contribuem para uma abordagem à perspectiva teórica de Michel Foucault a partir da qual construímos a nossa tese. Começamos por recordar alguns textos utilizados por Pierre Hadot e com certeza conhecidos de Michel Foucault: as lições (*lectures*) IX e X do curso de William James, uma análise psicológica precisamente sobre a experiência da conversão a partir do caso de Stephen Bradley (1902); a abordagem psico-antropológica de Rauol Allier, *Psychologie de la conversion chez les peuples non civilisés* (1925); o artigo clássico de Arthur Darby Nock sobre a noção de conversão desde Alexandre Magno a Agostinho de Hipona (1933); a obra de cariz histórico e sociológico de Gustave Bardy sobre a conversão ao cristianismo nos primeiros séculos (1947); mais tarde, a obra de Léon Brunschvicg, *De la vraie et de la fausse conversion* (1950); em 1953 surge o artigo de Pierre Hadot “*Epistrophē et metanoia dans l’histoire de la philosophie*”, um texto que foi muito valorizado (assim como em geral todas as suas obras) por Michel Foucault nas suas investigações sobre as tecnologias do si na Antiguidade; nesta mesma linha temática, em 1955, M. Méhat justifica a pertinência do termo *epistrophē* para a formação da ideia de conversão no Ocidente (1954); Max Delespesse sobre a conversão cristã (1971); na década de sessenta surgem dois textos interessantes sobre *μετάνοια*: um pequeno mas útil texto de Robert Joly (1961) e um rigoroso estudo filológico de Paul Aubin, que analisa a noção de conversão tanto na perspectiva do helenismo como na do cristianismo, durante os primeiros três séculos (1963); a obra clássica de Wayne A. Meeks sobre as origens da moral cristã nos dois primeiros séculos inclui um capítulo sobre a noção e as práticas da conversão no início do cristianismo (1993); mais próximo do presente, veja-se o texto de Gregory Sterling sobre a conversão na perspectiva judaica e cristã do *retorno a Deus* (2005); assinalamos também o artigo de Juan Alonso, que analisa a novidade do cristianismo na perspectiva da tensão entre o modelo de conversão filosófica e o modelo de conversão cristã (2009); e não podemos deixar de colocar em relevo um texto de Marie-Françoise Baslez, *La conversión al cristianismo en los tres primeros siglos*, uma perspectiva histórica e sociológica do tema (2010)³¹.

Destacamos de seguida estudos sobre Foucault e sobre temas do seu pensamento, que incluem noções relacionadas com cuidado de si, conversão e

metanoia, alguns dos quais alinhados com a perspectiva deste filósofo francês sobre ética, *estética da existência*, verdade (*parrêsia*), ascese, sujeito, subjetivação, antiguidade, cristianismo: Flynn, *verdade e subjetivação no último Foucault* (1985), e a noção de *parrêsia* no último curso de Foucault (1987); I. Hacking, *aperfeiçoamento pessoal* (1986); P. Dews, *sobre o retorno do sujeito no último Foucault* (1989); A. Thacker, *estética da existência em Foucault* (1993); W. Connolly, *sobre a sensibilidade ética em Foucault* (1993); C. Colwell, *o sujeito no último Foucault* (1994); A. I. Davidson (especialista sobre Foucault, *ética enquanto estética* (1995); G. A. Scott, *do político ao ético da parrêsia*, em Foucault (1996); José Arêdes, *impaciência da liberdade em Foucault* (1996); Meireles, A. F., *sujeito e poder em Michel Foucault* (1996); Jeremy Moss, *o último Foucault* (1998); Di Marco, *crítica e cuidado de si* (1999); Rebelo, J., *sujeito, sentido, alteridade em Paul Ricoeur e Michel Foucault* (2000); obra organizada por Frédéric Gros, com ensaios de diversos autores sobre Foucault, com o subtítulo sugestivo: *le courage de la vérité* (2002); Timothy O’Leary, *a arte da ética em Foucault* (2002); o trabalho conjunto de dois especialistas em Foucault, Frédéric Gros e Carlos Lévy, *sobre a relação entre este filósofo e a filosofia antiga* (2003); M. Constantopoulos, *perspetiva pessoal do cuidado de si em Foucault, convergência entre psicanálise e filosofia* (2003); Márcio Alves da Fonseca (especialista em Foucault), *a constituição do sujeito em Foucault* (2003); Hubert Faes, *genealogia da ética e cristianismo* (2005); Frédéric Gros, *a importância do cuidado de si na ética, de modo especial na ética do si* (2007); Michel Senellart (editor de cursos de Foucault e especialista no seu pensamento), *paradoxos e atualidade da subjetivação cristã* (2007); Liane Mozère, *cuidado de si em Foucault e ética política do cuidado/Care* (2007); Edward McGushin, *ascese e vida filosófica, segundo Foucault* (2007); César Candiotto, *subjetividade e verdade em Foucault* (2008); o estudo de Judith Revel, *repensar a técnica em Foucault* (2009); E. Delruelle – referências à ética de Foucault, numa obra que citaremos várias vezes (2009); Maria M. Carvalho, *dispositivo e tratamento de doentes com Sida* (2009); Regina Tralhão, *ética e sujeito no último Foucault* (2009); Rodrigo y Soler, *em torno da ética do cuidado de si* (2010); Salma Tannus Muchail, *Foucault como mestre do cuidado* (2011); uma obra de Philippe Chevallier (à qual retornaremos), que contribui para objetivar a concepção de Michel Foucault sobre o cristianismo e a utilização das fontes dos autores cristãos – *Michel Foucault et le*

christianisme (2011); a obra muito útil organizada por três especialistas no pensamento de Foucault, Danielle Lorenzini, Ariane Revel, Arianna Sforzini – ética e verdade em Foucault (2013)³².

* * *

A reflexão sobre o tema que propomos (*cuidado de si e metanoia*), centrada em investigações de Michel Foucault e com o contributo de outros autores³³, visa não apenas repensar a noção de cuidado de si na Antiguidade, enquanto modalidade escolhida por este filósofo para o estudo das relações entre sujeito e verdade, a partir de algumas referências às filosofias grega, helenística e romana, assim como à espiritualidade cristã – desde filósofos gregos a autores cristãos como Gregório de Nissa³⁴ –, mas almeja também colocar em relevo na experiência cultural do cuidado de si três distintas noções de conversão correspondentes a três modelos (platónico, helenístico-romano e cristão), procurando determinar a possibilidade de a conversão ser uma aplicação do cuidado de si: será que em cada um deles *converter-se* pressupõe uma conceção do cuidado do indivíduo consigo mesmo e com os outros indivíduos? Acreditamos que se poderá compreender melhor o fenómeno cultural do cuidado de si, a partir da análise do modo como os filósofos da Antiguidade tematizaram a noção de conversão e como a espiritualidade cristã dos primeiros séculos operou sobre ela uma reconfiguração radical, através da primazia da renúncia sobre o cuidado de si; a *conversão cristã* foi expressa tradicionalmente pelo termo grego *μετάνοια* (*metánoia*) e pelo termo latino *paenitentia*. Como veremos em 2.6.1, com a sucinta análise da *parrēsía* e da *áskēsis*, duas técnicas ou exercícios de subjetivação, e mais à frente no capítulo 5, a conversão cristã retoma diversas características e técnicas de conceções anteriores, como por exemplo a conversão *platónica*, com a referência ao divino e à ascese de acesso à verdade. Indagaremos sobre a possibilidade de os diversos modos de configurar a conversão no cristianismo terem retomado ou não alguns conteúdos das filosofias pagãs, algumas técnicas, um certo sentido nuclear, porventura a necessidade da modificação do modo de ser, a mudança do modo de pensar e de agir, portanto a reconfiguração do si em cada sujeito, que se manifesta necessariamente em técnicas ou exercícios realizados com finalidades e estratégias. Convém dizer que no cristianismo a noção de conversão foi expressa de modos diferentes, tema que não

ousaremos aprofundar, optando por propor uma síntese dos elementos que consideramos nucleares para esta noção, a partir de citações de textos evangélicos. Apesar de algumas alusões a autores cristãos entre os séculos II e V, limitar-nos-emos a apresentar uma análise da noção de conversão em Paulo de Tarso, com base numa breve hermenêutica de algumas citações das suas epístolas, para avaliarmos o valor paradoxal da renúncia para a compreensão do cuidado de si e da conversão (subcapítulo 5.6).

Enfim, estamos convictos que se afigura premente o desafio de nos deixarmos interpelar pela problemática central desta tese, na medida em que nos sentimos motivados a refletir com Michel Foucault sobre algumas referências históricas de noções, autores, textos e técnicas do si que foram configurando ao longo de cerca de dez séculos (V a.C – V d.C.) a tematização do cuidado de si na Antiguidade nas culturas grega, helenística, romana e cristã: desde o *Primeiro Alcibíades* de Platão (Alc-1), passando pelos platônicos, neoplatônicos, epicuristas, cínicos e estoicos, até aos autores cristãos dos primeiros séculos que deram forma à espiritualidade ascética e monástica, no seio da qual surgiu uma hermenêutica do si, isto é, um conjunto de técnicas de decifração da subjetividade. Há fortes motivos para pensarmos que muito do que hoje somos foi herdado dos diferentes modos como o tema do cuidado de si se manifestou em três modelos de *conversão*: o modelo platónico (*epistrophē*), o modelo helenístico (*conversão do olhar*) e o modelo exegético ou ascético-monástico de origem cristã representado tradicionalmente pelo termo grego μετάνοια (*metánoia*), embora também expresso pelo termo ἐπιστροφή (*epistrophē*).

* * *

Perante tão extensa, profunda e complexa informação disponível em vários textos (sobretudo cursos e conferências) de Michel Foucault sobre as duas noções anunciadas no tema que escolhemos (*cuidado de si* e *metanoia*) e sobre muitas outras noções direta ou indiretamente a elas associadas (sujeito, si ou si mesmo, hermenêutica do sujeito, subjetivação, tecnologias do si e técnicas do si, relações de poder, governamentalidades, dispositivos de poder, regimes de verdade, conversão, ética, moral, etc.), e face à impossibilidade prática de analisar todas as fontes das suas investigações, mormente os textos gregos e latinos de muitos autores da Antiguidade

(do séc. V a.C. ao séc. V d.C), e ainda perante a dificuldade de obter posições críticas sobre um tema pouco analisado pelos vários comentadores do pensamento de Foucault (em contraste com temas como loucura e psiquiatria, saberes e estatuto científico, poder penitenciário, poder político, etc.) ... perante todos estes obstáculos conformámo-nos com o sentido ontológico da contingência, no qual também se recorta a humildade filosófica de quem reconhece criticamente a sua ignorância. E a partir daqui fomos dirigindo o olhar curioso a alguns textos deste filósofo francês, resultantes de muitas investigações persistentes, desenvolvidas com elevado rigor e erudição, tomando de empréstimo conteúdos que nos permitiram analisar esta peculiar modalidade da condição humana que é o **cuidado de si** e reconhecer uma das suas categorias que ele mesmo também problematizou, a **metanoia** – modalidade cultural da noção de conversão. Por conseguinte, seguindo o pensamento filosófico de Michel Foucault, pretendemos indagar sobre como evoluiu eticamente a conceptualização do *cuidado de si* na Antiguidade na Cultura Ocidental, assim como no centro desta evolução se foram formando três distintos modelos de conversão, assinalando algumas *técnicas do si*, pelas quais o cuidado e a conversão se manifestaram culturalmente. Todavia, excluímos a ambição de reproduzir por inteiro o percurso teórico de Michel Foucault sobre os conceitos discutidos na nossa tese, optando por criar condições que nos permitam ligar as noções de cuidado de si – conversão – metanoia.

Neste sentido, embora tenhamos tido em consideração diversas obras deste filósofo, optámos por centrar o mais possível a atenção sobre algumas especialmente relevantes para a tese que propomos. A publicação de três cursos proferidos no Collège de France: *Du gouvernement des vivants* (GV: 1979-1980), *L'herméneutique du sujet* (HS: 1981-1982), *Le courage de la vérité* (CV: 1984). Da terceira obra, *Dits et écrits II*, coletânea de textos relativos ao período de 1976-1988, elegemos para análise alguns dos últimos textos (incluindo entrevistas), designadamente: nº 289, *Du gouvernement des vivants* (pp. 944-948); nº 304, *Subjectivité et vérité* (pp. 1032-1037); nº 323, *L'herméneutique du sujet* (pp. 1172-1184); nº 329, *L'écriture de soi* (pp. 1234-1249); nº 338, *L'usage des plaisirs et techniques de soi* (pp. 1358-1380); nº 340, *Préface à l'«Histoire de la sexualité»* (pp. 1397-1403); nº 344, *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours* (pp. 1428-1450); nº 345, *Foucault* (pp. 1450-

1455); nº 347, *Le souci de la vérité* (pp. 1465-1468); nº 349, *Interview de Michel Foucault* (pp. 1475-1486); nº 350, *Le souci de la vérité* (pp. 1487-1497); nº 354, *Le retour de la morale* (pp. 1515-1526); nº 356, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté* (pp. 1527-1548); nº 357, *Une esthétique de l'existence* (pp. 1549-1554); nº 359, *L'intellectuel et les pouvoirs* (pp. 1566-1571); nº 362, *Vérité, pouvoir et soi* (pp. 1596-1602); nº 363, *Les techniques de soi* (pp. 1602-1632). Recorremos também a uma publicação recente de duas conferências proferidas nos E.U.A. em 1980, traduzidas e editadas pela editora Vrin apenas há cerca de um ano para a língua francesa, com o título sugestivo atribuído pelos editores: *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*; a primeira conferência é de 17 de novembro de 1980, *Subjectivité et vérité* (pp. 31-52), e a segunda de 24 do mesmo mês e ano (pp. 65-93). Esta última obra e a primeira (GV), publicadas respetivamente em 2012 e 2013, só recentemente foram por nós analisadas, por terem vindo a lume muito depois de termos apresentado o nosso *trabalho final de curso de doutoramento* (finais de 2010), e às quais tivemos acesso ainda mais tarde, apesar de já existir uma tradução portuguesa que, lamentavelmente, desconhecíamos³⁵.

Dos textos referidos extrairemos apenas os conteúdos mais relevantes que, ao nosso olhar, permitem relacionar cuidado de si e metanoia (*conversão cristã*)³⁶, com o objetivo de propor simplesmente um percurso pessoal de organização e discussão dos conceitos relativos a estas duas categorias; por conseguinte e por inerência a um trabalho de pesquisa, ousaremos indicar a necessidade de retomar a atenção sobre as *técnicas do si* analisadas por Foucault, porventura reconfiguradas hoje, mas de igual modo úteis para interpelarem as nossas experiências e as mundividências que as sustentam. Tal como a este filósofo, interessa-nos também aprender muito com o estudo de outras épocas históricas, no sentido de determinarmos em que medida o que somos hoje está enraizado em formas culturais herdadas, e como este conhecimento sobre nós pode desencadear um questionamento ético sobre como poderemos agir garantindo o cuidado connosco mesmos.

Para podermos alcançar os objetivos que apresentamos, propomos uma sequência assente em cinco capítulos, o último dos quais mais complexo e decisivo para conduzir a análise da noção geral de cuidado de si à conceção de conversão cristã,

pelo que será desdobrado em seis subcapítulos. O critério geral da sequência dos capítulos é bastante simples: *contactar* com o autor, começando por identificar minimamente aspetos nucleares do seu pensamento (obras, concepção de filosofia e estilo pessoal) que nos permitam construir um cenário de sentido, sobre o qual trazer à reflexão filosófica os problemas e as questões relativas ao tema da tese, começando por atentar na noção de *si mesmo*, elemento da subjetividade, para em seguida concentrarmos o mais possível a análise crítica sobre o *cuidado de si* enquanto modalidade cultural valorizada na Antiguidade; inicialmente ainda numa perspetiva geral e paulatinamente identificando em diversos níveis a tematização do cuidado de si: no *Primeiro Alcibíades* de Platão, na cultura helenística e romana entre os séculos I e II d.C., na relação com a alteridade (cuidado com outrem), em técnicas culturais de subjetivação (técnicas ou exercícios do si).

Em termos menos esquemáticos a sequência da tese terá a seguinte arquitetura de capítulos e subcapítulos. O **capítulo um** contém uma exposição de aspetos nucleares do *pensamento histórico-filosófico de Michel Foucault*, em três subcapítulos: *referências a obras do autor (1.1)*, *a filosofia como história crítica do pensamento (1.2)*, *o seu estilo pessoal*. No **capítulo dois** apresentamos a parte central e mais complexa da nossa tese, *Cuidado de si mesmo* (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ/*cura sui*) *na Antiguidade*, que se desdobrará em seis subcapítulos. No primeiro (**2.1**) indicaremos algumas *referências históricas à tematização do cuidado de si na Antiguidade*; no segundo (**2.2**) questionaremos a ideia de *si mesmo* a partir de uma perspetiva hermenêutica; no terceiro (**2.3**) apresentamos as teses centrais do tema do cuidado de si no *Primeiro Alcibíades* de Platão, destacando deste modo o valor do texto para este tema na Cultura Ocidental, diálogo platónico que Michel Foucault considera ser o texto fundador da cultura do cuidado de si; o quarto (**2.4**) é uma exposição sucinta mas crítica sobre as características nucleares da *cultura do si (cuidado de si) nos séculos I e II d.C.*, no ambiente da cultura helenística e romana, referindo apenas alguns autores e algumas escolas filosóficas que nos permitam construir um cenário minimamente elucidativo das características fundamentais daquela cultura, para mais à frente (em 5.4) pensarmos na *conversão a si* como uma noção ou um esquema prático pelo qual o cuidado é concretizado; o quinto subcapítulo (**2.5**) pretende especificar uma dimensão do tema anterior, a relação entre *cuidado de si* e *cuidado com o outro* – reflexão que

visa excluir a tentação de menosprezar as figuras da alteridade na experiência de um cuidado do sujeito em relação a si, mas sem deixarmos de interrogar o efetivo estatuto que o cuidado com o outro tem em relação ao cuidado de si; finalmente (em **2.6**) enunciamos as mais importantes *técnicas do si* (expressão de MF) da Antiguidade, praticadas nas filosofias helenística e romana; fazemos uma descrição sucinta de algumas destas técnicas; deste subcapítulo derivam ainda duas secções nas quais analisamos com mais atenção quatro técnicas de subjetivação (técnicas do si), *parrēsía* e *áskēsis* (**2.6.1**), *exomológhēsis* e *exagóreusis* (**2.6.2**), especialmente importantes na Antiguidade: as duas primeiras comuns às filosofias pagãs e as duas últimas emergentes na espiritualidade cristã dos primeiros séculos; cada uma das quatro relevantes para a Cultura Ocidental e de modo particular para a compreensão da *metanoia* cristã.

O capítulo **três** (*ética filosófica da liberdade na Antiguidade e moral cristã da obediência*) visa analisar a especificidade da ética dos gregos e dos romanos e mostrar que tipo de relação ela mantém com o tema do cuidado de si, assim como a especificidade da moral cristã para lá da afinidade com aquela ética anterior. Antes da problemática da conversão, no capítulo **quatro** (o cristianismo como religião confessional) questionamos a concepção foucaultiana sobre o cristianismo, mostrando que ela deriva da noção de *regime de verdade*, mais concretamente do regime confessional. Finalmente, no capítulo **cinco** (cuidado de si e conversão: *epistrophē* e *metanoia*), alcançamos o tema central da nossa tese, a *relação entre cuidado de si e conversão*, através da análise das noções de *epistrophē* e *metanoia* que se desdobra em seis subcapítulos. Por conseguinte, exporemos um pouco da problematicidade semântica dos termos gregos ἐπιστροφή e μετάνοια (**5.1**); justificaremos a relevância da conversão para a Cultura Ocidental (**5.2**); seguidamente caracterizaremos a noção de conversão (*epistrophē*) em Platão (**5.3**); depois (**5.4**) descreveremos a concepção de conversão na cultura do si (séc. I-II d.C.), retomando com algumas redundâncias inevitáveis a caracterização já feita desta cultura no capítulo dois (em 2.4); faremos algo semelhante para a concepção de conversão (*metanoia*) no protocristianismo (**5.5**); finalmente, utilizaremos alguns exertos de epístolas de Paulo de Tarso (São Paulo) para mostrarmos como poderá o cuidado de si emergir paradoxalmente a partir de certas formas de renúncia a si (**5.6**). É nosso intuito lançar um olhar hermenêutico sobre

passagens selecionadas das epístolas de Paulo de Tarso (como é sabido, o autor dos primeiros textos neotestamentários), para averiguar a possibilidade de fornecerem indicações relevantes sobre aquilo que parece ser, segundo Michel Foucault, a inversão do valor do cuidado de si, que passou a ficar subalterno da experiência da renúncia a si, em contraste radical com a cultura dominante nos dois primeiros séculos da nossa era. Tanto quanto pudemos averiguar, os textos de Foucault sobre a Antiguidade não tiveram em consideração a análise das epístolas de Paulo de Tarso para a sua hermenêutica do sujeito, de modo particular para a problemática do cuidado de si, e pouquíssimas são as referências que delas faz. Por conseguinte, cremos poder preencher este hiato temporal e cultural deixado pelas suas investigações, correspondente aos primeiros textos cristãos, discutindo com este filósofo o valor paradoxal da renúncia, procurando nos textos paulinos senão *tecnologias do si (in stricto sensu)*, pelo menos contributos para uma nova cultura do cuidado de si, através da experiência da renúncia do sujeito a si mesmo, e que visa superar em eficácia o modelo do cuidado oferecido pela cultura helenística e romana, em que o sujeito está centrado em si mesmo, voltado para si, embora não isolado dos outros. O desafio conceptual consiste em avaliar a possibilidade de, contrariamente à interpretação de Foucault, a exigência da renúncia a si não anular o objetivo do cuidado de si, e assim sendo, é certo que se afasta do modelo da cultura helenística e romana, mas esta mudança talvez não descarte a possibilidade de se ter constituído uma nova cultura do do cuidado... Acreditamos que a compreensão da conversão cristã (*metanoia*) poderá contribuir para avaliar esta possibilidade.

CAPÍTULO 1

ASPECTOS DO PENSAMENTO HISTÓRICO-FILOSÓFICO

DE MICHEL FOUCAULT³⁷

Bem sabemos que tecer diversas relações sobre as investigações, os textos escritos publicados, as comunicações orais proferidas (conferências, aulas, entrevistas), incluindo os cursos realizados no Collège de France (que têm sido publicados postumamente), ter em conta os dossiês dos seus manuscritos, categorizar o imenso acervo escrito e todas as gravações audiofónicas, e delimitar por fim fronteiras temáticas e estilísticas da obra de Michel Foucault... tudo isto constituiria por si só um campo de pesquisa a perder de vista, merecedor de aprofundadas reflexões. Aliás, é graças a vários estudiosos persistentes e entusiastas do pensamento deste filósofo que tem sido possível o nosso próprio estudo e o de muitos investigadores e curiosos por todo o mundo. Sem menosprezar o contributo de tantos, desejamos destacar os editores dos cursos lecionados por Foucault, especialmente no Collège de France, que têm vindo a ser publicados em França e traduzidos posteriormente em diversos idiomas: Daniel Defert, François Ewald, Jacques Lagrange, Frédéric Gros, Alessandro Fontana, Michel Senellart, Mauro Bertani, Vallerio Marchetti, Antonella Salomoni, Fabienne Brion, Bernard E. Harcourt.

Tendo dispensado a apresentação de uma cronologia sucinta da vida de Michel Foucault, por ser hoje já muito conhecido mundialmente, decidimos propor a nossa visão sobre aqueles que consideramos serem os aspetos nucleares do seu pensamento histórico e filosófico, aliás, da sua conceção de *história crítica do pensamento*, tomando de empréstimo a expressão com que ele se refere aos seus trabalhos (faremos uma sucinta descrição desta conceção). De algum modo, apesar do formato sintético e lamentavelmente superficial e incipiente, quando comparado com os grandes aprofundamentos que têm sido publicados por especialistas de reconhecido prestígio por todo o mundo, servirá este capítulo apenas para *desenhar* um *cenário*

temático mínimo que permita compreender não apenas os traços essenciais do desenvolvimento do pensamento de Michel Foucault, mas sobretudo o sentido da novidade temática das *tecnologias do si* sobre as quais se concentrou a partir de um certo momento, e no âmbito das quais emerge o tema da nossa tese, que é fundamentalmente o das éticas da Antiguidade, nas culturas grega, helenística, romana e cristã.

Dividimos o primeiro capítulo em três secções. Na primeira (1.1) apresentamos a nossa descrição de algumas das principais obras de Foucault, publicadas em vida, incluindo textos autónomos e cinco cursos editados postumamente, assinalando o respetivo nome e algumas referências ao seu conteúdo e à sua pertinência³⁸. Na segunda secção (1.2) propomos uma descrição daquela que ele considera a sua área de trabalho, a *história crítica do pensamento*. Na terceira secção (1.3) pretendemos caracterizar sucintamente o estilo filosófico de Foucault que se redefine a partir dos finais da década de 70, salientando as suas grandes preocupações, precisamente quando se concentra nas tecnologias do si; nesta secção incluiremos algumas referências à personalidade de Paul-Michel Foucault, por termos identificado no seu estilo pessoal (curiosamente) algumas características da cultura do cuidado de si das culturas grega e romana.

1.1 Referências a obras de Michel Foucault

Tanto quanto julgamos compreender do pensamento desta grande figura do século XX, arriscamos propor uma organização temática das suas publicações escritas e orais (incluindo os seus cursos, especialmente os do Collège de France) em dois eixos temáticos, aos quais não correspondem dois intervalos temporais autónomos: as **tecnologias do poder/tecnologias do saber** e as **tecnologias do si**³⁹. A identificação dos títulos dos seus textos permite-nos concluir que os temas se distribuem livremente nos dois eixos⁴⁰, pois Michel Foucault nunca abandonou as reflexões sobre temas como: poder político, biopolítica, Modernidade, conflitos franceses e internacionais,

disciplina, punições e prisões, direitos humanos, *governamentalidade*, moral e ética, etc. Todavia, os temas dos livros publicados, esses, sim, distribuem-se de modo relativamente organizado no tempo, em cada um dos dois eixos temáticos.

O primeiro corresponde ao longo período da sua obra, desde 1954 com a publicação de *Maladie mentale et personnalité*, até meados da década de 1970, com a preparação do primeiro volume da *Histoire de la sexualité (La volonté de savoir)*. Em termos mais uma vez esquemáticos, julgamos poder dizer que este período é marcado por temas que orbitam em torno das *tecnologias do poder*: loucura, encarceramento prisional, constituição dos saberes e controlo político sobre eles; todos os temas questionam as relações entre poder e saber, problematizando genericamente a constituição do sujeito na Cultura Ocidental, a partir das relações de poder, entre dominado e dominante e vice-versa. A Foucault não interessa propriamente a análise da noção comum de poder político, que se constitui institucionalmente, baseando-se em ideologias partidárias e organizando-se em torno da governação do Estado⁴¹. Enquanto “historiador do pensamento e das ciências”, interessa-lhe identificar e descrever as relações de poder, isto é, analisar como agem os seres humanos uns sobre os outros, como se *governam* entre si e como cada um se *governa* a si mesmo (DE II, nº 359, *L'intellectuel et les pouvoirs*, pp. 1569-1570)⁴². Trata-se, pois, de saber quais as modalidades de *governo* ou *governamentalidade* (“gouvernementalité”) e quais as técnicas discursivas utilizadas pelos seres humanos, nos diversos tipos de relações, desde os atos mais simples como as conversações ou diálogos⁴³, no modo como cada um gere a sua existência, até às modalidades de poder do Estado (dos governantes sobre os demais cidadãos), do poder ideológico, do poder económico, do poder religioso, e também tantas de outras modalidades: entre pais e filhos, entre professor e alunos, entre mestre e discípulo, entre patrão e empregado, entre senhor e escravo, de umas famílias sobre outras, etc. Efetivamente, em cada época histórica existem “procedimentos e técnicas que são utilizados em diferentes contextos institucionais para agir sobre os comportamentos dos indivíduos quer isoladamente quer em grupo” (DE II, nº 345, *Foucault*, p. 1454). Este filósofo refere-se a técnicas ou procedimentos disponíveis na cultura de cada sociedade ou sociedades (no âmbito de uma civilização), que são sugeridos ou impostos a cada indivíduo e a grupos para regular os seus comportamentos, para formar as suas identidades: confissão, reconhecimento de

culpa, exame de consciência, orientação espiritual, meditação e outras formas de expressão da verdade dos sujeitos, regulamentos disciplinares, polígrafos e outros descodificadores por via sensorial⁴⁴. Estas técnicas e estes procedimentos são utilizados também para objetivar os próprios indivíduos e normalizar as suas relações, na medida em que são meios através dos quais estes são considerados e tratados como *pecadores* ou *santos*, *delinquentes* ou *heróis*, *loucos* ou *sãos*, *anormais* ou *normais*, *sinceros* ou *mentirosos*, etc.

O segundo eixo, centrado nas *tecnologias do si*, começa por valorizar a sexualidade nas culturas da Antiguidade, mormente grega e romana; ao nível editorial é marcado pela publicação, em 1976, do primeiro volume (*La volonté de savoir*) da sua *Histoire de la sexualité*⁴⁵. A grande novidade não é apenas o tema, mas o deslocamento do enquadramento histórico das investigações anteriores sobre a Modernidade (séculos XVII a XIX) para a Antiguidade, mormente as culturas grega e romana, nas quais problematiza, numa perspetiva ética, as práticas da sexualidade e dos prazeres. Uma das explicações para justificar o interesse por esta nova temática terá sido a valorização de Michel Foucault sobre a relação entre o exercício do *governo dos outros* (domínio político) e o exercício do *governo de si*. Neste sentido, são sobretudo os dois volumes da História da sexualidade (*L'usage des plaisirs*, *Le souci de soi*), mais do que o primeiro (*La volonté de savoir*) que expõem as práticas culturais na Antiguidade, pelas quais os indivíduos se constituem como sujeitos de desejo e como sujeitos éticos, ou seja, como sujeitos que reconhecem e valorizam a sexualidade e os prazeres a ela associados, e ao mesmo tempo, pressionados pela sociedade (pela moral, pela medicina e por filósofos), vão formando um cuidado ético consigo mesmos. Portanto, o interesse pela sexualidade naquele período histórico é instrumental, está ao serviço de uma problemática muito mais vasta e importante: as relações entre o governo dos outros e o governo de si e vice-versa, ou se se preferir, entre o cuidado do sujeito com os outros e o cuidado de cada sujeito consigo mesmo. A sexualidade é valorizada, enfim, como modalidade existencial do homem na qual incidem estes dois elementos: ela é o ambiente da subjetividade e da corporeidade em que se intersejam o si e o outro, o desejo e a norma, a liberdade e o poder. Acresce dizer que o tema da sexualidade não pode ser desligado do desenvolvimento da Cultura do Si, cujo período áureo, segundo Foucault, são os dois primeiros séculos da nossa era, durante os quais

se renovaram e intensificaram técnicas do si, a partir da *normalização* das práticas sexuais.

* * *

Em 1954, com *Maladie mentale et personnalité*⁴⁶, inicia uma longa sequência de investigações sobre o sujeito que as sociedades e certos saberes, a psiquiatria em particular, consideram *doente*. Em 1961 vem a lume *Folie et déraison : histoire de la folie à l'âge classique*⁴⁷. A questão de fundo colocada por Foucault é a de saber quando, como e por que é que a loucura foi problematizada nas sociedades europeias e como sobre ela se formou um saber; sobre este processo de transformação histórica descreve as modificações do modo como os loucos foram sendo considerados, mostrando que se foi formando um conhecimento específico da loucura que culminou com a psiquiatria, a partir d'*O Grande Encarceramento* – nome atribuído por Michel Foucault ao aprisionamento e à catalogação da loucura como desordem e irracionalidade⁴⁸. Com esta obra de 1961 introduz a noção de *arqueologia dos saberes*, aplicada neste caso à formação da medicina psiquiátrica, mostrando como no Ocidente certos comportamentos considerados perigosos foram tratados como loucura e esta foi associada a doenças mentais, sobre as quais a sociedade exerceu práticas de domínio, através do encarceramento prisional dos loucos⁴⁹. Genericamente, a existência e a movimentação dos loucos ou dementes foi claramente incómoda para as sociedades europeias durante séculos, e conseqüentemente originou práticas de discriminação e repulsa, acabando por perder-se alguma tolerância religiosa, paradoxal ou contraditória, é certo, como a que de algum modo era reportada nos rituais eclesiásticos. Alguns casos de generosidade no tratamento (medicamentoso, alimentar e de alojamento) dos loucos era feito à custa do seu isolamento face aos indivíduos considerados sãos⁵⁰. No séc. XVII as sociedades ocidentais puseram termo à relativa liberdade concedida aos loucos, deixando-os circular pelas cidades, pelas aldeias e pelos campos, como era comum durante a Idade Média e o Renascimento. Por pressão da burguesia os loucos e os marginais, os que não se identificavam com os valores familiares, religiosos e económicos, passam a estar confinados a prisões juntamente com os bêbedos, os vagabundos e os criminosos, porque a loucura foi assemelhada à desordem e à ausência de razão (Delruelle, 2009, p. 333). No final do século XVIII

começam a ser separados os loucos dos criminosos. E de seguida os loucos passam a ser confinados em locais de tratamento, os hospícios. Consequentemente, a loucura passa a ser objeto da medicina (os loucos são transformados em objetos de estudo da psiquiatria); no entanto, na prática os loucos continuam aprisionados. Aparentemente existe progresso na relação entre sociedade ocidental e loucura. Porém, os factos históricos dão conta da “multiplicação de práticas de encerramento, de violência, de culpabilização e de humilhação” (Delruelle, 2009, p. 333). Enfim, a Cultura Ocidental consubstanciou as observações e descrições dos comportamentos dos loucos num novo saber (a psiquiatria), objetivando os sujeitos na categoria da *anormalidade*, mas este novo saber acabou por servir para dominá-los: sob o pretexto de tratar as suas demências, retirou-os das ruas, dos rios e dos campos, para os reter em espaços fechados, vigiando e modificando os seus comportamentos, evitando que perturbassem os indivíduos considerados *normais*.

Aquilo que provoca o espanto a Michel Foucault é a resistência dos loucos às tentativas de normalização e de objetivação de que são alvo, a sua oposição às práticas de domínio, e que ele generaliza considerando existir sempre em todas as formas de vida uma resistência irreduzível às forças de subordinação. O estudo da loucura leva a concluir que esta resistência pode manifestar-se, por exemplo, em certas modificações da linguagem: mais enigmática, mais evasiva, mais subjetiva.

O tema da *arqueologia dos saberes* é retomado em 1963, com a publicação de ***Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical***⁵¹. Foucault começa por dizer (no prefácio) que a obra trata do espaço, da linguagem, da morte e do olhar; parece-nos querer dizer que analisa criticamente o desenvolvimento das observações e dos métodos que os médicos foram realizando, entre finais do século XVIII e meados do século XIX, para determinar as patologias dos sujeitos – é este o sentido do subtítulo da obra: *uma arqueologia do olhar médico*; portanto, trata-se de uma análise crítica sobre as transformações da clínica médica neste período da Modernidade. O contraste entre as práticas médicas dos dois séculos assenta na mudança de objetos de conhecimento, isto é, na observação objetivista, em vez da interpretação mais ou menos fantasiada anterior. Além disso, enquanto saber descritivo e terapêutico sobre o sofrimento humano, a clínica esforçou-se na aplicação de uma linguagem que

singulariza a patologia de cada doente, recolhendo e processando os sintomas subjetivos que este comunica ao médico, transformando-se desta forma no “mundo dos objetos a conhecer” (afirma no prefácio da obra). A linguagem tornou-se mais racional, reduzindo a carga qualitativa e metafórica, passando a explicitar melhor os fenómenos; através da linguagem e da observação dos doentes formou-se uma nova relação entre o visível e o invisível, um empirismo fundado numa racionalidade médica que objetiva a perceção comum, mediante o esforço de rigor na descrição e no registo visual dos dados, assim como no recurso a técnicas instrumentais sobre os corpos. É neste empirismo que se constrói um discurso científico sobre o indivíduo, superando a tese aristotélica que condicionava o saber epistémico ao discurso sobre o universal.

Portanto, a nova experiência clínica resultou da reorganização formal e em profundidade da observação centrada no olhar e acompanhada de uma linguagem objetivante e apoiada em técnicas de registo e de descrição com acréscimo de rigor, e instaurou um saber científico sobre casos singulares, sobre as patologias de indivíduos concretos, abrindo pela primeira vez no Ocidente o indivíduo concreto à linguagem da racionalidade, mas objetivando-o.

Do nosso ponto de vista, a relevância de *Naissance de la clinique* não se restringe à descrição crítica de técnicas do saber utilizadas para a constituição de conhecimentos com o estatuto científico (sob os auspícios da positividade), permite também identificar um tipo de domínio de uns sujeitos sobre outros, dos médicos sobre os doentes e, indiretamente, do poder político sobre os sujeitos considerados doentes: ao serviço deste poder, os médicos identificaram e trataram não apenas sintomas e doenças, mas também registaram características específicas, mais ou menos íntimas, do foro privado dos sujeitos. Deste modo, o desenvolvimento das técnicas clínicas serviu não só os objetivos do saber (da medicina), mas também do poder político. De algum modo, o conhecimento e o tratamento dos indivíduos (do si) teve um preço elevado, o conhecimento e o domínio do poder político sobre os cidadãos⁵².

Surge a lume em 1966 a obra que começa a projetar o trabalho de Michel Foucault a nível internacional: ***Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines***⁵³. Está ligada a um dos eixos problemáticos de todas as suas investigações histórico-filosóficas, a relação entre subjetividade e verdade, através da aplicação de

jogos de verdade. Neste caso, analisa criticamente os jogos de verdade aplicados ao estatuto pretensamente científico das ciências sociais: “É o tema do meu trabalho *Les Mots et les Choses*, onde procurei ver como, nos discursos científicos, o sujeito humano se vai definindo como indivíduo que fala, vive e trabalha” (DE II, nº 356, p. 1528). Aqui Foucault não retoma as problemáticas de obras anteriores: as práticas e as instituições nas quais o saber se desenvolve empiricamente (hospitais psiquiátricos, laboratórios, etc.). A noção central discutida é agora a de episteme⁵⁴, que na terminologia de Foucault significa o paradigma comum de *cientificidade* dos saberes, que contém características gerais e comuns, apesar da especificidade de cada um; neste sentido, episteme é o fundamento (ἀρχή – *archē*) que torna possível os saberes, ou seja, o *a priori* histórico que faz com que em cada época surjam os saberes, com os seus discursos e objetos de estudo; enquanto sistema de regras de pensamento e de ação no interior do qual surgem os saberes, é ele que, ao constituir-se como paradigma, define toda uma cultura numa dada época histórica. Paradoxalmente, a alteração dos epistemes é imprevisível, inexplicável, não expressa necessariamente um progresso e não garante acréscimo de sentido moral; por conseguinte, há nas modificações dos epistemes um sentido trágico, expresso pelo caos (ausência de ordem) – noção inspirada na filosofia de Nietzsche, de quem Michel Foucault se considera seguidor.

Para este filósofo francês existem duas grandes discontinuidades no episteme da Cultura Ocidental. A primeira diz respeito à passagem do paradigma da semelhança ao paradigma da *representação*. Por influência da filosofia de René Descartes, a noção de representação substitui a de semelhança como critério de conhecimento: com a desvalorização das analogias e das similitudes entre as coisas, passa-se a preferir a distinção, a comparação e a separação; as ideias são representações da realidade, tendo Deus como seu fundamento metafísico, a garantia última de verdade. São três as ciências que delimitam como objetivos coligar, separar e formar taxinômias (nomenclaturas de classificação): gramática geral (classificação de palavras), história natural (classificação dos seres vivos), análise das riquezas (classificação das trocas). A segunda discontinuidade é assinalada com a sobreposição do paradigma da *historicidade* sobre o paradigma da representação. Por influência da filosofia de Immanuel Kant, a noção de representação perde o estatuto de categoria central a favor da categoria de história, através da valorização dos factos, dos fenómenos, da

temporalidade, da contingência, do devir. Os novos saberes (biologia, economia política e linguística) emergem a partir da “raiz tripla da finitude radical do homem” (Delruelle, 2009, p. 327), ou seja, vida – trabalho – linguagem. Estas são precisamente as três positivities que Foucault considera subjacentes à finitude radical do homem e são também as três grandes estruturas de troca que Claude Lévi-Strauss entende como fundadoras de todas as culturas: a troca de mulheres (a vida), a troca de bens (o trabalho), a troca de palavras (a linguagem). Como diz Edouard Delruelle, “Segundo Foucault, uma certa Modernidade teria, infelizmente, fechado esta finitude sobre si mesma, fazendo do sujeito o fundamento do conhecimento desta finitude propriamente dita” (2009, p. 327). Isto significa que se formou um novo antropocentrismo: “a filosofia caiu num novo sono: não já o do dogmatismo, mas o da Antropologia” (Foucault, 1966, p. 271).

Esta *arqueologia das ciências humanas* (subtítulo da obra)⁵⁵ vem acompanhada de uma crítica mordaz à constituição das ciências humanas, nomeadamente à sociologia (normas e regras), à psicologia (associações e recordações) e à história da cultura (mitos e ideias), que reclamavam para si o estatuto científico típico das ciências empíricas dos séculos XVII e XVIII. Mas Foucault recusa-lhes o estatuto de cientificidade, pois estes saberes apresentam dupla ambiguidade no seio dos saberes da Modernidade: - colocam-se numa posição indistinta entre o transcendental e o empírico, ou seja, entre o rigor conceptual da filosofia e a positividade das ciências autênticas (biologia, economia política e linguística); - e colocam-se entre a matriz da representação e a matriz da história, na medida em que o objetivo destas pretensas *ciências* é a representação das evidências empíricas (positividades) dos diversos tipos de experiência humana, reconhecendo simultaneamente que estas evidências estão enraizadas na finitude humana. Por conseguinte, estes saberes não merecem o estatuto científico, pois “criam a ilusão de que o Homem é uma realidade intangível, quando ele não é mais do que uma configuração histórica recente” (Delruelle, 2009, p. 328). Em alternativa às pretensas ciências humanas Foucault valoriza o aparecimento das “contra-ciências” (psicanálise e etnologia) e da literatura. As primeiras já não buscam as representações na consciência humana, mas antes no inconsciente e nas positivities estruturais da vida, do trabalho e da linguagem. Se é certo que as ciências que reclamam o estatuto de *humanas* se esforçam por apreender e descrever

as “condições reais” nas quais opera a “consciência do homem”, passou a ser condição deste estatuto uma espécie de trabalho arqueológico sobre a própria consciência, *abrindo-a* para pôr a descoberto o seu subsolo que é o inconsciente e a partir daí estabelecer relações entre esta instância psíquica e as normas, as regras e os “conjuntos significantes que desvelam na consciência as condições das suas formas e dos seus conteúdos” (Foucault, 1966, p. 290). Por exemplo, o valor da (nova) literatura reside no seu poder de “explorar o ser da linguagem”, na medida em que certa forma de literatura explora os limites da consciência “onde o sentido se perde na diferença, nos duplos, no sonho, na loucura (em Malarmé, Artaud, Kafka, etc.) ” (Delruelle, 2009, p. 329).

O ponto de vista ou método *arqueológico* continua em 1969 com ***L'Archéologie du savoir***⁵⁶. Esta obra, diz Michel Foucault, serve para clarificar questões de obras anteriores, sobretudo para esclarecer a sua noção de arqueologia e o método arqueológico que dela deriva, através do qual ele descreve e analisa criticamente, não livros e teorias, mas discursos – coisas ditas – dos saberes e de práticas sociais: a clínica média, os regulamentos prisionais, os regulamentos dos hospitais psiquiátricos, os discursos económicos, os discursos políticos, etc. O papel desta peculiar arqueologia é, pois, o de circunscrever os discursos nos seus domínios (arquivos) e analisá-los a partir das suas condições de possibilidade (os elementos que os fazem aparecer), o encadeamento entre eles, as suas descontinuidades e as regras que os modificam.

Esta *arqueologia do saber* propõe uma nova conceção de História, alicerçada na metodologia arqueológica. Enquanto a História tradicional memorizava os monumentos do passado, transformando-os em documentos que *falam* (testemunhos), a nova História transforma os documentos em monumentos, na medida em que “a história atualmente se volta para a arqueologia, para a descrição intrínseca do monumento” (Foucault, 1969, p. 15). A obra começa por tipificar as “regularidades discursivas”, a seguir problematiza as noções de “enunciado” e de “arquivo”, finalmente apresenta as categorias da “descrição arqueológica”: relação entre Arqueologia e História das Ideias, a distinção entre o “original” e o “regular”, as “contradições”, os “factos comparativos”, relaciona “mudança” e “transformações” e conclui com a distinção entre “ciência” e “saber”.

Um dos exemplos concretos de aplicação do método arqueológico sugerido por Foucault é a descrição arqueológica da sexualidade: identificar-se-iam figuras epistemológicas no século XIX nas quais emergem discursos sobre a sexualidade, a biologia, a psicologia, descrever-se-ia a rutura epistémica trazida por Freud sobre este tema, ao trazê-lo ao âmbito do científico, indagar-se-ia sobre se a sexualidade não se encontra nos discursos das condutas e das suas representações... Enfim, perguntar-se-ia “se a sexualidade, fora de qualquer orientação para um discurso científico, não é um conjunto de objetos de que se pode falar (ou de que é proibido falar), um campo de enunciações possíveis (quer se trate de expressões líricas ou de prescrições jurídicas), um conjunto de conceitos (que podem, sem dúvida, apresentar-se sob a forma elementar de noções ou de temas), um jogo de escolhas (que pode aparecer na coerência das condutas ou nos sistemas de prescrição)” – Foucault, 1969, p. 252. Enfim, conclui o filósofo francês: “Tal arqueologia, se cumprisse a sua tarefa, mostraria como as proibições, as exclusões, os limites, as valorizações, as liberdades, as transgressões da sexualidade, todas as suas manifestações, verbais ou não, estão ligadas a uma prática discursiva determinada. Ela faria aparecer, não certamente como verdade última da sexualidade, mas como uma das dimensões segundo as quais pode ser descrita, uma certa «maneira de falar»; e essa maneira de falar mostraria como ela está inserida, não em discursos científicos, mas num sistema de proibições e de valores” (Foucault, 1969, pp. 252-253).

Em 1971 é publicada *L'Ordre du discours*⁵⁷, que reproduz com modificações posteriores o texto da lição inaugural de Michel Foucault no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970, na qual discute criticamente os procedimentos de controlo sobre a produção, conservação e transmissão dos discursos (em sentido lato), partindo do pressuposto que qualquer sociedade recorre a estratégias para exercer este controlo, seguindo uma *ordem* de critérios dos conteúdos e das formas dos discursos que ela aceita como legítimas ou ilegítimas. Ao olhar curioso de quem começa a vislumbrar o pensamento histórico-filosófico de Michel Foucault, o nome da primeira de muitas das suas lições dos cursos no Collège de France (até 1984), não é de modo nenhum alheio ao seu percurso iniciado em 1954: a *Ordem do discurso* indica um sentido paradoxal, isto é, contém uma espécie de *curto-circuito*, na medida em que é uma crítica à *ordem* imposta sobre a produção dos

discursos nos diversos setores da sociedade, nos diversos saberes, pelos mais variados indivíduos. A análise crítica de Foucault continua a ter como alvo os diferentes modos de os indivíduos exercerem o poder uns sobre os outros, *jogos de poder* que incluem mecanismos de controlo e vigilância dos sãos sobre os loucos, dos normais sobre os anormais, dos sábios sobre os ignorantes, dos não-delinquentes sobre os delinquentes, etc. Portanto, a *ordem do discurso* é um metadiscorso sobre os jogos de poder no âmbito da discursividade.

Em vez de seguir o cânon académico, proferindo um discurso sobre certo tema, com sentido crítico necessariamente, o começo do discurso de Michel Foucault é inusitado, surpreendente e porventura chocante: começa por fazer um metadiscorso acerca do seu discurso inaugural na instituição académica, manifestando o desejo de não ter tido necessidade de dar início ao discurso, de este poder-se ter antecipado ao seu esforço, de ter sido antes o discurso já constituído a convocá-lo para ser lido. Esta estratégia inicial sugere que o receio do autor vem justificar a possibilidade de os discursos poderem enfrentar as regras e as normas sociais que lhes impõem limitações. Obviamente o discurso nasce da vontade e da coragem do seu autor não apenas em elaborá-lo, mas também reagindo com firmeza aos condicionalismos sociais, aos poderes e aos perigos que constroem a formação de qualquer discurso. O discurso é, afinal, um *campo de batalha* no qual e pelo qual o seu autor enfrenta uma *ordem* de poderes⁵⁸. É nesta sequência que Michel Foucault enuncia a questão diretora da *Ordem do discurso*, o problema do controlo dos discursos: “Mas o que há de tão perigoso no facto de que as pessoas falam e de que os seus discursos proliferam indefinidamente? Onde está, pois, o perigo?” (1971, p. 10). A primeira hipótese consiste em supor que em todas as sociedades os discursos são submetidos a mecanismos de controlo, de seleção, organização e redistribuição, cuja finalidade é a “conjurar os poderes e os perigos, de dominar o acontecimento aleatório, de evitar a pesada e tremenda materialidade” (1971, pp. 10-11). No decurso do texto, Michel Foucault identifica e analisa criticamente três grupos de procedimentos de controlo ou exclusão dos discursos: - externos (interdição, divisão, oposição verdadeiro – falso); - internos (comentário, autor, organização das disciplinas); - reguladores de acesso (ritual, sociedades de discurso, doutrinas, apropriação social). O primeiro grupo (1971, pp. 10-23) é apresentado a partir da referência a alguns procedimentos de *exclusão* na

sociedade francesa: - a interdição discursiva sobre certos temas (sobretudo a sexualidade e a política), que contrasta com o facto de o discurso ser simultaneamente a manifestação ou a ocultação do desejo e também o objeto do próprio desejo; - a divisão e a pena (*partage* e *regret*), como por exemplo a oposição entre razão e loucura⁵⁹; - a oposição entre verdadeiro e falso, por vezes resultante de decisões arbitrárias ou pelo menos dependente de contingências históricas, imposta por um sistema de instituições, enfim exercida sob constrangimentos e nalguns casos com violência⁶⁰. O segundo grupo (1971, pp. 23-37) inclui procedimentos internos de controlo/exclusão, na medida em que “são os próprios discursos que exercem o seu próprio controlo, por exemplo sob o pretexto da classificação, da ordenação, da distribuição” para dominar o acontecimento e o acaso (1971, p. 23). Deste grupo fazem parte três procedimentos de limitação dos discursos: o comentário, o autor, a organização das disciplinas. Sobre estas diferentes modalidades diz Foucault de modo sintético (1971, p. 31): o comentário “limitava o acaso do discurso através do jogo de uma *identidade* que teria a forma da *repetição* e do *mesmo*”; o autor “limita o mesmo acaso através do jogo de uma *identidade* que tem a forma de *individualidade* e do *eu*”; a especificidade de cada disciplina (cada saber) delimita um *sistema anónimo* de procedimentos materiais e teóricos (axiomas e teorias), que são as condições de veracidade dos enunciados propostos pelos investigadores⁶¹. O terceiro grupo relativo ao controlo dos discursos (1971, pp. 38-53) tem a ver com as condições de acesso dos indivíduos aos discursos e com a imposição aos que já os utilizam de “um certo número de regras e deste modo não permitir que toda a gente lhes aceda” (1971, p. 38); há, pois, procedimentos que regulam a legitimidade do acesso e da utilização dos discursos: o ritual, as sociedades de discurso, a apropriação social, as doutrinas⁶². Por exemplo, os rituais de *certificação* dos advogados e dos médicos através de exames (termo em itálico e exemplos nossos); por exemplo, as comunidades científicas, médicas, religiosas e jurídicas que zelam pela conservação e transmissão dos seus discursos e dos códigos que lhes conferem sentido; por exemplo, as doutrinas filosóficas, religiosas ou políticas que definem sentidos autênticos; por exemplo, as formas de apropriação social das concepções de educação e pedagogia – o próprio sistema educativo “é uma maneira política de manter ou de modificar a apropriação

dos discursos, com os saberes e os poderes que levam com eles” (Foucault, 1971, p. 46).

Em 1975 surge *Surveiller et punir: naissance de la prison*⁶³, uma obra muito marcante no pensamento e na exposição social de Michel Foucault sobre problemas contemporâneos, especialmente as práticas penitenciárias. Continuando a seguir a metodologia arqueológica, a obra expõe como tema central a relação entre a delinquência e as formas de punição, tendo como horizonte as práticas penais no século XVIII e o surgimento de estabelecimentos prisionais até 1840. Apesar de se situar cronologicamente longe da contemporaneidade, constitui, segundo o autor, um desafio dirigido aos psiquiatras e aos agentes penitenciários: “Sereis capazes de suportar a vossa própria história?” (DE II, nº 359, *L'intellectuel et les pouvoirs*, p. 1568). Dito de outro modo, como deve ser a intervenção atual destes agentes perante o conhecimento sobre a origem e evolução históricas dos seus saberes (psiquiátrico e penitenciário)? Como poderão aperfeiçoar os seus métodos, os seus discursos, as suas estratégias e como poderão elaborar novos modos de crítica?

Foucault começa por comparar duas práticas penitenciárias: a punição em 1757 com contornos de atrocidade de *Damiens*, acusado de tentativa de regicídio, e o regulamento de um estabelecimento prisional de 1838. Do primeiro para o segundo acontecimento ocorreram mudanças interessantes: o controlo deixou de ser exercido pelo carrasco e passou a sê-lo pelo vigilante⁶⁴, as penas passaram a ser menos cruéis, as condições do tratamento dos criminosos foram melhoradas. A análise comparativa dos factos relativos às práticas prisionais, entre os séculos XVIII e XIX, faz-nos crer, portanto, ter-se desenvolvido uma certa *humanização dos castigos*; mas na realidade, segundo Foucault, começou a emergir uma nova *economia do poder*. Ora, precisamente através do método *arqueológico*, ele procura determinar o que subjaz ao quadro jurídico codificado, isto é, a justiça formal inicialmente instituída pela burguesia do final do século XVIII, justiça esta que depende dos dispositivos disciplinares praticados principalmente no encarceramento de indivíduos considerados criminosos e loucos. O grande paradoxo do século XVIII é formulável nesta surpreendente e lamentável conclusão: “As disciplinas reais e corporais foram o subsolo das liberdades formais e jurídicas. As «Luzes» que descobriram as liberdades inventaram também as

disciplinas” (*Surveiller et punir*, 1975, pp. 223-224). Dito de outro modo, o Iluminismo foi a origem não apenas da emancipação racional dos indivíduos, como também do aparecimento de novas técnicas do poder penitenciário⁶⁵.

Nesta obra mostra como a formação de um sistema policial e penitenciário se foi tornando independente do poder judiciário (ao contrário do que era suposto acontecer), exercendo o controlo e a severa reeducação dos indivíduos, não já a partir das leis (quadros jurídicos de natureza universal e abstrata), mas a partir das normas dos regulamentos prisionais; enfim, um poder sobre os corpos dos indivíduos baseado em códigos normativos específicos afastados das leis, portanto entregue às decisões mais ou menos arbitrárias dos diretores dos estabelecimentos prisionais. Deste modo, o poder jurídico (universal e abstrato) deixou de ser o poder real, efetivo, sendo substituído pelo poder penitenciário (particular e concreto), mais flexível, mas ao mesmo tempo potencialmente insidioso. O lugar privilegiado para a concretização desta autonomização foi o *Panótico*, modelo teorizado por Jeremy Bentham (em 1785), edifício em forma anelar, que permite a vigilância direta de cada compartimento a partir de uma torre ao centro, foi utilizado ao longo de mais de um século para a construção inicialmente de prisões e mais tarde de hospícios, hospitais, escolas, fábricas. O panótico é um dispositivo de poder penitenciário, obviamente ao serviço do poder político e não só, que serve para afastar indivíduos da sociedade, para os isolar, para os objetivar, tratando-os como criminosos e obrigando-os a reconhecerem esta objetivação, para os dominar. Trata-se de um dispositivo semelhante a uma espécie de gaiola como tantas outras, ou uma espécie de teatro “onde cada ator está só, completamente individualizado e constantemente visível”, diz Foucault em *Surveiller et punir* (1975, p. 202)⁶⁶. Com o panótico surge uma nova conceção de exposição dos indivíduos dominados pelo poder penitenciário, não já isolados na penumbra das masmorras, mas expostos à luz, porque assim são mais eficazmente vigiados e com economia de esforço – um único guarda prisional pode controlar os movimentos de muitos prisioneiros. Foucault recorda que o novo modelo penitenciário apenas manteve do anterior o primeiro princípio do encarceramento, deixando de aplicar os outros dois – privar da luz e esconder; mas acrescenta que esta mudança é uma “armadilha”, porque essa sua exposição *luminosa* o faz ser visto fácil e comodamente pelos guardas, mas impede-o de ver e comunicar com outros prisioneiros. Está

subentendida a velha tática política de *dividir para reinar*, aliás isolar cada indivíduo para melhor o dominar. E está também subentendida outra tática: “induzir no prisioneiro um estado consciente e permanente de visibilidade que garanta o funcionamento automático do poder” (Foucault, 1975, p. 202).

Tal como mostrara na anterior obra *arqueológica* sobre a loucura (*Histoire de la folie à l'âge classique*, 1972), também nesta nova *arqueologia* do saber e do poder que é *Surveiller et punir*, Michel Foucault sinaliza o mesmo tipo de *resistência* dos indivíduos, neste caso aqueles que o sistema judiciário considerou criminosos e aos quais aplicou penas de prisão, entregando-os aos dispositivos do poder penitenciário. E dado que “onde existe poder há resistência”, como diz este filósofo em *La volonté de savoir* (HS1, 1976, p. 125), deve a filosofia não somente ser o exercício da crítica racional sobre as relações de poder (domínio e subordinação), como também promover o apelo à resistência. É este o sentido da conclusão surpreendente de *Surveiller et punir*: “Nesta humanidade central e centralizada, consequência e instrumento de relações de poder complexas, corpos e forças subordinados por dispositivos de «encarceração» múltiplos, objetos para discursos que são eles próprios elementos desta estratégia, é preciso compreender o *clamor da batalha*” (1975, p. 315) ⁶⁷. Perante as persistentes críticas aos sistemas penitenciários, dada a incapacidade de reduzirem substancialmente a criminalidade (as prisões são focos de violência) e sobretudo admitida a ineficácia na efetiva reabilitação cívica dos prisioneiros (sobretudo a reeducação moral), nestas condições seria admissível a abolição ou pelo menos a profunda reestruturação dos estabelecimentos prisionais? Se sim, por que é que isto não aconteceu? Segundo Delruelle, Foucault responde dizendo que a justiça penal e as normas e regras prisionais têm como objetivo “anular os ilegalismos populares – fonte de agitação social e de subversão política, – criando e favorecendo um ilegalismo que seja controlável e consentâneo com os interesses das classes dominantes: tráficos de droga, de armas, negócios de extorsão, redes de prostituição, etc.” (2009, pp. 334-335) – interesses persistentes em muitas sociedades atuais, distintos das sociedades dos séculos XVII e XVIII. Para lá da especificidade de cada época histórica e das suas sociedade, prevalece a tendência de as práticas prisionais servirem para as classes sociais dominantes controlarem a delinquência e a subjugarem aos seus interesses. De facto, afirma Foucault, “a delinquência, solidificada

por um sistema penal centrado na prisão, representa um desvio do ilegalismo para os circuitos ilícitos do lucro e do poder da classe dominante” (1975, p. 286).

Michel Foucault critica de modo acutilante o campo jurídico-moral e as relações de força que lhes estão associadas, particularmente as práticas penitenciárias de domínio sobre os indivíduos – um poder que, com as suas normas e práticas de domínio, se tornou independente e insidioso em relação ao poder jurídico. A partir desta crítica ele “Convida-nos a deslocar o olhar das normas e regras para os jogos políticos de poder/resistência”, afirma Delruelle (2009, p. 334). Foucault julga persistir neste enquadramento jurídico-penitenciário uma forma de *poder pastoral*, introduzido pelo cristianismo ainda durante o Império Romano⁶⁸, uma vez que o Estado laico moderno se apropriou da responsabilidade por cada cidadão concreto (como o presbítero zela pela salvação de cada crente), “não apenas para o levar a agir de determinada maneira, mas também para ficar a conhecê-lo, para descobri-lo, para expor a sua subjetividade e estruturar a relação que mantém consigo próprio e com a sua consciência” (DE II, *La philosophie analytique de la politique*, nº 232, p. 549). Ora, precisamente duas das técnicas a que o Estado recorreu são igualmente originárias do cristianismo, o exame de consciência e a confissão: quer o poder judicial quer o poder penitenciário não se limitam à aplicação dos códigos jurídicos, a confirmação e o sancionamento dos atos delituosos exigem aos réus “uma admissão de culpa, um exame de consciência, uma explicação de si, um esclarecimento sobre o que se é” (DE, II, nº 220, p. 443)⁶⁹. Deste modo, o domínio do Estado sobre o indivíduo é radical: cobre o espectro que vai do plano do mundo objetivo ao plano do mundo subjetivo, isto é, do indivíduo-corpo ao indivíduo-consciência. A crítica de Michel Foucault é acutilante, ao dizer que o Estado mobiliza um conjunto de meios técnicos e humanos muito para lá de condenar e sancionar comportamentos ilegais, para controlar a identidade dos indivíduos, aliás, mais ainda, “para fabricar sujeitos a quem é imposta uma relação de si para si em termos de verdade e de discursos obrigados” (Delruelle, 2009, p. 335).

Em 1976 publica o primeiro dos três volumes da sua ***Histoire de la sexualité: la volonté de savoir*** (HS1)⁷⁰. O objetivo desta história é, segundo o próprio Foucault, o de “analisar a «sexualidade» como um modo de experiência historicamente singular no

qual o sujeito é objetivado por ele mesmo e pelos outros, através de certos procedimentos precisos de «governo» (DE II, nº 345, *Foucault*, p. 1455), que os indivíduos, os grupos e as instituições exercem uns sobre os outros, objetivando e subjetivando o desejo sexual⁷¹. Além disso, esta história da sexualidade propõe-se ser uma alternativa à análise que Freud fez da sexualidade a partir do estudo da histeria, um fenómeno histórico muito valorizado nos finais do século XIX nos meios médicos (pelos psiquiatras) e em geral nas sociedades ocidentais⁷². De facto, Freud terá ancorado a psicanálise no estudo dos comportamentos histéricos, daí deduzindo que a histeria é um “desconhecimento pelo sujeito, não em geral de si mesmo, mas do seu desejo, da sua sexualidade”; e este desconhecimento do sujeito sobre o seu desejo foi o princípio que Freud aplicou nas suas análises teóricas e nas investigações práticas dos comportamentos patológicos dos seus clientes (DE II, nº 233, *Sexualité et pouvoir*, p. 553). Embora reconheça a fecundidade da resposta psicanalítica ao problema do desconhecimento do desejo (problema transversal em Freud), o ponto de partida de Foucault é muito diferente: através da sua história da sexualidade pretende analisar os vários discursos sobre a sexualidade na Cultura Ocidental, desde a Antiguidade, com os quais se foi configurando um saber ou ciência da sexualidade, uma espécie de “sobre-saber” (*sur-savoir*), ou seja, um “saber de certo modo excessivo, saber desmultiplicado, saber simultaneamente intensivo e extensivo da sexualidade” (DE II, nº 233, p. 554). Ao valorizar a dedicação inicial da psicanálise freudiana à histeria, Foucault acaba por reconhecer que coexistem na Cultura Ocidental estes dois fenómenos relativos ao desejo e à sexualidade: o fenómeno do desconhecimento pelo sujeito do seu próprio desejo e o fenómeno da construção de um saber simultaneamente teórico, científico, social e cultural acerca da sexualidade. O problema diz respeito à compreensão do paradoxo da coexistência entre um saber geral e um desconhecimento individual; a este problema a psicanálise responderia, segundo Foucault, dizendo que a proliferação e intensificação social de discursos sobre a sexualidade resulta do próprio desconhecimento do sujeito sobre o seu desejo e a sua sexualidade⁷³.

Retomando a justificação desta *Histoire de la sexualité*, e na sequência do que já dissemos, julgamos que resulta agora mais compreensível o duplo objetivo enunciado por Foucault na conferência *Sexualité et pouvoir*: esta obra analisa as

origens e as modalidades daquele saber simultaneamente social, cultural e científico e avaliar o contributo da psicanálise para o seu desenvolvimento, uma vez que ela se apresentou como “a fundação racional de um saber sobre o desejo” (DE II, nº 233, p. 555). Portanto, esta história é, afinal, uma genealogia do peculiar saber sobre a sexualidade e o desejo, na medida em que se propõe identificar e analisar as diversas formas culturais que se foram elaborando desde a Antiguidade; em vez de se colocar em oposição à psicanálise, cujo objeto de estudo é o desconhecimento pelo sujeito do seu desejo, realiza uma retrospectiva crítica sobre as variações históricas da constituição de um saber sobre a sexualidade e o desejo.

La volonté de savoir (HS1) é uma perspectiva genealógica sobre a formação do sujeito da atualidade, a partir da análise das práticas morais e éticas da Antiguidade, tendo como horizonte a tese segundo a qual a sexualidade é uma das mais importantes dimensões da subjetividade humana, na medida em que nela e por ela se expressa intensamente a revelação e a descrição do sujeito sobre si mesmo. Por conseguinte, é um dos últimos redutos da resistência dos indivíduos ao poder político, o qual tende a regular as escolhas e os comportamentos sexuais dos indivíduos, através de dispositivos legais (normas e leis), de campanhas ou de interdições relativas à procriação... porventura a intromissão mais despudorada do Estado sobre os indivíduos.

Em HS1 é analisado o contraste entre dois modelos de conceber a sexualidade e o desejo, praticados em dois tipos distintos de sociedade: nas ocidentais predomina a pretensão de se constituir um saber científico, contrariamente na Antiguidade (Grécia e Roma) e nas orientais desenvolveu-se uma arte erótica, a “arte de produzir, através da relação sexual ou com os órgãos sexuais, um tipo de prazer que pretende tornar-se cada vez mais intenso, mais forte ou mais duradouro possível” (DE II, nº 233, p. 556); uma arte que inclui discursos e técnicas para ensinar a provocar, potenciar e partilhar o prazer sexual de cada indivíduo e do outro. Pelo menos a partir da Idade Média, na Cultura Ocidental, tem-se desenvolvido uma ciência sexual (*scientia sexualis*) que descarta ou subvaloriza o prazer sexual, preferindo concentrar-se na decifração da verdade da sexualidade, respondendo à questão: - em que consiste a experiência do sexo?⁷⁴ Nas sociedades ocidentais, afirma Foucault, as proibições de

certos comportamentos sexuais foram acompanhadas não apenas de uma intensa e constante produção de discursos científicos, morais, institucionais, mas também de uma “verdadeira obsessão da sexualidade”, desde o século XVI até à atualidade (DE II, nº 233, p. 570), não exigindo exatamente a castidade, mas controlando os desejos da *carne*, através de um *dispositivo complexo* de constituição da subjetividade dos indivíduos. Ou seja, o Ocidente usou a sexualidade para dizer aos sujeitos como deve ser o seu agir, a sua maneira de ser e sobretudo como devem ter consciência de si mesmos – a origem mais recuada deste dispositivo foi o *poder pastoral* introduzido pelo cristianismo, a partir do século III (noção retomada no capítulo 4).

Nesta obra expõe também criticamente um conceito muito peculiar, o de *biopoder/biopolítica*⁷⁵. A partir da Revolução Industrial (séc. XVIII) intensificam-se políticas de promoção da saúde pública e privada em nome dos interesses do Estado, para incrementar a rentabilidade do trabalho, pois o Estado e a economia necessitam de indivíduos sãos para serem produtivos. Portanto, a vida passou a ser objeto do poder, na medida em que o poder político, através dos *poderes locais* (Revel, 2009, p. 21), assumiu de modo sistemático o controlo da saúde, da higiene, do crescimento populacional (natalidade e mortalidade) e portanto da sexualidade, das condições laborais, da proteção das crianças e dos jovens, do combate à criminalidade, das condições sanitárias, etc.⁷⁶. O *biopoder* “visa a subordinação dos corpos e das populações por meio de toda a espécie de práticas que impõem aos indivíduos a passagem pela escola, depois pelo quartel, em seguida pela fábrica, ocasionalmente pelo hospital e, no caso de alguns, pela cadeia ou o hospício” (Delruelle, 2009, pp. 331-332). O desenvolvimento do *biopoder* trouxe em consequência a proliferação da normatividade apoiada no sistema jurídico: o poder político passou a “distribuir o ser vivo num domínio de valor e de utilidade” através de “mecanismos contínuos, reguladores e corretivos”, afirma Foucault em HS1 (1976, p. 189); mecanismos que são normas e práticas de regulação dos comportamentos individuais e coletivos, aplicados nos aparelhos administrativos, escolares, médicos, desportivos, económicos e nas relações familiares. Segundo ele, não há nada que escape aos mecanismos de controlo do poder político, por isso é um *engodo* distinguir indivíduo de Estado, ou separar setor privado de setor público, pois na prática estes e outros dispositivos disciplinares, apoiados em dispositivos dos saberes (a psiquiatria, a clínica médica e até as ciências humanas⁷⁷) são instrumentos ao

serviço do mesmo objetivo global que é isolar os indivíduos em grupos e singularmente, determinar a identidade e as atividades de cada um, as suas competências e incapacidades, as suas fraquezas e fragilidades, para os colocar ao serviço dos pretensos interesses da sociedade, na perspetiva de quem exerce o poder e o saber. A biopolítica surge historicamente associada ao liberalismo político, aquele tipo de organização política que procura maximizar a eficácia da governação a partir da redução da intervenção do Estado nos mecanismos de produção económica e na sociedade civil⁷⁸. Segundo Michel Foucault, o novo tipo de governamentalidade, que é o liberalismo político, apresenta-se como uma *tecnologia do poder* sobre um novo objeto, a população – um conjunto de seres vivos com características específicas cuja utilidade é definida e gerida pelo poder político, tendo como objetivo a eficácia do trabalho⁷⁹. Em suma, a biopolítica – correlato do liberalismo político – é simultaneamente um exercício do poder sobre a população e uma forma de “medicina social” (Revel, 2009, p. 23), na medida em que assegura as melhores condições de vida com vista à produção laboral.

Além disto, Michel Foucault analisa criticamente diversas conceções sobre a sexualidade, mostrando como ela se tem vindo a libertar, no Ocidente, do puritanismo cristão e sobretudo burguês⁸⁰. O esquema histórico tradicional sobre a sexualidade no Ocidente distingue três períodos: - na Antiguidade grega e romana a sexualidade exprimir-se-ia livremente e seria objetivada através de uma *ars erotica*; - com o cristianismo a sexualidade teria passado a ser reprimida, tal como o prazer e o sexo, através de interdições morais; - entre os séculos XVI e XIX a burguesia, dominante económica e culturalmente, teria radicalizado aquele ascetismo cristão sobre a sexualidade. Michel Foucault contrapõe com interpretações de historiadores, em particular Paul Veyne, especialista de história romana. Antes de mais, importa dizer que esta conceção não resultou tanto da interdição da sexualidade aplicada pelo cristianismo, ou seja, este não foi o primeiro responsável pelas interdições sobre a sexualidade e o prazer: nos dois primeiros séculos da nossa era a moral e a medicina foram ainda mais severas⁸¹. Foi sobretudo o facto de se ter potenciado a subjetivação da sexualidade, a tal ponto de ser transformada no lugar privilegiado da manifestação da verdade profunda do sujeito, como acontece em situações de tipo *confessional*, não apenas na confissão propriamente dita (a religiosa), também algo muito semelhante

que é a sessão de análise psicanalítica, de psicoterapia, etc., em que o paciente/doente fala de si, dos seus conteúdos mentais privados, incluindo os relativos à sua sexualidade, expondo-se com transparência (!), para que o especialista consiga decifrá-lo e tratá-lo. E, deste modo, faz sentido colocar a questão da relação domínio-subordinação: “Atrás da promessa de libertação do desejo, não se esconderá um formidável instrumento de controlo dos indivíduos?”, questiona Delruelle (2009, p. 337). Não deixa de ser interessante reconhecer que, como conclui Michel Foucault, “Afim de contas, somos a única civilização em que certos subalternos são pagos para escutar as confidências sexuais de cada um” (1976, p. 14). A segunda linha argumentativa desenvolve-se em torno da relação culpabilidade-verdade, analisando as práticas de admissão da culpa e da confissão: de facto, a admissão de culpa no Ocidente passou a ser, por influência do cristianismo, uma das técnicas do si através da qual se *produziu* a verdade, aliás, deu origem a uma cultura *confessional*: “O homem ocidental tornou-se um animal de confissão” (Foucault, 1976, p. 80)⁸². A admissão de culpa e a atitude confessional estão disseminadas por todo o lado, em todos os setores da sociedade, na vida pública e na privada, particularmente na justiça, na religião, na pedagogia, na medicina, nas relações familiares e nas relações amorosas. Tudo isto dá conta de um tema muito caro a Foucault que é a relação entre sujeito e verdade, dito de outro modo, entre subjetivação e obrigação de dizer a verdade, que se encontra por exemplo em muitas *técnicas do si* na Antiguidade e no cristianismo⁸³.

Somente oito anos depois da publicação do primeiro, vêm finalmente a lume os outros dois volumes, no mesmo ano (1984), um longo período em que Michel Foucault foi prosseguindo a lecionação de vários cursos no Collège de France e noutros sítios, para lá das conferências e entrevistas proferidas. De resto, é numa entrevista concedida em 1983 (Berkeley, EUA) que justifica a sua relutância em terminar aquela obra: “Devo confessar que me interessa muito mais pelos problemas colocados pelas técnicas do si ou por coisas desta ordem, do que pela sexualidade... A sexualidade é bastante monótona!” (DE II, nº 344, p. 1428; cfr. nº 326, p. 1202 – nesta primeira versão da entrevista dizia “assommant” – enfadonha).

Enfim, em 1984 é publicado o segundo volume da *Histoire de la sexualité: l'usage des plaisirs* (HS2), uma obra que procurou expressar o equilíbrio entre, por um lado, a valorização da noção de si e das técnicas do si e, por outro lado, a valorização

do problema da sexualidade (DE II, nº 326, p. 1203)⁸⁴. O objetivo geral foi “mostrar que existe genericamente o mesmo código de restrições e de proibições no século IV antes de Jesus Cristo e entre os moralistas ou os médicos do início do Império [Romano]” (DE II, nº 326, p. 1203), muito embora o modo como estas proibições foram integradas subjetivamente (relações entre estas e o si) tenha sido diferente nos dois períodos. De facto, o objetivo principal da moral estoica romana não era instituir uma normalização dos comportamentos em sociedade, mas antes sugerir uma *estética da existência*: valorizar a existência individual como algo *bela* (uma *vida bela*), digna de ser apreciada pelo próprio indivíduo e pelos outros, para a posterioridade, e justificada pela realização de boas escolhas, um desafio dirigido, não a toda a população, mas a uma elite de indivíduos (cfr. DE II, nº 326, p. 1203).

No mesmo ano (1984), é publicado o terceiro volume da *Histoire de la sexualité: le souci de soi* (HS3), o último livro publicado por Michel Foucault, pouco tempo antes de falecer, em 25 de junho deste ano⁸⁵. À semelhança de obras anteriores, a estratégia de Foucault consiste em começar pela análise de um texto que ele considera bastante singular e de cariz prático, a *Chave dos sonhos* de Artemidoro de Éfeso⁸⁶, o único texto dos primeiros séculos que, segundo ele, apresenta com alguma sistemática diversas modalidades possíveis dos atos sexuais, sem fazer interpretações moralistas, aplicando aos sonhos categorizações e “esquemas de apreciação geralmente aceites” (1984, p. 9), que expressam de algum modo a conceção moral dominante sobre os ἀφροδισία (*aphrodisía*), isto é, os prazeres do amor, de modo particular do amor carnal, em especial os prazeres relacionados com o sexo (quatro dos capítulos são dedicados aos sonhos sexuais)⁸⁷.

O tema geral do *Souci de soi* é a formação do indivíduo baseada nos textos de Artemidoro, de Galieno e de Pseudo-Luciano, através dos quais vai sendo configurada uma cultura do cuidado de si, que insiste na valorização da relação entre o corpo e a subjetividade, especialmente o desejo sexual e os prazeres que lhe são associados, com a finalidade última de se formar uma efetiva cultura do cuidado de si. Michel Foucault analisa a formação e a consolidação desta cultura peculiar, que se polarizou em torno dos prazeres e da conduta sexual dos indivíduos, sob persistente e incisiva influência de médicos e filósofos⁸⁸. Este cuidado de cada um consigo mesmo não expressa efetivamente o individualismo ou egoísmo ético, porque continua a ser exigido ao ci-

dadão a participação cívica na cidade ou no Império, portanto a dimensão ética não menosprezou a dimensão política; por isso, Foucault coloca com aspas o termo «individualisme» (1984b, pp. 59-60), termo que já utilizara no curso de 1982 (HS), para trazer a ideia do autocentramento no sujeito.

O terceiro volume da *Histoire de la sexualité* começa com a valorização dos sonhos, mormente dos eróticos, mas já na direção de um cuidado que começa com a interpretação racional e termina com a descrição de “Uma nova erótica” polarizada em torno, não já do *amor pelos rapazes*, mas das relações amorosas entre homens e mulheres, descritas em narrativas de autores como Caritão de Afrodísias, Aquiles Tácio ou Heliodoro; esta nova concepção do amor é marcada pela heterossexualidade, pela abstinência sexual a favor da integridade virginal e que será recompensada na relação conjugal entre os esposos (1984b, p. 303).

* * *

Como é sobejamente conhecido, a lecionação no Collège de France, depois do seu discurso inaugural nesta instituição de ensino superior (*L'ordre du discours*, 1970), constitui uma das mais importantes atividades intelectuais de Michel Foucault; nesta prestigiada escola francesa apresentou cursos sobre diversos temas, que marcam, em nossa opinião, um *corpus* específico de investigações a par de outros projetos, tais como conferências fora de França ou a sua *Histoire de la sexualité* que acabou por ser publicada em dois períodos, como já referimos (1976 e 1984). De entre os **cursos** que têm vindo a ser publicados desde 1997, entendemos destacar apenas cinco nesta secção do presente capítulo, tendo em conta várias afinidades com a nossa tese, em especial a análise de temas da Antiguidade: cultura do si, cuidado de si, conversão, técnicas do si, ética, sujeito, verdade, poder pastoral, hermenêutica do si⁸⁹.

O primeiro curso que pretendemos salientar é intitulado ***Sécurité, territoire et population*** (sigla STP), lecionado no ano letivo de 1977-1978⁹⁰. Este curso analisa, entre outros temas, o poder pastoral que se formou e desenvolveu dentro do cristianismo e influenciou muitas das práticas políticas e não só no Ocidente, sempre que os discursos de verdade dos sujeitos sobre si mesmos são utilizados simultaneamente como instrumentos de subjetivação e de submissão, portanto como instrumentos de saber e de poder, aliás de governo de cada indivíduo sobre si, sobre os

outros e de outrem sobre si. A noção ambígua de *conduta* (ser conduzido pelos outros e conduzir-se a si mesmo) traduz a própria articulação entre as tecnologias do poder e as práticas de resistência, afirma Foucault neste curso (2004, pp. 188, 196-197).

O segundo curso merece-nos uma atenção muito especial, dada a sua relevância para o estudo sobre o cristianismo dos primeiros séculos, em especial no âmbito do que Foucault designa como “regimes de verdade”: ***Gouvernement des vivants*** (sigla GV), lecionado no ano letivo de 1979-1980⁹¹. Este curso retoma as noções de *governo* e de *governamentalidade* (“*gouvernement*” e “*gouvernementalité*”) analisadas em cursos anteriores (1978, 1979)⁹²; mais tarde a noção de *gouvernement* volta a intitular outros dos seus cursos (1983 e 1984). É bem evidente a persistência da relação poder – verdade – subjetivação no pensamento histórico-filosófico de Michel Foucault, como teremos oportunidade de esclarecer mais à frente (1.2). Pois bem, no quadro geral da noção de *governo* – “no sentido amplo de técnicas e procedimentos destinados a dirigir a conduta dos homens” (2012a, p. 317) –, o curso GV tem como tema nuclear quatro técnicas, que se revelaram fundamentais na Cultura Ocidental: o *batismo*, o *exame de consciência*, a *direção espiritual* e a *confissão* (*aveu* em francês)⁹³. Por conseguinte, Foucault formula deste modo um problema de grande alcance para a Cultura Ocidental no âmbito da relação entre poder e verdade: “Como é que se formou um tipo de governo dos homens em que não seja apenas pedido para obedecer, mas também manifestar o que se é verbalizando-o?” (2012a, p. 317). A interrogação abre para uma análise *genealógica* sobre como se instituiu um certo tipo de *governo* de alguns indivíduos sobre outros, exigindo-lhes simultaneamente *atos de verdade* peculiares, na medida em que além da obrigação de exporem conteúdos *verdadeiros*, também têm de se manifestar eles mesmos a si e a outros como *sujeitos de verdade*. De que modo? O sujeito que se submete a este *poder pastoral* (noção já usada no curso de 1978, STP) deve falar a verdade sobre si, explicitando e decifrando conteúdos da sua subjetividade (pecados, desejos, estados de espírito, anseios, etc.) e ao mesmo tempo deixar-se conduzir (*governar*) por um outro (o confessor, o diretor espiritual, o abade); trata-se de compreender como se formou “o governo dos homens mediante a manifestação da verdade na forma da subjetividade” (Foucault, 2012a, p. 79). Ou seja, questiona-se sobre como o governo dos outros foi sendo exercido a partir da *ἀληθουργία* (*alēthourgía*): termo grego antigo usado não apenas em GV, como

também noutros cursos e em diversos textos de Michel Foucault, que ele traduz pelo neologismo *veridicção*, para designar em sentido lato “o conjunto de procedimentos possíveis, verbais ou não, pelos quais se explicita o que é considerado verdadeiro, por oposição ao falso, ao escondido, ao indizível, ao imprevisível, ao esquecido” (2012a, p. 8)⁹⁴.

Como o próprio filósofo afirma, depois de uma introdução teórica sobre a noção de “regime de verdade” (as quatro lições iniciais)⁹⁵, a grande parte do curso (oito lições) é dedicada ao estudo sobre o exame de consciência e a confissão (*aveu*) no cristianismo primitivo (2012a, p. 317). Para o enquadramento teórico do *regime de verdade*, Michel Foucault *revisita* diversas práticas do poder e simultaneamente da manifestação da verdade, quer na Antiguidade quer na Modernidade (séc. XIX): a “sala da justiça” do imperador romano Lúcio Sétimo Severo (reinado entre 193 d.C. – 211 d.C.) comparada com a história de Édipo, práticas modernas como os cursos reais, a razão de Estado e a caça aos bruxos (referência a Jean Bodin, jurista francês defensor do direito divino dos reis). Ainda neste enquadramento analisa esquematicamente cinco perspectivas teóricas de conceber a relação entre o exercício do poder e a manifestação da verdade: a *razão de Estado* em Botero, a *racionalidade económica* e o *princípio de evidência* em Quesnay, a *especificação científica da evidência e o princípio de competência* em Saint-Simon, o *princípio da consciência geral* em Rosa Luxemburg, o *princípio do terror* em Soljenitsyne. Estas interpretações teóricas sobre as relações entre governação e verdade – diz Foucault – “definem estas relações em função dum certo real que seria o Estado ou que seria a sociedade” (2012a, p. 18). Mas, convém que nos interroguemos sobre se foi na Modernidade, em que sociedade e Estado surgiram como objetos de saber e de ação “possíveis e necessários para uma governamentalidade racional”, que se começaram a formular relações entre governo ou governação e verdade (2012a, p. 18). A tese que ele demonstra neste curso é que o “Exercício do poder e a manifestação da verdade estão já ligados desde tempos antigos e a um nível muito mais profundo”, porque, segundo ele, “não se pode dirigir os homens sem fazer intervenções na ordem do verdadeiro, intervenções sempre excedentárias em relação ao que é útil e necessário para governar de uma maneira eficaz” (2012a, p. 18)

No fim da quarta lição (12 de março), define o âmbito da análise que se prolonga até à última lição (26 de março): o estudo das relações entre governo e verdade no cristianismo primitivo do ponto de vista dos atos de verdade e não do ponto de vista da *economia dogmática*, ou seja, na perspectiva do *regime de verdade* da *confissão (aveu)* e não no outro regime de verdade que é relativo à fé. É a partir da delimitação deste *regime de verdade* no cristianismo que Foucault passa a identificar e analisar práticas penitenciais do reconhecimento da condição de pecador (sujeito que reconhece esta verdade sobre si), descrevendo a evolução, desde o século II ao V, do *batismo*, do *catecumenato* e de outras duas técnicas penitenciais anteriores à confissão canónica institucionalizada: ἐξομολόγησις (*exomológhēsis*) e ἐξαγόρευσις (*exagóreusis*)⁹⁶. A preparação e o ato do batismo cristão, tal como Tertuliano o concebe, servem para mostrar como estas formas ritualizadas de purificação espiritual permitiam aos indivíduos converter-se e aceder à verdade. A valorização do batismo foi relevante como estratégia de fixação da ortodoxia no confronto com grupos gnósticos (*gnose*) e uma das consequências foi o aparecimento de uma *disciplina da penitência* abrangente, extensível a toda a vida: a penitência como manifestação da verdade do sujeito que se reconhece pecador diante dos homens e perante Deus. A análise do batismo não pode ser dissociada da nova conceção de *metanoia* (conversão), contrastante com a conceção neoplatónica. É neste novo ambiente que se chega a institucionalizar a prática da catequese dos novos cristãos, com o *catecumenato*, depois de finais do século II. Ela faz parte da preparação para o batismo e torna-se especialmente relevante não tanto pelo rigor iniciático aplicado aos catecúmenos, mas pelo que tal significa ao nível (mais uma vez) do regime de verdade através de técnicas específicas: reunião pública, exorcismo, profissão de fé, confissão dos pecados, experiência de mortificação e luta contra o Maligno (Satanás) dentro do homem.

A lição de 27 de fevereiro dá início ao estudo das práticas da penitência canónica e eclesial, no contexto das quais emerge o problema da *recaída* do pecador, do retorno ao pecado, portanto a dificuldade da rutura com a verdade. É preciso redefinir o valor do batismo e a noção de *metanoia*, para compreender a rutura do sujeito com a verdade e garantir a redenção do pecador; é neste contexto que surge o famoso *Pastor* de Hermes. A recusa de um segundo batismo e a necessidade de uma nova modalidade de penitência marcam a posição do cristianismo apostólico contra os

movimentos gnósticos. Neste ambiente surgem as três técnicas penitenciais às quais já aludimos: primeiro a *exomológēsis* (ou *publicatio sui*), depois o exame de consciência e a direção de consciência e mais tarde a *exagóreusis*. As últimas quatro lições de GV incidem sobre estas técnicas, que foram aplicadas de modo sistemático e no interior de regras institucionais nos mosteiros e conventos entre os séculos III e V, portanto em ambientes dominados pela obediência monástica. De resto, como afirma Michel Foucault, “a obediência incondicionada, o exame [de consciência] constante e a confissão exaustiva formam um conjunto no qual cada um destes elementos implica os outros dois” (2012a, p. 320). E o mais importante é que esta trilogia é colocada ao serviço não somente da manifestação verbal da verdade, *arrancada* das profundezas do *si* do sujeito (referência à *hermenêutica do sujeito*), como também é um instrumento que permite a alguns indivíduos exercerem poder (governarem) outros indivíduos que se lhes submetem, ao abrigo de todo um ambiente disciplinar rigoroso. De tudo isto extrai Michel Foucault uma conclusão muitíssimo séria, mas não imune à crítica: “esta manifestação [da verdade] não tem como finalidade estabelecer o domínio soberano de si sobre si”, pelo contrário, a humildade, a mortificação e o desapego visam uma forma de subjetivação cuja finalidade é “a destruição da forma do si” (2012a, p. 320)⁹⁷.

O terceiro curso, ***Subjectivité et vérité*** (sigla SV), lecionado no ano letivo 1980-1981, manifesta muitas afinidades com o segundo e o terceiro volumes da *Histoire de la sexualité*. Este curso reforça a mudança profunda de interesse temático nas investigações, iniciada em 1976. O filósofo coloca como hipótese de trabalho recordar os códigos e sistemas de interdições sobre os quais estava enraizada na Antiguidade a experiência da sexualidade; além disso, mostra como os códigos e os sistemas de interdição, assim como as respostas de aceitação ou de transgressão são culturalmente estáveis e persistentes, ao contrário das modalidades da experiência concreta dos indivíduos. Nas lições deste curso problematiza uma nova concepção da ética, fundada numa peculiar forma de subjetividade que se expressa em técnicas do si, cujo núcleo central é a relação do si a si mesmo no sujeito e que se expressa como arte de viver. Tendo como horizonte temático a experiência sexual, tal como surgirá em *L'usage des plaisirs* e em *Le souci de soi* (2º e 3º volumes da *Histoire de la sexualité*), Foucault analisa diversos textos médicos, tratados sobre o casamento e o amor (incluindo o

valor da fidelidade conjugal e da partilha de sentimentos), sob influência do estoicismo romano, nos quais ressalta o primado grego da oposição entre ativo e passivo nas distinções de gênero, escritos sobre o valor dos sonhos eróticos, escritos sobre a desqualificação das relações homossexuais (entre homens e rapazes), com a finalidade de identificar a estruturação cultural do sujeito em relação aos prazeres (os *aphrodisía*), uma constituição cultural anterior à concepção cristã de renúncia à *carne* e aos saberes modernos sobre a sexualidade, em torno da qual se desenvolveu uma hermenêutica do sujeito, todo um processo de subjetivação decalcado em técnicas do si antigas, portanto herdadas das culturas grega, helenística e romana.

O quarto curso foi lecionado no Collège de France no semestre de inverno do ano letivo de 1981-1982 (entre 6 de janeiro e 24 de março de 1982): ***L'herméneutique du sujet*** (sigla HS)⁹⁸. Para este como para quase todos os cursos⁹⁹, Michel Foucault redigiu um resumo (*Résumé du cours*, publicado inicialmente no *Annuaire du Collège de France*, no mês de junho (como costumava fazer), em que apresenta retrospectivamente os objetivos e os conteúdos do curso, muito útil para o leitor obter comodamente uma perspectiva global sobre o percurso das análises críticas dos temas expostos. Além de integrar a obra do curso, o título surge também nos *Dits et écrits*: texto nº 323, *l'herméneutique du sujet* (DE II, pp. 1172-1184). Também muito úteis para a compreensão de HS são as notas e o breve comentário (*Situation du cours*) do editor da publicação, Frédéric Gros, profundo conhecedor do pensamento de Foucault e editor de mais outros dos seus cursos, além de autor de vasta bibliografia sobre este filósofo, há mais de vinte anos¹⁰⁰. Em nossa opinião, a HS está ao serviço, por um lado, do desejo e da necessidade de sabermos como as configurações atuais da Cultura Ocidental, pelas quais e nas quais a subjetividade individual de cada um de nós se constitui, são herdeiras das tecnologias do si da Antiguidade (culturas grega, helenística, romana e cristã); e, por outro lado, encontra-se também ao serviço de uma movimentação profunda de resistência ao domínio/poder político, na medida em que seremos capazes de distinguir aquilo que no passado foi da ordem da liberdade e da ordem do poder, para hoje estarmos em melhores condições de lucidez para reagirmos às pressões que as várias formas de poder social, mormente o político e o económico, exercem sobre os indivíduos e os grupos.

Na primeira parte da lição inaugural deste curso (6 de janeiro de 1982), expõe sinteticamente o novo horizonte temático em relação aos cursos anteriores e, em geral, de modo implícito, a todas as investigações realizadas (incluindo as suas obras anteriores): sem desvalorizar as investigações anteriores e ainda em curso sobre o regime dos comportamentos e dos prazeres sexuais na Antiguidade, isto é, o regime dos *aphrodisía*¹⁰¹, propõe-se deixar de lado esta temática, sem anular ou eliminar a dimensão histórica, para se dedicar à reflexão sobre as relações entre *sujeito* e *verdade*. É este o sentido das suas palavras: “A questão que pretendo enfrentar neste ano é, pois, a da identificação da forma histórica na qual se entrosaram, no Ocidente, as relações entre «sujeito» e «verdade», dois elementos que não fazem parte da prática e da análise histórica habitual” (2001a, p. 4). A forma histórica a que se refere Michel Foucault é precisamente a noção grega de ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ (*epiméleia heautoú*) traduzida pelos latinos por *cura sui*¹⁰². A rede semântica da noção grega é muito complexa, mas podemos representá-la de modo esquemático pela atividade do *cuidado de si*, da *ocupação de si*, da *preocupação consigo mesmo*, ou até do *retorno a si*, entre outras expressões¹⁰³. Ora bem, esta figura da subjetivação (o cuidado de si), reconhece Foucault, tem sido considerada marginal na história da filosofia, em relação à figura central do *gnōthi seautón* (γνῶθι σεαυτόν): *conhece-te a ti mesmo*. Este era o famoso preceito délfico que traduzia o desafio para o *conhecimento de si* (γνῶσις σεαυτοῦ – *gnōsis seautoú*), a partir do qual a filosofia desenvolveu modelos para a construção do sujeito epistémico que opera o triplo conhecimento: sobre o mundo, sobre si mesmo e principalmente sobre a relação do si ao mundo¹⁰⁴. Portanto, questiona-se Foucault (2001a, p. 5): porquê substituir a figura do conhecimento pela do cuidado para analisar as relações entre sujeito e verdade, tanto mais que, não apenas na filosofia, mas em geral na Cultura Ocidental a matriz dominante tem sido o preceito délfico?¹⁰⁵ Ao longo de toda a lição inaugural da HS, Michel Foucault justifica a legitimidade para aplicar aquela substituição, mostrando como o tema do cuidado de si esteve sempre presente e foi dominante desde Sócrates até aos autores cristãos dos séculos II a V (refere-se aos autores do ascetismo e monaquismo dos primeiros séculos). Ao longo da HS refere textos de diversos autores para corroborar duas teses: primeira, que o valor do cuidado de si é anterior ao do conhecimento de si, ou seja, que o preceito délfico (*gnōthi seautón*) deve ser entendido como uma modalidade de

aplicação da *epiméleia heautoú* (cuidado de si); segunda tese, que é através desta segunda figura que melhor se compreende a relação entre sujeito e verdade.

No final da última lição da HS (24 de março de 1982), volta a justificar a direção hermenêutica iniciada com a primeira lição do curso, dizendo que pretendeu propor de modo sistemático a apresentação do “movimento pelo qual, no pensamento antigo, a partir do período helenístico e do período imperial [romano], o real foi pensado como o lugar da experiência de si e a ocasião da prova de si” (2001a, p. 465). Isto significa que a compreensão que temos (na Cultura Ocidental) sobre a nossa condição de sujeitos (a nossa subjetividade) foi inversamente formada a partir de uma peculiar modalidade de objetivação. Enquanto esta última resultou do princípio segundo o qual o mundo foi considerado o correlato de uma τέχνη (*technē*), ou seja, a realidade foi submetida a processos de conhecimento, medição e domínio com o recurso a diversas técnicas, a subjetivação derivou de um movimento oposto, da autonomização da vida (*bios*¹⁰⁶) em relação à *technē*, acabando por consubstanciar-se como “prova de si”.

Finalmente, o quinto curso que destacamos foi o último de Michel Foucault: *Le courage de la vérité: le gouvernement de soi et des autres II* (sigla CV)¹⁰⁷, lecionado no ano letivo de 1983-1984, mais exatamente entre 1 de fevereiro e 28 de março de 1984, um curso menos extenso, de apenas dois meses (devido ao agravamento da sua doença), em contraste com os cursos anteriores iniciados no mês de janeiro, ainda assim só possível graças a um tratamento enérgico que lhe devolve um pouco de saúde, como relatado por ele mesmo¹⁰⁸.

Como esclarece Frédéric Gros, no seu resumo do curso (*situation du cours*), Foucault “reorganiza nas primeiras lições da sua obra crítica” (Foucault, 2009, p. 315): - um estudo dos modos de *verificação* na perspectiva das práticas culturais (e não uma epistemologia da Verdade); - uma análise das formas de governamentalidade (e não uma teoria do Poder; - uma descrição das técnicas de subjetivação (e não uma dedução do Sujeito). Como o subtítulo indica, continua a exposição crítica dos temas do curso do ano letivo de 1982-1983 (*Le gouvernement de soi et des autres*), que dizem respeito ao que tinha então designado “ontologia dos discursos verdadeiros”, no contexto das relações entre sujeito e verdade na filosofia ocidental, a partir da Antiguidade¹⁰⁹, exposição de novo centrada no grande tema da *parrēsía* – dizer-

verdadeiro, dizer a verdade, discursividade sobre a verdade –, que Foucault apresenta como uma *tecnologia* do governo de si e dos outros; isto quer dizer que nestes dois cursos relaciona a experiência do *governo* que cada um exerce sobre si mesmo e do *governo* que os políticos exercem sobre os cidadãos com a *parrêsia* – a necessidade de dizer a verdade, de dizer o verdadeiro, de fazer discursos verdadeiros; portanto, Foucault mostra que a dimensão política e a dimensão ética da *parrêsia* não foram dissociadas na Antiguidade: dizer a verdade ou o verdadeiro foi acompanhado da transformação do *êthos* dos indivíduos, exigindo a coragem e a convicção, condições éticas para a construção do regime de poder que é a democracia. Na primeira lição, retoma a ideia geral do curso de 1982-1983: a “análise epistemológica” da especificidade das estruturas pelas quais se transmitem e recebem discursos *verdadeiros* e a partir daquelas condições a análise do “tipo de ato pelo qual o sujeito, dizendo a verdade, se *manifesta*”, isto é, “se representa a si mesmo e é reconhecido pelos outros como dizendo a verdade” (Foucault, 2009, p. 4). Dito de outro modo, os dois cursos têm em comum o problema de saber que tipo de ato é aquele no qual e pelo qual os indivíduos se transformam em sujeitos de *verdade*; Foucault designa *aleutúrgico* este tipo de ato discursivo, isto é, verídico, que faz parte da *veridificação* (neologismo), processo através do qual se diz algo como verdadeiro, por exemplo nas relações de poder, em particular no âmbito da governação política¹¹⁰.

Enquanto a maioria das lições do curso de 1982-1983 é dedicada à dimensão política da noção de *parrêsia*, vendo na coragem dos discursos verdadeiros a condição não formal da democracia ateniense, as primeiras lições do último curso permitem vislumbrar uma radicalização da exigência daquela noção, ao mostrar que na filosofia política grega se forma o princípio da diferenciação ética. Como diz Gros (Foucault, 2009, p. 316), em *Le courage de la vérité* Foucault pretende mostrar que a procura grega pelo melhor regime político (a democracia) está associada à necessidade de “um princípio de diferença ética no interior do problema do governo dos homens”, dito de outro modo, que a “excelência política dependerá da maneira como os atores políticos se tiverem constituído eles mesmos como sujeitos éticos”, particularmente como sujeitos de verdade. *Grosso modo*, a tese de Foucault poderá ser enunciada deste modo: a filosofia política grega da Antiguidade condicionou o governo dos outros (*politeia*) à constituição ética do sujeito (*êthos*), no sentido de uma exigência intrínseca

de produção de discursos de verdade (*alētheia*) – noção de *parrēsía*¹¹¹. Convém dizer que esta diferenciação ética não era exatamente nem uma qualidade moral do exercício político, nem uma estilização da existência, mas somente a exigência de manifestação da verdade na construção da relação de cada indivíduo consigo mesmo e na relação de cada um com os outros. Mais à frente analisaremos criticamente estas duas noções.

A segunda hora da última lição do curso de 1984 merece da nossa parte uma atenção especial. Não apenas por ser a última leção de Michel Foucault no Collège de France (facto que por si só é mais que relevante), mas devido ao facto de ser dedicada à *parrēsía* nos textos do Novo Testamento e nos textos dos Padres da Igreja, portanto com especial relevância para a compreensão da *metanoia* no cristianismo.

* * *

Julgamos pertinente referir também outros textos de Michel Foucault, designadamente três conferências pronunciadas nos Estados Unidos, essenciais no âmbito da hermenêutica do sujeito e, por inerência, para a reflexão sobre a problemática do *cuidado de si* e da *metanoia*. De facto, em novembro de 1980, no Dartmouth College (New Hampshire), Foucault apresenta duas conferências em inglês: a primeira no dia 17, intitulada *Truth and Subjectivity*, a segunda, no dia 27, com o título *Christianity and Confession*; em francês, respetivamente: *subjectivité et vérité* (sigla SV-c) e *christianisme et aveu* (sigla CA-c), doravante distinguidas nas referências bibliográficas deste modo, respetivamente, 2013a e 2013b¹¹². Estas conferências diferem ligeiramente de outras duas proferidas alguns dias antes (20 e 21 de outubro) na University of California, em Berkeley, com o título de *Subjectivity and Truth*; optámos por não lhes fazer qualquer referência concreta, evitando assim a redundância, seguindo apenas as divergências do texto que a edição francesa das outras conferências (SV-c e CA-c) apresenta: os editores da edição publicada pela Vrin apresentam em diversas notas reduzidas ou extensas divergências em relação aos textos utilizados em Berkeley.

A primeira conferência (SV-c) começa com a descrição de um procedimento alegadamente terapêutico relatado pelo psiquiatra François Leuret numa obra dedicada ao tratamento moral da loucura (publicada em 1840), em que o médico vai

constrangendo o doente a reconhecer-se louco, através de choques térmicos violentos, aliás, duches de água gelada. Com este exemplo documentado Foucault apresenta uma conceção historicamente importante para a subjetividade: a confissão como ato verbal em que alguém reconhece a *verdade* dentro de si ou é forçado a interiorizá-la e passa a atuar em conformidade com ela. Esta referência documentada historicamente, a respeito de certas práticas psiquiátricas de contenção e tentativa de tratamento da loucura, faz parte de um projeto muito amplo do que ele designa *genealogia do sujeito moderno*, cujo núcleo temático é a noção ambígua de “governo” (de si e dos outros), um “equilíbrio instável” entre a subordinação do poder e as modificações subjetivas realizadas pelos sujeitos sobre si mesmos (Foucault, 2013a, p. 39)¹¹³.

O tema das duas conferências é substancialmente o mesmo, esclarece Foucault ao iniciar a segunda conferência, pois a questão de fundo é a de saber “Como se formou nas nossas sociedades o que eu gostaria de chamar a análise interpretativa do si; ou como se formou a hermenêutica do si nas sociedades modernas, ou pelo menos nas sociedades cristãs e modernas?” (2013b, p. 65). Duas são as teses que se propõe apresentar ao auditório: a primeira consiste em mostrar que a hermenêutica do sujeito da modernidade (particularmente com o *cogito* de Descartes) deriva muito mais das técnicas cristãs do que das técnicas das filosofias pagãs¹¹⁴; na segunda tese defende que o desafio délfico do conhecimento de si (γνῶθι σεαυτόν – *gnōthi seautón*) tem sido menos influente nas nossas sociedades do que se tem julgado (2013b, p. 65). Nas duas conferências Foucault analisa sucintamente a aplicação e a importância de certas técnicas ou práticas do si, o exame de si e a *confissão* associada à direção da consciência na Antiguidade, quer nas filosofias ditas *pagãs*, quer no cristianismo dos primeiros séculos, com o objetivo de mostrar como através destas e de outras técnicas se passou do domínio do princípio délfico (*conhece-te a ti mesmo*) para o domínio do preceito monástico “confessa ao teu guia espiritual cada um dos teus pensamentos” (*omnes cogitationes*), recorda Foucault (2013a, p. 40)¹¹⁵. A tese defendida na primeira conferência e aprofundada na segunda consiste em mostrar que a *hermenêutica do sujeito* é uma invenção introduzida pelo cristianismo, pois a prática da decifração do sujeito, a autoanálise crítica do si com a assistência do mestre espiritual e confessor, não existiam nas culturas grega, helenística e romana, apesar de já se ter desenvolvido toda uma prática da obrigação de dizer a verdade, dos discursos sinceros, prática

representada pelo termo grego παρρησία (*parrēsía*), como se pode confirmar, por exemplo, nas obras de Sêneca *De ira* (*Sobre a ira*, 3º livro) e *De tranquillitate animi* (*Sobre a tranquilidade da alma*)¹¹⁶. A partir da análise terminológica destes textos, Foucault expõe no curso de 1981 (SV) as características do exame de si, assim como da direção de consciência (*expositio animae*), tal como estas práticas são descritas por Sêneca. Este exercício analítico serve para mostrar que na Antiguidade não existe uma efetiva hermenêutica do sujeito, fundada na decifração do si e na purificação espiritual, mas apenas toda uma prática de aperfeiçoamento ético que consistia em reconhecer (pelo esforço da memória) as falhas cometidas por relação aos fins que cada indivíduo tinha definido e aos princípios racionais da conduta (ético-morais), com a finalidade de não repetir as mesmas falhas e reativar tais princípios. Dentro do horizonte teórico muito amplo que é o da relação entre subjetividade e verdade, os dois textos de Sêneca servem a Foucault para mostrar como a descoberta e a manifestação da verdade (*veridição*) dos sujeitos esteve associada a técnicas de subjetivação no seio das escolas filosóficas na Antiguidade, antes de serem muitas delas adaptadas pelo cristianismo dos primeiros séculos, no entanto, sob o efeito de uma descontinuidade fundamental que pode ser sinalizada pela hermenêutica do sujeito. É precisamente este o teor da segunda conferência (CA): Foucault esclarece o significado primitivo da dimensão confessional do cristianismo, descrevendo a ἐξομολόγησις (*exomológēsis*) e a ἐξαγόρευσις (*exagóreusis*), duas técnicas anteriores ao sacramento da penitência e à confissão canônica dos pecados, através das quais os cristãos manifestavam a verdade sobre si mesmos nos ritos penitenciais e na vida monástica, portanto sempre perante outros, perante a comunidade¹¹⁷.

A terceira conferência, *Les techniques de soi*, proferida em 1982 num seminário na Universidade de Vermont (Califórnia, EUA), dedicado ao próprio Michel Foucault, retoma os temas das conferências proferidas em 1980 na Universidade da Califórnia em Berkeley e no Dartmouth College no New Hampshire; com o mesmo título, o texto da conferência está incluído nos *Dits et écrits II* com o número 363¹¹⁸. A conferência de 1982 começa por fixar um ponto temático a partir do qual irá seguir uma direção clara: faz referência ao valor quer das objetivações do comportamento sexual (regras, deveres, restrições, proibições) quer às suas subjetivações (desejos, pensamentos, sentimentos), e que fazia parte de um “projeto singular” (expressão sua): estudar a

evolução da relação entre a obrigação de dizer a verdade e as interdições a respeito da sexualidade, um dos temas que ocupavam o filósofo há mais de seis anos (é de 1976 a publicação de *La volonté de savoir* – HS1). Nesta conferência a breve alusão à sexualidade serve apenas para fazer entrar em cena a “hermenêutica das técnicas do si”, inicialmente na “prática pagã” e depois na “prática cristã” dos primeiros séculos (DE II, nº 363, p. 1603), precisamente o tema geral da conferência¹¹⁹.

Esquemáticamente, esta conferência (*Les techniques de soi*) está dividida em seis secções. A primeira contextualiza o tema no âmbito daquela peculiar hermenêutica baseada num de quatro tipos de técnicas, isto é, as *técnicas do si*. As outras cinco secções apresentam de modo sintético a evolução histórica de algumas destas técnicas desde a cultura grega ao ascetismo e monaquismo protocristão, que decorrem da aplicação de dois preceitos gregos antigos: *cuida de ti mesmo* e *conhece-te a ti mesmo*. Por isso, Foucault recua até ao *Primeiro Alcibíades* de Platão, a primeira obra a teorizar sobre o cuidado de si. No comentário sucinto a este texto isola três temas centrais: a relação entre cuidado de si e cuidado com a vida política, a relação entre o cuidado de si e a ideia de uma educação deficitária, a relação entre cuidado de si e conhecimento de si (DE II, nº 363, p. 1614). De seguida, assinala as modificações que foram tendo estes temas durante os períodos helenístico e romano, de modo especial com Séneca, Plutarco, Epicteto e Marco Aurélio. A partir deste pretexto, expõe analiticamente algumas das mais importantes técnicas do si entre estes e outros filósofos: a escrita epistolar entre amigos, o exame de si e da consciência, a *áskēsis* (exercício de memorização), os “exercícios sofísticos” e os “exercícios éticos” (segundo Epicteto). Finalmente, Michel Foucault desloca a análise para o modo como o cristianismo inicial se apresenta como religião *confessional*, uma religião que promete a salvação na condição de o crente expressar a verdade da alma e se converter. Ora, é precisamente da convergência entre o exercício sistemático de conhecimento de si perante alguém (o mestre, o confessor, etc.) e a purificação espiritual que se formam diversas técnicas do si, algumas por reajustamento de técnicas antigas. Foucault centra a sua análise em duas que dizem respeito à experiência *confessional*, a *exomolôghēsis* e a *exagóreusis* (tema a que voltaremos em 2.6.2).

1.2 A filosofia como história crítica do pensamento

É certo que o pensamento de Michel Foucault se enquadra *grosso modo* numa *tradição crítica* que, ao primeiro olhar, nos faz pensar em Kant, mas que está muito mais próxima de Nietzsche, sem o seu radicalismo contra a tradição socrática que deu forma à Cultura Ocidental e sem o seu desprezo por uma determinada configuração do cristianismo. De facto, aprendemos com Foucault a revalorizar de modo crítico a origem da tradição cristã, percebendo o quanto deve às filosofias ditas pagãs, especialmente ao neoplatonismo e ao estoicismo presentes na cultura helenística e romana, das quais recuperou várias técnicas de subjetivação (tema que retomaremos mais à frente). Talvez um dos indícios mais marcantes da influência de Nietzsche tenha sido a persistente recusa em manter a conceção sistemática da filosofia, própria da Idade Média e da Modernidade, particularmente de Tomás de Aquino, de Descartes, de Leibniz, de Kant e principalmente de Hegel. O que resta à filosofia, depois de ter renunciado à tarefa de se constituir como conjunto de sistemas especulativos? Tomando de empréstimo uma síntese muito interessante de Frédéric Gros, diremos que a tarefa da filosofia consiste em “denunciar as relações de poder veladas, provocar resistências, permitir que as vozes frequentemente asfixiadas se expressem, produzir saberes verdadeiros que possam opor-se às *governamentalidades* dominantes, permitir a invenção de novas subjetividades, desafiar as nossas liberdades e as nossas possibilidades de ação, fazer surgir a historicidade dos nossos sistemas de saber, de poder e de subjetivação, mostrar que nada nos é inevitável, em suma, *modificar as nossas vidas*” (1998, pp. 124-125). Em suma, a atividade da filosofia é incontornavelmente ética, porquanto se pauta por categorias como lucidez e crítica, resistência e libertação, autenticidade e criatividade, subjetivação e sabedoria. E é também uma atividade de *enraizamento histórico* dos conceitos, das teorias, dos pensamentos dos autores.

Esta forma de conceber a filosofia corresponde àquilo que Michel Foucault designa como *história crítica do pensamento*, “a história da emergência dos jogos de verdade” (DE II, nº 345, p. 1451)¹²⁰ que propõe aos homens e mulheres uma

“multiplicidade de ficções” (Gros, 1998, p. 125). Mas, o que vem a ser exatamente esta “história” e o que são estes “jogos de verdade”? Começemos por dizer que esta não é uma história das ideias, incluindo as suas derivas e a decifração dos desconhecimentos, nem uma história social; o “historiador das sociedades” tende a descrever o modo como os indivíduos agem sem pensar, enquanto o “historiador das ideias” tende a descrever o modo como pensam sem agir (DE II, nº 362, p. 1600). Afinal, as ações e reações dos indivíduos expressam o seu modo de pensar e este depende de modelos culturais (tradição) que os influenciam, quer de modo positivo quer de modo negativo, isto é, aceitando-os ou recusando-os. Certamente convicto desta dimensão tensional, “Michel Foucault desenha na superfície da história «problematizações»”, como diz Philippe Chevallier (2011, p. 12)¹²¹. A sua conceção de *história crítica do pensamento* não corresponde à constituição de um sistema descritivo de práticas e de discursos documentados (apoiados em *documentos*), segundo o modelo tradicional do trabalho do historiador. Em vez disso, aplicando um questionamento filosófico sobre certo “material histórico” (Chevallier, 2011, p. 15), a Foucault interessa fazer, como ele diz, “a genealogia dos *problemas*, das *problemáticas*” (DE II, nº 326, p. 1205), aliás “um trabalho de problematização e de perpétua reproblemática” que consiste em “voltar à raiz do modo como os homens problematizam o seu comportamento (a sua atividade sexual, a sua prática punitiva, a sua atitude perante a loucura, etc.)” – (DE II, nº 344, p. 1431)¹²². Isto porque os indivíduos agem sob influência dos modelos culturais que subjetivam e objetivam, que determinam o sentido e o não sentido do pensamento e da ação dos indivíduos, cada um em relação a si e uns com os outros.

Do ponto de vista epistémico, tendo em conta que o conhecimento é o ato no qual se constitui uma relação sujeito-objeto (sob certas condições de possibilidade), a *história crítica do pensamento* procede à “análise das condições nas quais são formadas ou modificadas certas relações entre sujeito e objeto, na medida em que estas são constitutivas de um saber possível” (DE II, nº 345, p. 1451). Condições que não são nem empíricas nem formais¹²³; portanto, não são de tipo lógico, epistémico ou transcendental (ao estilo de Kant), em qualquer caso abstratas, isoladas dos acontecimentos, da história¹²⁴. Pelo contrário, para Foucault está em causa determinar as condições quer subjetivas quer objetivas do conhecimento, isto é, as condições de *subjetivação* e de *objetivação* que fazem com que possamos conhecer. A noção de

subjetivação designa o processo em que se constitui simultaneamente um sujeito e a sua subjetividade, a partir de matrizes culturais de uma civilização. A análise dos modos de subjetivação mostra, por um lado, que estes correspondem a práticas de *objetivação* (modelos sociais de pensamento e de ação); por outro lado, os modelos de subjetivação estão associados a técnicas/tecnologias do si, ou seja, a esquemas de ação pelos quais um indivíduo se reconhece e desenvolve como sujeito da sua própria existência¹²⁵. Importa, pois, ter presente as duas condições: o que deve ser o sujeito, como está submetido a modelos de pensamento, qual o seu estatuto, enfim, quais as exigências que deve cumprir para se tornar *sujeito legítimo* de certo conhecimento e de certa conduta; e ainda saber em que condições algo é constituído como objeto de um conhecimento possível, como pode ser problematizado, como pode evoluir entre níveis qualitativos (por exemplo ascender ao grau de conhecimento científico). Segundo Foucault, das relações entre as condições de subjetivação e de objetivação emergem precisamente os “jogos de verdade” ou “veridicações” (neologismo de MF): “as regras segundo as quais, a propósito de certas coisas, o que um sujeito pode dizer deriva da questão do verdadeiro e do falso” (DE II, nº 345, p. 1451), isto é, as condições culturais que conferem aos discursos veracidade ou falsidade, aliás sentido e não sentido, aceitação ou rejeição. Por conseguinte, a *história do pensamento* analisa criticamente os discursos dos indivíduos, dos grupos e das instituições no interior dos *jogos de verdade* que se constituem sempre culturalmente em cada época. É, pois, compreensível que esta *história* ponha a descoberto de modo crítico aquilo que Michel Foucault designa “*a priori* histórico de qualquer experiência possível” (DE II, nº 345, p. 1451), não propriamente para objetivarmos os discursos e os jogos de verdade como algo que transcende os sujeitos, mas para os subjetivarmos, quer dizer, para percebermos que neles e por eles nos constituímos afinal como sujeitos de conhecimento e de ação.

Este procedimento *histórico* procura determinar “como se formaram diversos jogos de verdade através dos quais o sujeito se tornou objeto de conhecimento” (DE II, nº 345, p. 1452), quer seja no domínio das *ciências humanas* em que o sujeito, caracterizado como falante, trabalhador ou ser vivo, se considera objeto de conhecimento¹²⁶, quer seja no domínio dos saberes normativos e das práticas coercivas (psiquiatria, medicina clínica, direito penal) pelos quais o sujeito é qualificado como

louco (*anormal*), doente ou delinquente¹²⁷, quer seja ainda no domínio da história da «subjetividade», aquilo que Foucault entende ser “a maneira como o sujeito faz experiência dele mesmo num jogo de verdade em que existe relação a si” (DE II, nº 345, p. 1452)¹²⁸. Segundo o próprio Michel Foucault (numa entrevista dada em 1984¹²⁹), todas as suas investigações tiveram sempre como eixo problemático a relação entre subjetividade e verdade, entre o sujeito e os *jogos de verdade*: “Na realidade, este foi sempre o meu problema, mesmo se o formulei de uma maneira um pouco diferente do contexto desta reflexão” (DE II, nº 356, p. 1527). E, de seguida, esclarece o sentido desta relação: “Procurei saber como o sujeito humano entrou em jogos de verdade, sejam jogos de verdade que têm a forma de uma ciência ou que se referem a um modelo científico, ou jogos de verdade como aqueles que podem ser encontrados em instituições científicas ou em práticas de controlo” (DE II, nº 356, pp. 1527-1528). Portanto, o eixo problemático entre sujeito e jogos de verdade diz respeito não apenas à constituição do conhecimento que os sujeitos têm sobre si mesmo e sobre a realidade exterior, mas também à diversidade de relações de poder (domínio e submissão) que perpassam as ações dos indivíduos consigo mesmos e de uns sobre os outros.

* * *

Para compreendermos o alcance da relação entre objetivação e subjetivação, entre passado e presente, que a *história crítica do pensamento* evoca, precisamos de ter presente a escolha metodológica de Michel Foucault. Vários comentadores do seu pensamento associam a questão do seu método a duas ou três palavras com significados específicos: *arqueologia*, *genealogia* e *hermenêutica*. Antes de nos posicionarmos sobre esta questão, consideremos o que o próprio Foucault diz no artigo enviado para o *Dictionnaire des philosophes* (publicado em 1984)¹³⁰. Quer se trate das análises históricas sobre a loucura, a delinquência ou a sexualidade, o método é construído sobre um princípio geral que já enunciámos: “interrogar-se sobre as condições que permitem, segundo as regras do dizer o verdadeiro ou o falso [os *jogos de verdade*], reconhecer um sujeito como doente mental, [como um sujeito delinquente] ou fazer com que um sujeito reconheça algo de essencial em si mesmo, ao nível do seu desejo sexual” (DE II, nº 345, p. 1453). Foucault indica três regras para

este tipo de trabalho. Primeira regra: relacionar as qualificações antropológicas do sujeito (os “universais antropológicos”) com as suas condicionantes históricas, recusando deste modo a tendência para descrever os sujeitos a partir de conceitos intemporais, rígidos, invariáveis; por exemplo, a designação de *louco* pode indicar significados específicos em cada época histórica. Segunda regra: concentrar-se nas práticas culturais concretas através das quais os indivíduos são reconhecidos como sujeitos nos diferentes saberes (domínios de conhecimento), percebendo como estas práticas atuam não apenas objetivamente (de fora), mas também subjetivamente (dentro de cada um), nas suas condutas e nas suas motivações; por exemplo, é preciso ter presente que os discursos e as técnicas da sexualidade não são apenas pressões externas projetadas para desencadear certas condutas, acabam por ser interiorizadas pelos sujeitos, integrando os seus estilos de existência. A terceira regra é a concretização da segunda: consiste em relacionar as práticas habituais dos sujeitos com regras e princípios de conduta normalizados, acompanhados de objetivos e porventura de reflexões que lhes são sugeridos ou impostos, quer dizer, objetivando os sujeitos, em cada saber ou tipo de atividade (nos hospícios, nos hospitais psiquiátricos, nos estabelecimentos prisionais, etc.).

Esta metodologia esquematizada pelo próprio Foucault suscitou interpretações que distinguiram no seu pensamento teórico três métodos distintos de investigação: *arqueológico*, *genealógico* e *hermenêutico*¹³¹. A nossa posição coincide parcialmente com a de Edouard Delruelle: as variações temáticas ao longo dos anos não correspondem a diversos métodos, estiveram sempre ligadas a um único método que é constituído por várias dimensões: “o seu método é *arqueológico* no sentido em que se interessa por estratos, solos de discursos que considera como outros tantos acontecimentos históricos, mas, em contrapartida, a finalidade das suas investigações é *genealógica* no sentido em que expõe as relações de força e de conflito que tornam estes estratos móveis e instáveis”; e destaca a dimensão genealógica dizendo que “o centro de gravidade do pensamento de Foucault (...) é a genealogia” (2009, pp. 325-326). Acresce dizer – e aqui divergimos de Delruelle – que o seu método inclui também a dimensão *hermenêutica* dos discursos escritos (textos) no âmbito dos *jogos de verdade*, quer tenham sido discursos sobre os saberes (psiquiatria, ciências humanas, clínica médica), sobre as relações de poder (aplicadas à loucura, à delinquência, à

sexualidade) e sobre as técnicas do si especialmente na Antiguidade. De resto, as investigações de Foucault sobre a Antiguidade descrevem a gênese de uma *hermenêutica do si* (do sujeito sobre si mesmo) no período histórico dos dois primeiros séculos da nossa era, no Ocidente, em que se desenvolve uma intensa *cultura do si*, e sobretudo depois, na espiritualidade monástica do cristianismo, em que se aplicam técnicas de decifração da *alma* no âmbito da conversão dos sujeitos (temas que retomaremos posteriormente).

A dimensão *genealógica* do método de Michel Foucault diz respeito à constituição do sujeito nas suas condicionantes históricas, mostrando que os saberes, os discursos e os diversos tipos de domínio sobre os objetos só podem ter como referência um sujeito determinado historicamente, que não se poderá compreender de modo linear, simplista, estático, mas sempre descontínuo, complexo e dinâmico, porque se encontra influenciado pela contingência dos acontecimentos¹³². A partir da compreensão sobre o passado (a origem), a genealogia coloca o desafio de os indivíduos se autocompreenderem no seu presente (o que são e o que fazem), portanto ela é uma *ontologia histórica de nós mesmos*, cujo objeto de estudo se divide em três domínios: saber, poder e agir. Respetivamente: - sobre as nossas relações com a verdade na medida em que nos constituímos como sujeitos de conhecimento em relação às *coisas*; - sobre as nossas relações com entidades de poder, porquanto somos sujeitos que agem sobre os outros; - sobre as nossas relações com a moral, dado que somos agentes éticos¹³³. A partir do início da década de 1970, diz Judith Revel, Foucault passa a utilizar preferencialmente o termo *genealogia* para representar o método filosófico de investigação, em detrimento do termo *arqueologia*, insistindo na necessidade de complementar a perspectiva *horizontal* dos discursos dos saberes com a perspectiva *vertical* “das determinações históricas do nosso próprio regime de discurso” (2009, p. 12), que procura compreender melhor o presente a partir das configurações culturais do passado.

* * *

A forma mais simples, clara e esquemática de sintetizar o pensamento de Michel Foucault pode ser encontrada numa entrevista dada a Rux Martin, em 1982 (Vermont, EUA), em que enuncia três grandes temas/problemas tradicionais que

preencheram o seu trabalho teórico: - as relações que os indivíduos estabelecem com a **verdade**, enquanto sujeitos e enquanto objetos, através de *jogos de verdade* dos saberes; - as relações dos indivíduos entre si, mediante estratégias e **relações de poder**; - as relações que são geradas entre verdade, poder e **subjetividade** (DE II, nº 362, *Vérité, pouvoir, soi*, pp. 1601-1602). Esta esquematização do próprio Foucault sobre o seu trabalho teórico, no âmbito da *história crítica do pensamento*, que acabámos de caracterizar, subentende o princípio geral da interdependência das três noções. Segundo ele, as primeiras obras (*Histoire de la folie*, *Les mots et les choses*, *Surveiller et punir*) são análises dos dois tipos de experiência (sobre a verdade e sobre o poder) “sem ter em conta a terceira”, isto é, a conduta individual; deste modo, no seu trabalho teórico evidencia-se um fio condutor¹³⁴.

Arriscamos, todavia, discordar em parte desta categorização de Michel Foucault. Parece-nos não existir a homogeneidade temática implícita nesta sua ordenação. Consideramos que as relações entre os indivíduos e os jogos de verdade são o tema mais valorizado nas obras sobre a *arqueologia* de vários saberes, mormente nas ciências humanas e na clínica médica, um pouco menos na psiquiatria e psicologia, onde são descritas concomitantemente as condições que determinam o sujeito louco e as relações de poder entre os sujeitos *normais* e os sujeitos *anormais* (doentes, loucos, delinquentes)¹³⁵; este tipo de relações é manifestamente mais valorizado na obra exclusivamente dedicada à arqueologia das práticas penitenciárias, *Surveiller et punir: Naissance de la prison* (1975). Finalmente, julgamos que com *Histoire de la sexualité* (desde 1976) e principalmente com a maioria dos cursos no Collège de France Foucault dedica especial atenção às relações que são geradas entre verdade, poder e subjetividade (terceiro tema/problema). Em cada época histórica foram criados jogos de verdade pelos saberes (psiquiatria, clínica médica, direito penal, psicologia, ciências humanas, organizações penitenciárias, etc.) para objetivarem os sujeitos, isto é, para os constituírem (qualificarem, formarem e regularem) enquanto sujeitos legítimos de cada saber: sujeito-louco, sujeito-delinquente, sujeito-doente, sujeito-epistémico, etc.

O próprio Foucault fornece uma síntese ainda mais simples do seu trabalho teórico na conferência *Les techniques de soi* (1982, Vermont, EUA), ao dizer que quis fazer “uma história da organização do saber quer sobre o domínio quer sobre o si” (DE

II, nº 363, p. 1604), a partir da análise das técnicas aplicadas nas relações de poder (domínio e submissão) e nas relações dos sujeitos consigo mesmos (técnicas do si)¹³⁶. Portanto, o seu trabalho consistiu numa análise histórica do contributo dos diversos saberes da Cultura Ocidental para o desenvolvimento de um *conhecimento de si*, considerando-os como *jogos de verdade*, isto é, como conjuntos de técnicas específicas para os homens se compreenderem a si mesmos. A *história crítica do pensamento* analisa as pretensões de certos saberes (medicina, psicologia, biologia, ciências humanas, criminologia, etc.) em construir *jogos de verdade* ligados a técnicas específicas para constituir e desenvolver este saber do homem sobre si mesmo.

É original esta perspetiva simultaneamente antropológica e hermenêutica de ler o desenvolvimento histórico que relaciona os saberes (formas de objetivação da realidade) com o esforço humano da autocompreensão (subjetivação). Para justificar a nossa interpretação recordamos o que Foucault afirmava em 1982, na conferência *Les techniques de soi* (Vermont, EUA), em que colocava no centro das suas investigações teóricas o desenvolvimento cultural de um saber antropológico: “O meu objetivo, desde há mais de vinte e cinco anos, é o de esboçar uma história sobre as diferentes maneiras pelas quais os homens, na nossa cultura, constroem um saber sobre eles mesmos” (DE II, nº 363, p. 1603), que expressa o modo como pensam e agem quer individualmente quer em grupos¹³⁷. É de notar que esta declaração tem um valor especial, devido à amplitude temporal a que se refere e ao facto de ter ocorrido dois anos antes da sua morte, portanto com valor sintético sobre o seu pensamento teórico. Além do mais, surge na sequência de todo um período (iniciado na década de 1970) em que vinha dedicando profundo interesse às técnicas do si e à subjetivação, no âmbito da sua hermenêutica do sujeito (distinta da hermenêutica dos textos e de outras obras humanas). Este interesse tinha-se iniciado com as investigações para o primeiro volume da *Histoire de la sexualité (La volonté du savoir)*. As práticas da sexualidade e as concepções do sexo e dos prazeres a eles associados são um tipo privilegiado da experiência humana em que mais se intensificou o esforço cultural de *subjetivação* ao longo da *cultura do si*, nas filosofias ditas *pagãs*, mas principalmente logo a seguir com o cristianismo desenvolveu-se todo um movimento de análise, decifração e modificação da subjetividade dos indivíduos, impulsionado pelo reconhecimento do desejo, do prazer, da concupiscência, elementos associados à

tentação e ao pecado, e conseqüentemente movido pelo esforço de contenção, de redução ou anulação destes elementos, através de técnicas de cariz ético, moral e religioso: exame de consciência, confissão, revelação dos pensamentos íntimos ao abade, jejum e abstinência, etc. De facto, o tema da sexualidade – circunscrito à Antiguidade – marca o início de uma orientação temática no pensamento de Michel Foucault, em que passa a concentrar-se na análise dos *jogos de verdade* nas tecnologias do si, as práticas de autotransformação dos sujeitos, uma certa forma ética de *ascetismo* em sentido geral¹³⁸, um “exercício de si sobre si mesmo pelo qual se procura elaborar, transformar e aceder a um certo modo de ser” (DE II, nº 356, p. 1528). Foi sobretudo a partir do estudo sistemático da Antiguidade que Michel Foucault empreendeu uma hermenêutica das *tecnologias do si*. Aquilo que o conduziu a esta perspectiva foi seguramente a filosofia platónica, designadamente o projeto traçado no *Alcíbiades*, onde Platão atribui inequivocamente valor instrumental ao conhecimento de si – o desafio délfico *conhece-te a ti mesmo* (γνῶθι σεαυτόν – *gnōthi seautón*), como modalidade particular da experiência do cuidado de si (a preocupação de fundo da cultura grega)¹³⁹. Mas, ao contrário da direção seguida pela tradição socrática, que esqueceu o valor operatório do desafio délfico, Foucault recuperou a primazia do cuidado de si (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ) sobre o conhecimento de si (γνώσις σεαυτοῦ).

1.3 O estilo pessoal de Michel Foucault

Curiosamente, sobre si próprio Michel Foucault expressa uma imagem muito modesta, contrastando com o seu prestígio internacional como filósofo, historiador, escritor e intelectual, ao afirmar numa entrevista em 1982 (Vermont, EUA) que se assume apenas como professor (*enseignant*): “Eu não sou nem um escritor, nem um filósofo, nem uma grande figura da vida intelectual: eu sou um professor” (DE II, nº 362, p. 1596)¹⁴⁰; numa entrevista anterior (1981) considerava-se “um historiador do pensamento e das ciências” (DE II, nº 359, *L'intellectuel et les pouvoirs*, p. 1570). Mas, no fundo, não considera sequer pertinente falar de si mesmo, das suas características

peçoais: “Não penso que seja necessário saber exatamente quem sou” (DE II, nº 362, p. 1596); segundo ele, aquilo que é verdadeiramente importante para cada indivíduo consiste em tornar-se diferente, ser original, através da vida e do trabalho realizado – o mesmo sentido ético que Foucault tanto valorizou na Antiguidade. Um sentido que se traduz na mundividência atual mediante as relações teoria-prática, pensamento-ação, dicotomias que continuam a balizar muitos dos discursos, não obstante a sua dimensão redutora e com as quais pretendemos apenas sugerir o caráter autobiográfico dos trabalhos de Michel Foucault, a proximidade entre o indivíduo e o autor, entre o sujeito e o historiador crítico do pensamento; neste contexto, afirma que os seus livros são, de algum modo, fragmentos autobiográficos, na medida em que expressam os seus problemas pessoais em relação à loucura, à prisão e à sexualidade (DE II, nº 359, *L'intellectuel et les pouvoirs*, pp. 1566-1567), resultam dos seus *trabalhos de campo*, pois trabalhou em ambientes concretos onde se viviam os problemas descritos nas suas obras: o trabalho feito num hospital psiquiátrico durante os anos cinquenta, depois de ter estudado filosofia, e antes de ter deixado o seu país instalando-se na Suécia¹⁴¹.

Em traços gerais e esquemáticos, na sua personalidade sobressaem a persistência e a paciência, a delicadeza e alguma timidez na relação com os outros, mas também a frontalidade, a coragem e o atrevimento para defender causas humanitárias: os direitos dos detidos, dos loucos, dos povos oprimidos (colocou-se a favor da revolução islâmica no Irão para derrubar o Xá Reza Pahlavi), dos grupos marginalizados nas sociedades, irredutivelmente contra as formas de poder déspota e repressivo, mesmo que se apresentem sob o signo da obscuridade, pois esta é “uma forma de despotismo” (DE II, nº 233, p. 570). A mesma frontalidade e coragem para expressar a subjetividade, para arriscar posições e até mesmo erros, para exteriorizar conteúdos com verdade, apesar da possibilidade de parecerem confusos¹⁴², convicto de que a verdade é sempre plural, isto é, que há diferentes verdades e diferentes formas de a cada verdade ser dita (DE II, nº 357, *Une esthétique de l'existence*, p. 1552). Por isso, admite ser um pensador cético, mas distinto dos céuticos da Antiguidade (que acabaram por criar uma doutrina de verdades), um cético na medida em que pretende fazer “um uso da filosofia que permita limitar os domínios do saber” (DE II, nº 354, p. 1526).

Interrogado sobre as influências intelectuais no seu pensamento¹⁴³, Michel Foucault refere alguns filósofos, Hegel, Marx, Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, mas destaca Heidegger e sobretudo Nietzsche (os filósofos que mais leu) – “as duas experiências fundamentais” para o seu pensamento, uma a seguir à outra, sentidas em contraste, pois foi o “choque filosófico” entre estes dois autores que o impressionou (DE II, nº 354, p. 1522). Considera Heidegger o seu “filósofo essencial”, sobre cujo pensamento começou a meditar em 1951-1952: “Todo o meu percurso filosófico foi determinado pela minha leitura de Heidegger” (DE II, nº 354, p. 1522), apesar do reduzido conhecimento das suas obras, sobretudo de *Sein und Zeit* e de nunca ter escrito sobre este filósofo¹⁴⁴. Mas foi a leitura das obras de Nietzsche, no ano seguinte (1952-1953), que o surpreendeu e operou nele um posicionamento filosófico e existencial do qual nunca se desviou: a leitura das suas obras revelou-lhe um autor diferente do que tinha aprendido e fê-lo sentir-se “estranho” face ao ambiente intelectual francês, a tal ponto de ter abandonado o seu emprego no hospital psiquiátrico e ter saído de França; aliás, terá sido o contacto com o pensamento de Nietzsche a fazê-lo sentir-se desconfortável em viver no seu país e desejar ter emigrado para os Estados Unidos (se fosse mais novo)¹⁴⁵, onde, segundo ele, não existe uma “vida intelectual e social homogénea”, apesar de especular não ser bem vindo no ambiente universitário por ser conotado como “criptomarxista”, “irracionalista” e “niilista” (DE II, nº 362, pp. 1599-1600). As oportunidades de se ausentar de França para dar conferências, entrevistas e cursos noutros países (Brasil, Canadá, Estados Unidos, Japão) são intensamente motivadas pelo desejo de libertação, de novidade e de acolhimento de questões culturais dos países visitados – a oposição democrática no Brasil, a crítica à Cultura Ocidental no Japão, grupos e culturas marginalizadas nos Estados Unidos (vegetarianos, homossexuais)¹⁴⁶. Segundo Frédéric Gros (1998, p. 10), nos últimos anos esta tendência para o isolamento e para a rutura acentuaram-se, com a intenção de abandonar as investigações e a escrita dos textos (geralmente em bibliotecas), assim como a lecionação dos cursos no Collège de France e instalar-se definitivamente nos Estados Unidos. Na base destas modificações subjetivas estava a sua degradação física, provocada pela sida, doença que acabaria por provocar diversas falências sistémicas que o levaram à morte no dia 25 de junho de 1984.

Segundo Paul Veyne, a ideia de *estilo* foi determinante para Michel Foucault, quer na sua vida pessoal quer na sua obra¹⁴⁷, identificando-se com a concepção grega de *estilo*, cujo modelo é a atividade artística: o artista era simultaneamente o criador (artesão) e a sua obra de arte, pois a atividade *poiética* (ποίησις - *poiēsis*) não consistia apenas na modificação material com vista à produção da obra de arte, também incluía a modificação que o artista exerce sobre si mesmo. Este duplo sentido ainda hoje parece manter-se na hermenêutica das obras de arte e nas teorias estéticas, na Cultura Ocidental, mas já não, ou pelo menos com a mesma intensidade, a aplicação desta dimensão estética à experiência moral e sobretudo à ética, como existia na Antiguidade. Apesar de a moral grega já há muito ter desaparecido, Michel Foucault acreditava que ainda hoje é possível o sujeito (a título individual) inspirar-se naquilo que poderemos considerar como a dimensão estética daquela moral, o projeto de um *trabalho de si sobre si*.

Entre tantas possíveis referências a situações concretas da vida de Michel Foucault, queremos destacar uma das últimas, que encontramos associada à lecionação do seu último curso no Collège de France, em 1984, *Le courage de la vérité*: o confronto dramático com o agravamento da sua doença e a inevitabilidade da morte. Sem querer saber dos médicos o seu diagnóstico, apenas lhes pergunta: “Quanto tempo me resta?”¹⁴⁸. Se tivermos em conta que nos últimos meses várias das suas investigações para o que veio a ser o seu último curso foram precisamente sobre textos de filósofos da Antiguidade acerca do valor terapêutico ou salvífico da filosofia quer perante a falsidade e as opiniões (*Fédon*), quer perante a inevitabilidade da morte (*Apologia de Sócrates*), e acerca da coragem (*Laques*), do que deve ser o *elementar* e a *via verdadeira* entre os cínicos e os estoicos... então talvez não seja difícil imaginar o grande desafio de coragem de Foucault para continuar a agir filosoficamente e a trabalhar, sem ser a prazo, isto é, sem deixar de desejar e prometer o aprofundamento dos temas já estudados e avançar noutros temas.

Para finalizarmos este breve texto sobre o estilo pessoal de Michel Foucault, tomamos de empréstimo algumas palavras do breve comentário (*situation du cours*) de Frédéric Gros ao seu último curso, que sugere uma certa identificação entre este filósofo e Sócrates, figura paradigmática que ensina a persistir na valorização do

cuidado (de si e dos outros), através da coragem de dizer a verdade e da procura da *verdadeira via*, mediante a filosofia. Diz, pois, Frédéric Gros que são dois os enunciados que sintetizam a analogia entre Foucault e Sócrates: - “não é a morte que me mete medo, mas a interrupção da minha tarefa” (lembrar que cada um deve ter cuidado consigo); - “de todas as doenças aquela que é efetivamente mortal é a doença dos discursos (as falsas clarezas e as evidências enganosas), das quais a filosofia sempre me curou” (Foucault, 2009, p. 320).

CAPÍTULO 2

CUIDADO DE SI MESMO

(ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ/*cura sui*)

NA ANTIGUIDADE

Começamos agora a lançar o olhar atento e crítico sobre um longo e crescente movimento cultural que, segundo Michel Foucault, ao longo de cerca de um milénio (desde o século V a.C. até ao século V d.C.) atravessando as culturas grega, helenística, romana e cristã, orbitou em torno da questão colocada inicialmente pelos gregos: τί ἐστὶν τὸ ἑαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι; (*tí estín tó heautoú epimeleísthai?*), ou seja, *o que é cuidar de si?* À volta desta interrogação foi-se formando e desenvolvendo a tematização do cuidado de si: a reflexão sobre a necessidade da atenção de cada indivíduo consigo mesmo, da preocupação e ocupação consigo, não apenas com a corporeidade, também, aliás sobretudo com a subjetividade (a mente, a alma, o espírito); muitas são as palavras e expressões na língua grega que sinalizam a presença cultural do cuidado, como veremos de seguida. Uma tematização organizada teoricamente mas principalmente dirigida ao quotidiano, através de *tecnologias do si*, isto é, de conjuntos de técnicas ou exercícios de subjetivação, através dos quais os indivíduos puderam reconhecer e intensificar as relações consigo próprios, constituindo-se gradualmente como sujeitos de conhecimento e de ação. Por conseguinte, ao longo deste capítulo seguiremos a surpreendente tese de Michel Foucault acerca da importância do cuidado de si na Antiguidade, desdobrando a nossa reflexão em seis subcapítulos. Começaremos por identificar o movimento de *subversão grega*, uma espécie de *ground zero* cultural que se formou no período clássico em torno do princípio geral da *autonomização*, a partir do qual se foram construindo vários saberes no Ocidente, especialmente a filosofia; seguidamente, assinalaremos algumas referências históricas mais importantes sobre o valor do cuidado de si, a partir de autores e textos indicados por Foucault (2.1); delimitaremos o sentido

hermenêutico dos termos *si* e *si mesmo*, contidos em expressões que traduzem o cuidado de *si* e que aparecerão ao longo da tese (2.2); faremos seguidamente uma apresentação sucinta do cuidado de si no *Primeiro Alcibíades* de Platão, para Foucault o texto fundador da conceptualização filosófica deste tema (2.3); depois disto, apresentaremos uma descrição sintética da *cultura do si* que se intensificou nos séculos I e II da era atual (2.4); mostraremos complementarmente a dimensão de alteridade contida nesta cultura, relacionando cuidado de si e cuidado com outrem (2.5); finalmente, tendo presente a dimensão pragmática com que esta cultura tratou o cuidado, assinalaremos em traços gerais algumas *técnicas* ou *exercícios* disponíveis na Antiguidade (2.6), para em seguida caracterizarmos algumas delas, fundamentais quer para as filosofias tradicionalmente ditas *pagãs*, quer para a espiritualidade ascética e monástica dos primeiros séculos na qual se formou a *filosofia cristã*: *parrésia*, *áskēsis*, *exomológhēsis* e *exagóreusis*.

2.1 REFERÊNCIAS HISTÓRICAS À TEMATIZAÇÃO DO CUIDADO DE SI NA ANTIGUIDADE

A tematização do cuidado de si na Antiguidade deriva de um movimento cultural grego muito amplo de autonomização radical em relação à tradição fundada nas narrativas míticas, sem contudo as anular ou mascarar; recorde-se que Aristóteles, na *Metafísica* (livro A, 2, 15), valoriza o apreço pelos mitos dizendo que “aquele que ama os mitos é de certo modo filósofo” (1987, p. 14). É em grande medida pela ação dos fisiólogos da Jónia e dos filósofos posteriores, principalmente a partir de Sócrates (séc. V) que algo é *subvertido* nas mentalidades. As filosofias gregas da Antiguidade, desde o período clássico até ao período helenístico, afirma Edouard Delruelle, respondem às dificuldades colocadas pelo que ele designa de *subversão grega*, quer dizer, pela autonomização em relação à cultura tradicional e aos mecanismos de iniciação social, que tinham sido baseados numa “fonte radical da alteridade – Deus ou os deuses” (2009, pp. 21, 101)¹⁴⁹. Antes dessa *subversão*, a subjetivação manifestava-se através da submissão do indivíduo às normas e aos costumes da sociedade, de acordo com as narrativas míticas que, por sua vez, incorporavam já um nível superior

de transcendência, os seres divinos representados pelos sacerdotes e pelas sacerdotisas. Ora, precisamente, a *subversão grega* introduziu uma radical novidade ética: cada sujeito passou a procurar por si mesmo o sentido da sua existência e do mundo em geral e não já a partir da tradição; simultaneamente passou a ser valorizada a autorrealização do sujeito, em vez de ser feita uma realização subordinada a um certo transcendente teológico (entidades sobrenaturais e divinas). Enfim, neste movimento cultural grego emerge uma crescente autonomização, mormente nos períodos helenístico e romano, em particular com o epicurismo, o cinismo, o cepticismo e o estoicismo, chegando a uma certa forma de *individualismo* (como veremos, mais à frente, a propósito da *cultura do si* Foucault recorre a este termo).

Já antes de Sócrates, embora de modo titubeante¹⁵⁰, mas sobretudo a partir da transmissão oral dos seus pensamentos e principalmente do seu método (questionamento, exame, refutação), isto é, ao longo da constituição da *tradição socrática*, o sujeito é compreendido num horizonte de *autonomia política*¹⁵¹: “Os limites do que é um sujeito passam a estar contidos na linguagem do direito, da lei definida pelos cidadãos, no espaço público” (Delruelle, 2009, p. 35). As escolhas políticas na πόλις (*pólis*), especialmente acerca da legalidade do agir em comunidade, passam a modelar a ação individual e o sentido ético que as fundamentam; o sujeito-cidadão transfere para o sujeito-indivíduo a matriz da oposição poder – dever: “o sujeito toma consciência de que *pode* fazer o que quiser, mas que não *deve* fazer o que quiser” (Delruelle, 2009, p. 34), evitando assim cair no excesso (ὑβρις – *hýbris*), correlato da imoralidade e da irracionalidade¹⁵². Por conseguinte, as modalidades da subjetivação movimentam-se em torno do eixo ético-político. Com o desmoronamento do regime democrático, portanto com as conquistas imperialistas de Alexandre Magno aquele eixo parte-se e é substituído pelo eixo da radicalização da subjetivação: sem deixar de desvincular-se da experiência política, o indivíduo investe o mais que pode em si mesmo, no *retorno* a si – uma forma peculiar de *conversão* que se consolida no auge da cultura do si, durante os dois primeiros séculos da era cristã (tema retomado em 5.4).

É, pois, neste ambiente cultural grego, helenístico e depois romano, com raízes na tradição socrática, sobretudo no seio das filosofias platónica, aristotélica e das

escolas delas derivadas, assim como nas filosofias helenísticas (epicurista, estoica, etc.), que faz sentido pensar no cuidado de si como tema geral aglutinador das diversas culturas da Antiguidade. É bem conhecida a surpreendente **tese geral** de Michel Foucault acerca da presença e do valor da tematização do *cuidado de si* na Antiguidade. Durante cerca de mil anos, desde o século V a.C. até ao século V d.C., perpassando as culturas grega, helenística, romana e cristã: “Temos, pois, com este tema do cuidado de si, se quiserdes, uma formulação filosófica precoce que aparece claramente a partir do século V a.C., uma noção que atravessou até aos séculos IV – V d.C. toda a filosofia grega, helenística e romana e igualmente a espiritualidade cristã” (2001a, p. 13)¹⁵³. Já desde a cultural grega clássica, a expressão ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ (*epiméleia heautoú*) expressava uma noção muito abrangente que se referia à maneira de ser, à atitude, a formas de reflexão, a práticas e a exercícios, enfim a diversos conteúdos incluídos quer na “história das noções ou teorias”, quer na “história das práticas da subjetividade” (Foucault, 2001a, p. 13). Não se pense, pois, que os sentidos evocados por esta expressão estavam confinados ao nível abstrato dos princípios normativos; de modo particularmente intenso entre os gregos, “o preceito do «cuidado de si» figurava como um dos grandes princípios das cidades, uma das grandes regras de conduta da vida social e pessoal, um dos fundamentos da arte de viver”; portanto o *cuidado de si* constituía não apenas um preceito, mas também uma prática entranhada nos costumes sociais e individuais (Foucault, DE II, nº 363, p. 1605)¹⁵⁴.

Muito mais nas filosofias antigas consideradas pagãs do que na espiritualidade cristã dos primeiros séculos (no ascetismo e no monaquismo) prevalece a valorização da temática do cuidado de si, cuja designação linguística teve como termos nucleares ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ (*epiméleia heautoú*) na língua grega e *cura sui* na língua latina¹⁵⁵. Adstrita a esta tese geral, Foucault defende **três teses particulares**. Por um lado, o cuidado de si constituía um dos princípios culturais fundamentais da experiência *política* (experiência convivencial na πόλις), ou seja, “uma das regras fundamentais da conduta social e pessoal e da arte de viver” (2001a, p. 171); dito de outro modo, o cuidado de si, para o mundo grego e romano da Antiguidade foi o modo pelo qual a liberdade individual (e em parte a liberdade cívica) se configurou racionalmente como ética (DE II, nº 356, p. 1531). Por outro lado, por influência da filosofia, mormente da platónica, o cuidado de si passou a ser operacionalizado pelo famigerado preceito

délfico “conhece-te a ti mesmo” (γνώθι σεαυτόν – *gnōthi seautón*), sobretudo a partir do *Primeiro Alcibíades* de Platão: “Esta ideia, implícita em toda a cultura grega e romana, torna-se explícita a partir do *Alcibíades I* de Platão” (DE II, nº 363, p. 1605). Por último, a tradição socrática perverteu o valor instrumental do segundo preceito ao subjugar-lo ao primeiro¹⁵⁶. De facto, rigor hermenêutico à parte, o preceito “conhece-te a ti mesmo” indicava uma certa atividade prática (uma ascese) subordinada ao grande desafio do cuidado de si, no qual o repto àquele peculiar conhecimento era revestido de sentido. Do ponto de vista de Foucault,

Como já dissemos, segundo a interpretação de Michel Foucault, o cuidado de si, verbalizado através de expressões como ἐπιμελεῖσθαι ἑαυτοῦ ou ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ e outras com afinidade semântica, desde a cultura grega clássica, especialmente a partir do *Primeiro Alcibíades* de Platão, até à espiritualidade cristã com Gregório de Nissa, apontava duas direções gerais de sentido: por um lado, uma disposição de atenção, preocupação e ocupação de cada sujeito consigo; por outro lado, e com mais persistência, um certo tipo de prática, mais exatamente um determinado tipo de exercícios para a modificação do indivíduo, quer ao nível físico quer ao nível mental, incluindo a “atividade vigilante, contínua, aplicada, regrada” (2001a, p. 82)¹⁵⁷. Esta dimensão *prática* do cuidado estava presente, recorda Foucault na HS (lição de 20/1 – 1ª), em termos afins etimologicamente a ἐπιμελεῖσθαι e ἐπιμέλεια. Por exemplo do verbo μελετάω (*meletáō*) – que poderia querer dizer *cuidar, ter cuidado de, ocupar-se de*, mas também *exercitar-se, praticar* – derivou o substantivo μελέτη (*melétē*) que significava *prática, exercício*, e também indicava *cuidado, interesse, ação de ocupar-se de alguém*; na mesma linha semântica o substantivo μελέτημα (*melétēma*) queria dizer *estudo, estudo prático*; as μελέται (*melétai*) eram exercícios de ginástica, ou exercícios militares (treino militar), esclarece Foucault (2001a, p. 82). Muito próximas semanticamente, sobretudo a partir do período helenístico, são as palavras ἄσκησις (*áskēsis*) e ἄσκητής (*askētēs*), das quais surgiram *ascese* e *asceta*, respetivamente; recorde-se que inicialmente a *áskēsis* queria dizer *exercício, prática de uma arte* (τέχνη – *téchnē*), particularmente a arte da ginástica; e o verbo ἀσκέω (*aschéō*) poderia representar a ideia de *exercitar-se*¹⁵⁸. Ainda na espiritualidade monástica cristã do século IV, a palavra ἐπιμέλεια era utilizada com frequência com o sentido de *exercício ascético* (Foucault 2001a, p. 82).

A ideia de cuidado de si estava, por conseguinte, entranhada na própria língua grega e, conseqüentemente, explícita em textos filosóficos e literários, sendo representada principalmente pelos termos ἐπιμέλεια (*epiméleia*) e ἐπιμελεῖσθαι (*epimeleísthai*), em torno dos quais se desenvolveram quatro configurações semânticas, diz-nos Michel Foucault (2001a, pp. 82-83). A primeira teve como núcleo semântico os atos de conhecimento do sujeito, concretamente: prestar atenção a si (προσέχειν τὸν νοῦν – *proséchein tón noún*), olhar para si (βλέπειν σαυτόν – *blépein sautón*), a percepção ou o exame sobre si (σκεπτέον σαυτόν – *skeptéon sautón*). A segunda configuração está centrada na ideia de um certo movimento global da existência ilustrado pela imagem do pião que roda sobre si mesmo (imagem retomada em 5.4); pertencem a esta organização semântica a expressão latina *convertere ad se* (virar-se para si) e as palavras gregas: - ἀναχώρησις (*anachōrēsis*) – o recolhimento, afastar-se do mundo e dos outros e recolher-se ou refugiar-se em si, como se se tratasse de ficar a salvo, protegido numa cidade fortificada; – e μετάνοια (*metánoia*) – que pode significar conversão, mudança de pensamento, arrependimento, renascimento. A terceira configuração semântica diz respeito a necessidades de nível médico, jurídico e religioso: - realizar um tratamento ou curar-se; - fazer valer direitos em relação a si mesmo (reivindicar para si), com o sentido acrescido de libertar-se; - prestar culto, dignificar-se, respeitar-se, sentir vergonha. Finalmente, a quarta configuração é o conjunto de expressões que indicam uma dada modalidade de cada sujeito se relacionar de forma estável e permanente consigo mesmo: é o exemplo de expressões como *domínio de si, senhor de si, mestre de si próprio, sentir-se bem/bem-estar, autorrealizar-se, sentir-se satisfeito ou feliz consigo mesmo*.

Esta breve abordagem linguística permite concluir que, embora tenha sido com Platão que se deu início à reflexão teórica sobre a tematização do cuidado de si, já muito antes na cultura grega, manifestamente através da sua língua, a ideia de cuidado estava profundamente relacionada com as condutas dos indivíduos e com as experiências sociais. Mas, a esta constatação acresce dizer que a cultura grega herdara da cultura espartana um princípio cultural da existência, portanto, uma indicação de como *deve ser* a vida. É Plutarco que, embora muito mais tarde, se refere a este princípio ancestral atribuindo-o a Alexândrides, um espartano: “E porque alguém perguntara por que razão eles [os aristocratas de Esparta] entregassem aos hilotas o

trabalho dos campos, em vez de se ocuparem eles próprios deles (*kai ouk autoi epimelountai*), ele [Alexândrides] respondeu: ‘Não é para nos ocuparmos deles que os adquirimos, mas para nos podermos ocupar de nós próprios (*ou toutōn epimelomenoi all’hautōn*)’ – (1988, pp. 171-172; citado por Gros, in Foucault, 2001a, p. 41)¹⁵⁹. No nosso entendimento, esta referência dá conta de vários aspetos: - a primazia da ocupação de “nós” (de cada sujeito) sobre a ocupação dos campos; - o valor instrumental destes (dos bens materiais *in lato sensu*) e do trabalho rural em relação ao valor intrínseco da ocupação de si; - e ainda resulta claro que a ocupação de si só é possível na medida em que outros asseguram a ocupação daquilo que permite a sobrevivência. Podemos ainda acrescentar duas outras interpretações desta citação de Plutarco. Primeira: se quisermos ficar na órbita de um *corpus* simplesmente histórico, seremos levados a considerar que este princípio existencial pertence a uma ética elitista, pois a citação dá conta de um privilégio social, político e económico do grupo dos aristocratas espartanos, que simultaneamente discrimina outro grupo social, os hilotas – escravos rurais na sociedade de Esparta –, aos quais não era reconhecido aquele direito da ocupação de si mesmos. Por conseguinte, a formulação deste princípio ético será como diz Foucault: “Nós devemos ocupar-nos de nós mesmos, e é para o podermos fazer que confiamos o nosso trabalho a outros” (2001a, p. 33). Uma segunda interpretação decorre da superação da situação circunstanciada, ou seja, traduz a generalização de um princípio ético global: o “princípio segundo o qual «é necessário ocupar-se de si mesmo» representa a velha máxima da cultura grega” (Foucault, 2001a, p. 32); por conseguinte, este princípio *democratizou-se* (como hoje dizemos), deixou de ser considerado uma prescrição reservada a filósofos ou outros intelectuais, passou a ser um imperativo positivo corrente na cultura grega e que foi incorporado nas culturas helenística e romana e ainda, de modo diferente (como veremos), na espiritualidade cristã ascético-monástica.

Do ponto de vista cultural, mais do que teorias sobre o cuidado de si, aliás, esboços de teorização, é através de variadíssimas técnicas de subjetivação (técnicas do si), difundidas principalmente no seio das escolas filosóficas e, paulatinamente, comunicadas para fora, em ambientes restritos (não extensivas às populações), que foi ganhando forma e desenvolvendo-se uma cultura do cuidado de si, cujo momento áureo foi o período dos dois primeiros séculos da nossa era¹⁶⁰. Este longo movimento

cultural só foi possível, entre vários motivos, devido à concepção da filosofia como *arte de viver* – τέχνη τοῦ βίου (*téchnē tou bíou*) ou *ars vitae* –, como um certo *estilo de vida* que não se confinava ao ensino e à aprendizagem de teorias abstratas, ou à exegese de textos, ao estudo dos conceitos cujo espectro se situa entre o ser e o não ser, entre o real e o possível, na dialética da ignorância e do conhecimento¹⁶¹. Portanto, na Antiguidade, a temática do cuidado de si não se encontrava desligada da filosofia, aliás era sobretudo através desta que a experiência do cuidado deveria ser não apenas conceptualizada, mas sobretudo *exercida* (expressa em exercícios): predominava entre os antigos a ideia da filosofia como atividade terapêutica sobre os indivíduos e o ato filosófico era concebido não só como aquele tipo de pensamento que busca o verdadeiro conhecimento, mas também como constituição e aperfeiçoamento da alma (da subjetividade) e do corpo, através de procedimentos práticos¹⁶². Como afirma Pierre Hadot (2002, p. 25), na Antiguidade eram bem conhecidos diversos “exercícios espirituais” (ou *técnicas do si*)¹⁶³, pois eram comunicados pelo ensinamento oral tradicional e faziam parte da vida quotidiana das escolas filosóficas, sendo utilizados para a ação terapêutica da filosofia sobre os próprios filósofos e destes sobre os seus discípulos e, em geral, sobre quem se dispunha a ser influenciado pela filosofia.

Por conseguinte, o cuidado de si foi-se enraizando culturalmente no quotidiano dos indivíduos e dos grupos sociais, mormente nos dois primeiros séculos da nossa era. Para ilustrar esta tese, reproduzimos aqui de modo sucinto a análise linguística que Michel Foucault apresenta na 1ª hora da terceira lição da HS (20 de janeiro de 1982; 2001a, pp. 81-83). A sentença grega, célebre ditado popular, ἐπιμελείσθαι ἑαυτοῦ (*epimeleisthai heautoú*) é a expressão canónica que se encontra desde o *Primeiro Alcibíades* de Platão até às obras monásticas de Gregório de Nissa, à qual correspondem estes significados: ocupar-se de si mesmo, preocupar-se consigo mesmo, ter cuidado consigo. Ora, estes significados não se colocam apenas na perspetiva da subjetividade, isto é, não designam somente estados mentais (*atitude de espírito*, atenção, estratégia mental de memorização), também evocam atividades tais como o exercício e o treino.

Não faltam referências históricas que documentam a presença cultural da tematização do cuidado de si ou ocupação de si, algumas das quais serão analisadas

com mais atenção ao longo da nossa tese, tendo sempre como *lente prismática* os textos de Michel Foucault. Além da grande obra platônica de referência, o *Primeiro Alcibíades* (ao qual dedicaremos uma sucinta reflexão), também a *Apologia de Sócrates* (ApS) valoriza o tema do cuidado: as palavras de Sócrates aos juízes do tribunal ateniense é muito mais do que a autodefesa perante as acusações (29d – 30b), é o discurso de um mestre do cuidado (29e), uma exortação filosófica aos seus concidadãos para que, em vez de se dedicarem à acumulação dos bens secundários (corpo, riqueza, fama, honras), se concentrem no essencial: o cuidado com o pensamento, com a verdade e com o aperfeiçoamento da própria alma (29e)¹⁶⁴. O texto platônico apresenta Sócrates como o modelo de filósofo persistente e incansável, na tarefa conferida pelo *deus* de guiar seja quem for (novo ou velho, cidadão ateniense ou estrangeiro) na direção do cuidado que é inerente à natureza humana, aquele que deve ser tido como o legítimo, ou seja, a transformação ética (exercício da virtude) do sujeito mediante a dedicação à sabedoria (ao pensamento e à verdade). Em síntese, a mensagem de Sócrates contém três elementos fundamentais sobre o cuidado de si ou ocupação de si: - a determinação pessoal em não desistir da missão confiada pelo *deus* (*δαίμων/daimōn*)¹⁶⁵; - o sentido desinteressado ou gratuito das exortações aos seus concidadãos; - a sua atividade é um *serviço cívico* de valor superior, mais elevado que a vitória em Olímpia (cidade onde se realizavam os Jogos Olímpicos), porque ensinar a ocupação sobre si promove a dedicação à *pólis*, a dedicação política de cada cidadão.

Em *Cármides* (155e, 156e-157b), Platão apresenta a surpreendente relação entre uma técnica medicinal e outra espiritual, para sugerir que a cura do mal físico será eficaz se acompanhada daquele estranho exercício que é o *encantamento* (cfr. Reale, 2004, pp. 14-16). Sócrates propõe ao jovem Cármides que trate a sua dor de cabeça ingerindo uma *erva* (símbolo da medicina) enquanto pronuncia uma frase de *encantamento*. Para se perceber minimamente o sentido desta técnica verbal, temos de ter presente um dos princípios básicos da filosofia platônica: “o modo de ser da parte depende estreitamente do modo de ser do todo” e vice-versa (Reale, 2004, pp. 14-15); por conseguinte, o tratamento de uma parte do corpo deve ser acompanhada pelo tratamento global não apenas do corpo (tratamento sistêmico, como dizemos hoje), mas também da totalidade que é o composto corpo – alma¹⁶⁶. Nesta obra, Platão lança uma crítica direta aos médicos gregos da sua época, eventualmente ainda hoje

com alguma atualidade em certas práticas clínicas; mas o mais importante é a insistência no valor axial da alma (157 a-b): “De facto, todos os males e todos os bens para o corpo e para o homem como um todo, acrescentava, nascem da alma (...)”; depois disto, introduz algo surpreendente: “E a alma, meu caro, cura-se com certos encantamentos”; logo a seguir esclarece: “Estes encantamentos são os belos discursos, dos quais resulta na alma a *temperança*” (citado por Reale, 2004, pp. 15, 16). Portanto, longe de nos seduzir para rituais próprios do ocultismo, o sentido metafórico deste tipo de práticas curativas evoca antes a filosofia, aqui apresentada como *medicina espiritual*, que “educa o homem para a «temperança» [σωφροσύνη – *sōphrosýnē*], aquela virtude que o ensina a perceber em que consiste e como se pratica a *justa medida*” (Reale, 2004, p. 16). Enfim, concordamos com a interpretação que faz Giovanni Reale destes “belos discursos” da *alma* (modos da discursividade), sugerindo evocarem o poder curativo da filosofia não apenas sobre a subjetividade, em especial de natureza ética, mas também sobre cada sujeito no seu todo, pois de algum modo as *técnicas do si* provocam modificações físicas e comportamentais.

Um fragmento de Fédon de Élis (séc. IV a.C.) testemunha de modo mais explícito o valor terapêutico da filosofia: “Ele considerava que nada fosse incurável à filosofia e que, aliás, pela ação da filosofia, todos pudessem libertar-se de qualquer género de prática inferior, das preocupações, das paixões, em suma, de todas as preocupações da vida” (Sarri, 1997, pp. 238-239)¹⁶⁷. Um fragmento de Epicuro compara o poder curativo da medicina sobre os corpos ao poder curativo da filosofia sobre a alma: “É vão o raciocínio daquele filósofo, do qual não resulta curada nenhuma paixão humana: tal como a medicina não tem nenhuma utilidade se não afasta as doenças do corpo, assim também a filosofia não tem valor, senão afasta a paixão da alma” (citado por Reale, 2004, p. 16). O mesmo Epicuro na *Carta a Meneceu* (carta 122) recomenda a filosofia para qualquer idade (ao jovem e ao velho), pois ela contribui para a felicidade, a “saúde da alma”: “Não é para ninguém nem demasiado cedo nem demasiado tarde para garantir a saúde da alma. (...) Pelo que devem filosofar quer o jovem quer o velho” (Épicure, 1977, p. 217). E como corolário do valor da filosofia Séneca evoca a Lucílio (carta 8, 7) uma sentença sapiencial de Épicuro: “Deves ser servo da filosofia se pretendes obter a verdadeira liberdade”, ou seja, só se pode ser livre na condição da entrega total à filosofia, correlato da dedicação à sabedoria

(2014, p. 20)¹⁶⁸. Neste e noutros aspetos os estoicos pressupõem o princípio ético contido na célebre afirmação de Sócrates: uma vida que não fosse examinada não mereceria ser vivida (Platon, 2005, p. 121; ApS, 38a)¹⁶⁹.

A filosofia preserva e desenvolve no sujeito qualidades éticas como a coragem em relação ao futuro e o discernimento em relação ao passado. Segundo Giovanni Reale, as escolas filosóficas helenísticas (e romanas, por derivação) concordam com a ideia de que a filosofia tem como finalidade “tornar o homem feliz” (2004, p. 17) e que este tipo de atividade é uma terapia de ordem espiritual (ou da *alma*), portanto, uma *tecnologia do si* (expressão de MF) composta por diversas *técnicas do si*, ou *exercícios espirituais* (como prefere dizer Pierre Hadot), que geram e desenvolvem a *ataraxia* (ausência de perturbação do espírito) e *paz de espírito*; entre os estoicos, através da apatia (erradicação das paixões da alma), entre os epicuristas através da depuração dos prazeres¹⁷⁰. A felicidade é precisamente a completude destas duas qualidades éticas. Segundo Marta Nussbaum, no período helenístico e romano, “predomina um consenso difuso e radicado sobre a certeza de que a filosofia é necessária para responder à urgência do sofrimento humano, e que a finalidade da filosofia é a *eudaimonía*, ou seja, o desabrochar da condição humana” (citado por Reale, 2004, pp. 17-18). De facto, esclarece esta especialista, a filosofia não deixou de ser considerada como arte do pensamento, marcada pelo rigor lógico e argumentativo, mormente nas definições, mas a sua vertente formal foi colocada ao serviço da grande finalidade ética que é a compreensão e a modificação do agir humano; efetivamente, muito embora as três grandes escolas do período helenístico e romano, Epicurismo, Ceticismo e Estoicismo, se diferenciem pelo modo como relacionam a ética com as outras áreas da atividade filosófica, convergem acerca da própria conceção da filosofia como arte de viver e, por conseguinte, dedicar-se ao seu estudo resgata cada indivíduo da futilidade, das ilusões, das perturbações, da ausência de sentido, em suma, salva-o da infelicidade. Como veremos mais à frente (cap. 5), na Antiguidade a filosofia exercia a função de *conversão* e de *salvação*, mais tarde apropriada pelo cristianismo, que se constituiu (também) como *filosofia cristã*.

A seu modo, igualmente a filosofia cínica, fundada por Antístenes (c. 445 - c.365 d.C.)¹⁷¹, dá conta da valorização do cuidado de si, como condição de sentido para o

estudo dos fenômenos naturais. Na esteira de Antístenes e sob influência da filosofia socrática¹⁷², os cínicos seguiram um conjunto coerente de princípios éticos: - a valorização da independência de caráter (perseverança de ideias próprias) e da autossuficiência (autarcia), virtudes que Antístenes aprendeu com Sócrates e que transformou em ideal de vida, concretizado mormente no despreendimento em relação aos bens materiais e aos prazeres sensíveis; - algum despreço pelos saberes e pelas artes, sob o pressuposto de que basta a *virtude* (independência e autossuficiência) para a realização da felicidade¹⁷³; - desprezo pelos convencionalismos e pelas opiniões populares; - a virtude é sabedoria e pode ser ensinada e aprendida sem recorrermos a profundas reflexões, pois não é senão o reconhecimento da verdadeira independência do sujeito em relação aos acontecimentos naturais e humanos e a capacidade de solevar-se quer sobre as riquezas, as paixões e a fama, quer sobre a pobreza, o sofrimento e o desprezo (nem os primeiros são bens em si mesmos, nem os segundos males em si mesmos). Em suma, o sábio cínico é aquele que vai aperfeiçoando o ideal de independência e autossuficiência, tornando-se cada vez mais invulnerável perante aquilo que se costuma chamar *males da vida* e face aos convencionalismos, incluindo o Estado histórico e tradicional fundado nas leis. Para lá da dimensão ética, acresce dizer que Antístenes renegou a religião politeísta grega, contrapondo com a crença num único deus¹⁷⁴.

Muito mais tarde, já num ambiente dominado pelo estoicismo romano, surge uma referência ao cinismo que reitera a importância do cuidado de si. É Séneca que menciona um cínico seu amigo, Demétrio de Corinto, dizendo que este aconselhava que cada um se voltasse para si próprio, concentrando-se nas regras de conduta pessoal, através das quais o sujeito define para si mesmo o seu modo de ser e exerce domínio sobre o seu agir (*De beneficiis*, VII, I, 3-7)¹⁷⁵. As referências que Foucault faz a Demétrio não são de modo nenhum fortuitas, pois não se trata de um entre tantos seguidores da doutrina filosófica de Antístenes. A interpretação de Demétrio sobre o cinismo é já muito amadurecida e sobretudo próxima do estoicismo romano, particularmente de Séneca, porventura o mais destacado representante desta filosofia na Antiguidade¹⁷⁶; talvez por isso não seja de estranhar a amizade entre os dois filósofos, bem explícita nas citações frequentes que Séneca faz do pensamento do amigo, sempre de modo elogioso¹⁷⁷. É o caso da caracterização do *bom atleta*, que

Sêneca toma de empréstimo de Demétrio (*De beneficiis*, livro VII), reproduzindo uma das mais recorrentes imagens culturais da Antiguidade, desde Sócrates, através da qual se manifesta um modo peculiar de exercitar o cuidado de si. Esta imagem foi comumente associada à sabedoria prática que opera no horizonte das possibilidades e das escolhas: o bom atleta é, por conseguinte, aquele que usa desta sabedoria para construir um conhecimento específico, cuja eficácia depende de dois critérios, designadamente o aprofundamento/aperfeiçoamento e a interiorização de um conjunto reduzido de gestos ou movimentos do corpo; não se espera senão que conheça muito bem poucos gestos/movimentos e que estes estejam sempre disponíveis mentalmente para serem aplicados sempre que forem necessários¹⁷⁸. A figura do bom atleta é, de resto, muito útil para ilustrar o critério da utilidade dos saberes, pois permite fazer a necessária destrição entre conhecimentos úteis e conhecimentos inúteis, ou então entre o que merece ser conhecido e o que não o merece. Através de uma longa citação do mesmo texto de Sêneca, no qual este alude a Demétrio¹⁷⁹, em que são dados exemplos relativos a estes dois tipos de conhecimento, Foucault guia-nos para uma conclusão surpreendente: o critério decisivo para preferir o conhecimento das chamadas *coisas úteis* (dignas de conhecimento), preterindo as *coisas inúteis* (relativas às causas dos fenómenos ou acontecimentos), apesar de estas últimas estarem relacionadas com a existência humana¹⁸⁰, é a utilidade que as primeiras coisas manifestam para o próprio sujeito, pois este tipo de conhecimento (Foucault designa-o de *relacional*) contém o dinamismo ético por excelência: “o modo de ser do sujeito resulta por isso mesmo transformado, pois é devido a este [tipo de conhecimento] que poderá tornar-se melhor, diz Demétrio” (Foucault, 2001a, p. 226) e alcançar a calma inalterável (serenidade) própria do sábio, perante as perturbações em seu redor (a calma que se sente no meio da tempestade), respeitando-se mais do que tudo o resto. Somente assim o sábio alcançará a felicidade (*beatitudine*). É interessante notar que, segundo Demétrio, esta possibilidade ética está ao alcance naturalmente do próprio homem: “Tudo o que pode fazer-nos melhores ou felizes (*meliores beatosque*), ela [a natureza] colocou-o sob os nossos olhos, ao nosso alcance” (Sêneca, *De beneficiis*, VII, 1)¹⁸¹.

Portanto, o projeto ético traçado por Demétrio, orientado teleologicamente para a serenidade e a felicidade, com nítida ascendência aristotélica e afinidade com a

filosofia estoica, está em linha com a conceção de sabedoria que perpassa a cultura do cuidado de si, na medida em que valoriza de modo positivo os conhecimentos que poderão transformar-se em prescrições e que poderão modificar o modo de ser do sujeito. Necessariamente, todo o ato de conhecer só faz sentido enquanto *relacional*, pois o seu valor é sempre medido através da qualidade das relações que o sujeito estabelece com tudo aquilo que o circunda, ou melhor, depende da capacidade de o sujeito se colocar como centro de todas as relações que vai tecendo ao longo da vida.

Mas, bem entendida, esta preocupação pelo *êthos* do sujeito ainda não configura uma efetiva “teoria da alma” nem sequer fornece uma indicação do que deve ser a natureza humana, como diz Foucault (2001a, pp. 225-227; DE II, 354, p. 1525). De facto, o cinismo de Demétrio não desloca o centro de gravidade do discurso do exterior (da natureza) para o interior do sujeito (a consciência); aliás, os conteúdos expostos nesta filosofia são invariavelmente os mesmos: os deuses, os fenómenos naturais e as relações sociais. Ao contrário do que fará mais tarde o monaquismo cristão dos séculos IV e V e um pouco além do que fez o estoicismo romano, Demétrio não propõe uma efetiva hermenêutica do sujeito, nem sequer se concentra no indivíduo em si e por si, para usar a expressão a que Foucault recorre para caraterizar a época de ouro da cultura do cuidado de si¹⁸². Neste filósofo cínico não se encontra o apelo à introspeção do sujeito, à *conversão a si* e ao exame de consciência recomendados pela filosofia estoica, e muito menos a decifração de si (o exercício da verdade) do penitente, como veio a exigir a espiritualidade monástica cristã¹⁸³. No entanto, esta limitação não obscurece o valor do cinismo para a cultura do cuidado de si. O conhecimento sobre as coisas que se revelam úteis (*saber relacional*, como o designa Foucault) tem por finalidade a fixação de princípios prescritivos para o agir de cada indivíduo em comunidade: por um lado, estes indicam enunciados de verdade, por outro lado, são preceitos de comportamento. Por exemplo, Demétrio insiste que não se deve temer demasiado os outros homens e nada temer dos deuses; protesta contra a valorização dos ornamentos e das frivolidades do quotidiano e valoriza a morte como libertação dos males, portanto retirando-lhe a carga negativa que é atribuída comumente – “a morte não produz nenhum mal, aliás põe fim a muitos males” (citado por Foucault, 2001a, p. 226).

Enfim, o cinismo de Demétrio apenas propõe uma “ética do saber e da verdade” (expressão de MF), como de resto o fazem outras escolas filosóficas, sobretudo as socráticas (platônica e neoplatônicas), a epicurista e a estoica. Efetivamente, este filósofo cínico insiste na distinção qualitativa entre as duas modalidades de saber, a partir dos critérios da inutilidade e da utilidade dos conteúdos do conhecimento. Aliás, interessa-lhe, acima de tudo, avaliar o que conhecemos do ponto de vista do critério global que é o caráter *etopoiético* dos conhecimentos humanos, isto é, a força de modificação do que conhecemos sobre quem somos, sobre o nosso *êthos*, o modo de ser específico de cada sujeito¹⁸⁴.

Pode parecer paradoxal, como veremos, que Foucault tenha atribuído reduzida importância ao ceticismo, no âmbito das investigações sobre o cuidado na Antiguidade, em comparação com a valorização das filosofias estoica e epicurista. Como esclarece Frédéric Gros, de modo muito claro e conciso, recordando a crítica feita por Carlos Lévy¹⁸⁵, Michel Foucault valoriza pouco a escola cética, particularmente Sexto Empírico (c. 320-230 a.C.), porque esta filosofia contém algumas divergências de fundo em relação às características centrais da cultura do cuidado de si, especialmente no seu período áureo¹⁸⁶. É reconhecido que aos cétricos não faltam exercícios de subjetivação, como os discursos (*logoi*) e as reflexões sobre eles, mas colocam-se diametralmente em oposição ao fio condutor da cultura do cuidado de si, na medida em que “eles se dedicaram inteiramente a um projeto, precisamente o da des-subjetivação, isto é, da diluição do sujeito” (Gros, *Situation du cours*, nota 1, in Foucault, 2001a, p. 503).

A escola cética retira o seu significado central de *dúvida, hesitação*, um sentido derivado do termo σκέψις (*sképsis*), inicialmente significando *observação, olhar, reflexão* (Delruelle, 2009, pp. 97-98). Segundo alguns comentadores, o ceticismo fundado por Pirro de Élis (360-275 a.C.) surgiu por influência do atomismo de Demócrito (teoria das qualidades sensíveis), dos Sofistas (relativismo axiológico e ontológico) e da epistemologia cirenaica (Copleston, 1986, p. 409). De algum modo por reação ao estoicismo primitivo (a sua primeira fase), o ceticismo assume-se como a cultura da dúvida, do relativismo epistemológico, ético e moral. A sua atitude crítica não é radical como a dúvida de Descartes (antes de alcançar a certeza do *cogito*), dirige-se apenas contra o que é associado a supostas formas de realidade

transcendente, metafísica, isto é, para lá dos fenómenos sensoriais, o mundo das aparências, o único com o qual o sujeito pode contar. Por conseguinte, o sábio cético decide suspender todo e qualquer discurso sobre o ser; aceitando apenas a realidade sensorial, assume a sua circunscrição cognitiva à aparência; portanto, adota a necessidade da suspensão de todo e qualquer juízo valorativo e ontológico, ou seja, impõe a si mesmo uma ἐποχή (*epochē*), a suspensão do ato de julgar, estado irreduzível de dúvida. Do ponto de vista ético, o cético guia o comportamento pelos princípios da indiferença (ἀδιαφορία – *adiaphoría*) e da serenidade/tranquilidade (ἀταραξία – *ataraxía*) face à natureza e à experiência social em geral, recusando valores e normas absolutos e universais, dedicando-se apenas aos prazeres simples e naturais da existência. Enfim, como afirma Edouard Delruelle, “O modo de subjetivação por ele proposto [isto é, por Pirro] é, por isso, a busca de um estado de igualdade perfeita connosco mesmos, de independência absoluta em relação aos acontecimentos. É exercido por meio de um afastamento que por vezes se traduz numa solidão completa, enfrentando todo o tipo de situações que o «vulgo» considera arriscadas ou perigosas” (2009, p. 99).

Posto tudo isto, julgamos existirem bons argumentos para a crítica de Carlos Lévy à desvalorização do ceticismo por Michel Foucault. Numa perspetiva pouco ortodoxa, até paradoxal, a filosofia cética valorizou positivamente a tematização do cuidado de si na Antiguidade: - o seu objetivo máximo é a *salvação* do sujeito (correlato do cuidado de si), através de estratégias de cariz epistemológico e ético (*adiaphoría, ataraxía, epochē*); - a redução da intervenção e do comprometimento do sujeito ao mínimo aceitável, em relação aos acontecimentos naturais e sobretudo aos sociais, confinando-se aos prazeres simples do quotidiano, não traduz a *des-subjetivação* ou *diluição* do sujeito, apenas visa evitar o seu sofrimento (desilusão, engano, erro); - o sábio cético partilha com o sábio estoico, entre várias coisas, o *retorno* do sujeito a si mesmo, o reconhecimento e a identificação do sujeito consigo mesmo, almejando a autonomia.

Entre várias escolas filosóficas e movimentos culturais, a filosofia estoica é aquela que assinala seguramente de modo mais intenso, aprofundado e duradouro, a tematização do cuidado de si. Sobre isto não faltam indicações, desde a origem desta

filosofia com Zenão de Cício até ao período imperial romano; interessa-nos apenas fornecer alguns exemplos, os suficientes que justificam a sua importância para a formação da *cultura do cuidado de si*¹⁸⁷. Começamos por recordar algumas palavras de Séneca, um dos mais ilustres estoicos de todos os tempos, mormente do período áureo desta cultura. De entre muitas indicações explícitas sobre o cuidado em todas as *Cartas a Lucílio* (CL) destacamos algumas: “Cultiva, portanto, em primeiro lugar a saúde da alma, e só em segundo lugar a do corpo” (2014, p. 50; CL, 15, 2)¹⁸⁸. E em que consiste, afinal, a “saúde da alma”? Em linha com a tradição socrática, Séneca privilegia a dedicação à reflexão, de modo especial à filosofia: “De facto é na filosofia que reside a saúde verdadeira. Sem ela, a alma estará doente” e a vida tornar-se-á inaceitável sem a “iniciação filosófica” (2014, pp. 50, 54; CL, 15, 1; 16, 1); mas, também sobre o corpo se deve exercer cuidado (posição contrária à platónica), por isso mesmo, adverte Séneca, há que manter a elegância e a boa condição física, porque ao limitar-se o volume do corpo está-se a criar mais *espaço* para a alma (CL, 15, 3); de resto, o cuidado com a alma terá de ser compatibilizado moderadamente com outros cuidados: com o exercício físico, com a postura, com o descanso, com a voz, com as emoções, etc. (CL, 15, 6-8).

Também mais tarde, Marco Aurélio (121-180 d.C.) recomenda em *Pensamentos para mim próprio* (Pmp) que nos guíemos pela filosofia durante a vida, para resistirmos às adversidades da fluidez e inconstância dos acontecimentos (1978, p. 27; II, 17); aliás, a filosofia consiste no cuidado que o sujeito tem para com o “Deus interior”, o *Logos Universal*; O que Marco Aurélio diz a seguir expressa nitidamente a dimensão ética do cuidado: a resistência deste *si* ao ultraje, à mentira e dissimulação, aos prazeres e ao sofrimento, além disso, a autonomia, a serena conformação perante as inevitabilidades (incluindo a morte). Estas e outras referências à filosofia convergem com a mesma conceção que encontramos em textos de Séneca, Epicteto (50-125 d.C.) e de outros estoicos: o cuidado de cada um consigo é exercido no mais alto grau através do exercício do filosofar¹⁸⁹. No *Manual* (Ἐγχειρίδιον – *Encheiridion*) de Epicteto, estoico contemporâneo de Marco Aurélio, surge uma recomendação para aquele que se considera filósofo: para alcançar a ausência de sofrimento (ἀπάθεια – *apatheia*), a liberdade (ἐλευθερία – *eleutheria*) e a tranquilidade (ἀταραξία – *ataraxia*), é necessário modificar as condutas e as regras seguidas pelo homem comum, por exemplo acerca

da alimentação, do humor, da abnegação (vigílias, fadigas, afastamento da família) e até o desprezo dos servos e a desconsideração política¹⁹⁰.

Filão de Alexandria (15 a.C. – c. 50 d.C.)¹⁹¹, na obra que mereceu especial atenção de Foucault, *De vita contemplativa*, menciona um grupo enigmático e pouco conhecido das proximidades da cidade de Alexandria, os Terapeutas, a quem aquele teólogo e filósofo de formação hebraica e helenística atribui como um dos principais objetivos de vida a ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς (*epiméleia tēs psuchēs*), o cuidado da alma, através de práticas austeras de leitura, meditação e oração. A atividade *terapêutica* (*therapeutikē*) deste grupo é comparada com a atividade *iátrica* (*iatrichē*) dos médicos, pois os terapeutas dedicam-se ao cuidado da alma como os médicos se dedicam ao cuidado do corpo¹⁹². Trata-se de uma distinção recorrente em diversos escritores gregos, como diz Foucault, aquela que, por um lado, atribui à atividade terapêutica o cuidado predominantemente espiritual e, por outro lado, associa a atividade *iátrica* à prática médica da prevenção e da cura dos *males* do corpo. Além desta característica, Filão de Alexandria indica outra muito importante, aliás a sua justificação: os Terapeutas são descritos como praticantes do culto do Ser¹⁹³.

Numa aceção bem distinta, no cristianismo dos primeiros séculos, o cuidado de si adquire uma dimensão radicalmente paradoxal, na medida em que o discurso sobre este é eclipsado pelo discurso sobre a renúncia a si. Esta modificação encontra-se documentada em vários autores, entre os séculos II e V, período em que se desenvolveu a espiritualidade ascético-monástica cristã, à qual Michel Foucault dedicou muitas das suas investigações, particularmente sobre textos de Tertuliano, Basílio de Cesareia, Eusébio de Cesareia, João Crisóstomo, João Cassiano, Gregório de Nissa, entre outros. Por exemplo, este último, no tratado *Sobre a Virgindade*, exorta à renúncia ao *mundo* e à *carne*, assim como ao matrimónio, como estratégias que permitem aceder à *virgindade no coração e no corpo* e daí à imortalidade; com inspiração no evangelho de Lucas (Lc 15, 8-10), esta peculiar *ocupação de si* é da ordem da diligência e da perscrutação interior (na alma), categorias nucleares daquela espiritualidade protocristã, no seio da qual emerge uma efetiva hermenêutica do sujeito, através de práticas da decifração e da modificação da subjetividade, a coberto da relação autoconhecimento – conversão – salvação: a obrigação de o sujeito se

conhecer para se converter e ser salvo por Deus¹⁹⁴. Em suma, como diz Michel Foucault, “A filosofia antiga e o ascetismo cristão colocam-se, como vemos, sob o mesmo signo: o cuidado de si. (...) Entre estes dois extremos – Sócrates e Gregório de Nissa –, ter cuidado de si constitui não apenas um princípio, mas também uma prática constante” (DE II, nº 363, p. 1606).

Finalizamos a sinalização histórica da tematização do cuidado de si na Antiguidade, com uma breve referência à estranheza colocada por Michel Foucault acerca da reduzida importância conferida pela filosofia ao cuidado de si, em contraste com o conhecimento de si. Qual a explicação de Foucault sobre aquilo que ele considera ter sido a *perversão* do cuidado de si, operada pela tradição filosófica no Ocidente, no sentido de o ter subjugado ao princípio do conhecimento de si sob o signo do preceito délfico (*gnōthi seautón*)? O filósofo francês destaca duas causas históricas distintas para a inversão hierárquica entre os dois preceitos (DE II, nº 363, pp. 1607-1608). A primeira situa-se ainda na Antiguidade, com os valores morais da sociedade ocidental a modificarem-se estruturalmente com o aparecimento do cristianismo, uma vez que esta nova religião subvalorizou o cuidado de si e o conhecimento de si em favor da renúncia a si (καταφρόνησις ἑαυτοῦ – *kataphrōnēsis heautoú*) – uma das condições de acesso à salvação fora do mundo terreno, à salvação eterna (σωτηρία αἰώνιος – *sōtēria aiōnios*). A moral cristã colocou sob suspeição o apelo ao cuidado supremo que cada um deve ter consigo mesmo, um dos pilares da *cultura do si* helenística e romana. A segunda causa, já na Modernidade, consiste no valor central do conhecimento de si para a construção teórica desde a filosofia de Descartes a Husserl: as teorias do conhecimento modernas axiomatizam a demonstração da existência do *cogito* – a *res cogitans* cartesiana transforma-se no pilar das teorias gnosiológicas e epistemológicas. Por exemplo, ao insistir na analítica transcendental, Kant elabora a *Crítica da Razão Pura* a partir da necessidade de realizar uma *revolução copernicana*, isto é, de deslocar o olhar crítico da razão para as condições subjetivas de possibilidade do conhecimento, portanto, sobre o sujeito ele mesmo como cognoscente, deixando completamente de lado o cuidado do sujeito como um todo, tanto mais que não o trata também na sua corporeidade, apenas como sujeito *puro* de conhecimento que analisa as condições transcendentais dos atos cognitivos; e as obras de ética (*Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e *Crítica*

da Razão Prática) também se limitam a analisar as condições formais que o sujeito deverá cumprir para ser sujeito *puro* da moralidade.

Enfim, conclui Foucault, se para as culturas grega e romana o cuidado de si tinha a primazia sobre o conhecimento de si, para a Modernidade o que vale antes de mais e primariamente é o conhecimento do sujeito sobre si mesmo, do ponto de vista epistémico, como sujeito de verdade (DE II, nº 363, p. 1608), quer enquanto sujeito de conhecimento quer enquanto sujeito de ação.

2.2 PERSPETIVA HERMENÊUTICA DO SI/SI MESMO

Depois de termos assinalado a valorização positiva da tematização cultural do cuidado de si em diversos momentos da Antiguidade, e antes de analisarmos com algum detalhe certas configurações teóricas do cuidado de si, da ocupação de si e da renúncia a si, no contexto do tema mais específico que é o da conversão, em três modelos históricos fundamentais (platónico, helenístico-romano e cristão), consideramos necessário refletir sobre aquela pequena partícula, o *si* ou a expressão *si mesmo* como reforço semântico, elementos constitutivos de expressões linguísticas através das quais o cuidado é verbalizado e que continuarão a ser recorrentes ao longo desta tese, especialmente: ocupação de si/si mesmo, atenção a si/si mesmo, conversão a si/si mesmo, renúncia a si/si mesmo.

Diversas são as posições conceptuais acerca dos termos *si* e *si mesmo* no âmbito de diferentes saberes, algumas das quais relacionadas com a noção de cuidado de si, como já assinalámos no início da introdução, no âmbito da filosofia, da psicologia, da espiritualidade e da religião¹⁹⁵. A posição conceptual que aqui adotamos é a da contextualização daqueles termos numa perspetiva específica do pensamento histórico-filosófico de Michel Foucault, concretamente a sua *hermenêutica do sujeito* aplicada à Antiguidade, na qual emergem noções centrais tais como: *sujeito*, *subjetivação*, *si*, *si mesmo*, *tecnologias do si* e *técnicas do si*, *arte de viver* ou *estética da existência*, *êthos*, *cuidado*, *cuidado de si*, *cuidado com outrem* e *cuidado de outrem*,

*retorno a si, conversão (epistrophē e metanoia)*¹⁹⁶. Todas estas noções estarão sempre a ser relacionadas, de modo explícito ou implícito, com o *si* ou *si mesmo*, ao longo deste e dos próximos capítulos desta tese. No presente subcapítulo limitar-nos-emos a justificar a relevância do questionamento sobre o *si* ou *si mesmo* no âmbito do tema do cuidado, e apontaremos para outras secções da tese em que se mostra o que estes termos significam efetivamente, designadamente no *Primeiro Alcibíades* de Platão, na *cultura do si* dos dois primeiros séculos da nossa era, e na espiritualidade cristã em que se forma a hermenêutica do sujeito. No subcapítulo imediatamente seguinte (2.3), a respeito do *Primeiro Alcibíades* de Platão, descobriremos que este *si* ou *si mesmo* é afinal a alma, não a *alma-substância* mas a *alma-sujeito*, segundo a interpretação de Foucault; nos demais subcapítulos do capítulo 2, sempre no horizonte da Antiguidade, este *si* estará presente na caracterização da *cultura do si*, na relação entre *cuidado de si* e *cuidado com o outro* e na descrição de algumas das *técnicas do si*, significando invariavelmente o indivíduo enquanto sujeito de si mesmo, virado para si, convertido a si, colocando-se a salvo das pressões externas que podem diluí-lo na multidão, por isso Séneca aconselha Lucílio a afastar-se dela (2014, pp. 14, 15; 7, 1-2); com o capítulo 5 o *si* assoma de novo, mas no contexto da conversão, modalidade específica da experiência do cuidado, particularmente através da ἐπιστροφή platónica, da ἐπιστροφή helenística e romana e da μετάνοια no cristianismo, três modelos distintos de *conversão* e conseqüentemente três modalidades distintas de conceber o sujeito, contrastando com o modelo cristão sob o signo da renúncia do sujeito a si mesmo.

O interesse histórico-filosófico de Michel Foucault pelo *si* ou *si mesmo* encontra-se desde o primeiro momento das suas investigações, como já mostrámos na sucinta descrição das suas obras; começou por ser no âmbito das *tecnologias do poder*, depois no das *tecnologias do saber* – nos dois casos no domínio da Modernidade; e fixou-se no contexto das *tecnologias do si*, no final da década de setenta, com as investigações e os textos orais e escritos sobre a Antiguidade. O primeiro volume da sua *História da sexualidade (Vontade de saber, 1976)* e os outros dois (*L'usage des plaisirs* e *Le souci de soi*, ambos de 1984) evidenciam este novo posicionamento sobre o *si* ou *si mesmo* enquanto modalidade do sujeito, neste caso o sujeito sexual. É sobretudo no terceiro volume que este filósofo mais insiste em mostrar que, num certo período da Antiguidade, a proliferação dos discursos principalmente de médicos e

filósofos sobre o sexo contribuiu para a objetivação do si, isto é, para o apelo persistente ao cuidado do indivíduo quer ao nível da preservação da saúde sexual, quer ao nível da moralização da conduta também sexual em favor da fidelidade conjugal. Num percurso temático relativamente autónomo, que é o dos cursos lecionados no Collège de France, Foucault reposiciona-se sobre o *si* numa perspetiva predominantemente genealógica (e não já simplesmente arqueológica), perscrutando a diversidade de técnicas do si, plasmadas nas culturas helenística, romana e cristã, através das quais se foi desenvolvendo uma conceção plena do sujeito.

* * *

O nosso questionamento sobre o *si* ou *si mesmo* tem em vista determinar o alvo do cuidado (o seu *objeto*): em relação a quê ou a quem incide tal cuidado? Dito de outro modo, que forma de realidade há de ser afetada, aliás modificada positivamente, na medida em que o cuidado designa *a priori* certa atividade positiva? Analogamente no modo inverso, quando se trata da *renúncia a si*, perguntar-se-á sobre o sentido deste movimento supostamente negativo: a que é que se renuncia? A uma parte do si ou a todo o si? Parece à partida inquestionável que o cuidado ou o seu inverso faça sentido sempre a partir de e na envolvência de dada situação existencial, mas quais as implicações que daí derivam para cada indivíduo e para outros indivíduos, a todos aqueles a que convém a atribuição do *si*? Além disso, é necessário questionar se o *si* do cuidado individual é da mesma natureza do *si* do cuidado que dado indivíduo tem com outros indivíduos, ou seja, se o cuidado que cada um tem consigo difere ou não do cuidado que cada um tem com outrem? Ocorre ainda perguntar sobre que espécie de *si* será aquele que é visado quando alguém cuida do cuidado de outrem: neste caso já não se trata de uma atividade do indivíduo em relação a si, mas de algo muito específico sobre como contribuir para que seja possível e siga uma certa orientação o cuidado do outro. Ainda neste contexto, perguntar-se-á que modificações ocorrem no *si* de quem cuida do *si* de outrem (estas são questões aplicáveis à figura de Sócrates no *Primeiro Alcibíades* de Platão, como veremos).

Nesta série de questões (e talvez de outras) parece ser transversal a equívocidade formal do si, do ponto de vista da gramática: o *si* como pronome pessoal usado para representar três diferentes entidades gramaticais – primeira e terceira

pessoa do singular, ou terceira pessoa do plural. Mas, em qualquer dos casos, o *si* é sempre uma modalidade de subjetivação para indicar que certa ação se reporta a dado indivíduo ou sujeito, ou a dados indivíduos ou sujeitos. Estas questões servem para esboçar o problema da compreensão conceptual do *si*, que integra diversas expressões como as que indicámos, mormente: *cuidado de si*, *atenção a si*, *ocupação de si*, *renúncia a si*. É certo que o pronome incluído nestas e noutras expressões semelhantes é indicador da direção do substantivo, mas sabemos que o *si* é também indicador de subjetivação, aponta para certo(s) sujeito(s) ou indivíduo(s). Por conseguinte, sinaliza a necessidade de uma teoria do sujeito, uma vez que é nesta qualificação que o indivíduo se reconhece, mais propriamente como sujeito de si mesmo; além disso, o *si* remete para a ideia de identidade, porque fica pressuposto que o *cuidado de si* ou a *renúncia a si* sejam *de alguém*, de um indivíduo humano dotado de características materiais e não materiais, através das quais se reconhece e é reconhecido como ente – o existente que se reconhece e é reconhecido paradoxalmente na sua unicidade e singularidade¹⁹⁷.

Embora admitamos a necessidade de colocar o problema da determinação da identidade do sujeito, não ambicionamos expor nenhuma teoria do sujeito e da subjetividade, porque a nossa reflexão está circunscrita à relação entre cuidado de si e metanoia na Antiguidade, com base no pensamento de Michel Foucault e, tal como ele afirma, nas culturas grega, helenística e romana da Antiguidade ainda não se tinha consubstanciado o sujeito enquanto tal (*sujeito de si mesmo*), dada a ausência de uma hermenêutica do si, que só surgiu com os movimentos monásticos dos séculos IV e V¹⁹⁸. É certo que a nossa tese inclui a análise geral da conversão cristã (*metanoia*), mas não se concentra nos autores cristãos daquele período, apesar de algumas referências que sobre eles serão feitas e, por inerência, também sobre a nova modalidade de sujeito que nesse contexto se formou.

Numa abordagem *linguística* (permita-se-nos o termo), de imediato se cai na conta que o *si* é utilizado numa rede semântica que inclui também os vocábulos *si mesmo*, *si próprio*, *para si*, *consigo* (forma pronominal), *de si*, *em si*, *por si*, etc. O valor-base é a indicação de um movimento de subjetivação, pois está em causa apontar para um sujeito, destacá-lo, isolá-lo face a outros sujeitos e ou seres, enfatizá-lo através de

indicações como *si mesmo* ou *si próprio*. Além do *si*, também o *se* e o *consigo* são pronomes reflexivos e recíprocos da terceira pessoa do singular, usados para designar o mesmo sujeito gramatical, tal como ocorre quando se diz *sentou-se*, *despediu-se*, *conformou-se*, *lançou-se*, etc. Em caso algum estas formas pronominais visam substituir-se (pelo menos explicitamente) à pessoa gramatical, são auxiliares dos sentidos veiculados pelos verbos usados em cada situação; portanto, falar-se da substantivação destes pronomes, a ser feito, só fará sentido numa perspetiva meramente formal, não essencial, pois não são referenciais linguísticos.

Poderá esta abordagem *linguística* ser pertinente para esclarecer as diversas conceções do *si* na Antiguidade? Ter-lhe-ão também atribuído os antigos o estatuto de esquema de subjetivação? Pois bem, o que vem a ser este *si* ou *si mesmo* de que dão conta os textos da Antiguidade analisados por Michel Foucault, desde os de Platão até aos dos autores cristãos dos movimentos ascéticos e monásticos? Dito de outro modo, qual o valor deste *si* ou *si mesmo* para a formação da hermenêutica do sujeito na Antiguidade? Duas questões concretas podem ser colocadas: estes termos representavam para os antigos uma noção, um esquema, um conceito, a própria subjetividade, a alma? Expressavam eles uma realidade efetivamente objetivada, uma substância ou, muito aquém disso, apenas uma configuração cultural da subjetivação do sujeito, quer dizer uma figura cultural da valorização do indivíduo que está *simplesmente* à procura de si próprio, no processo de formação de *sujeito de si mesmo*, ainda num momento embrionário da hermenêutica do sujeito?

Na terminologia foucaultiana os vocábulos *si* e *si mesmo*, no contexto do estudo da Antiguidade, são utilizados em dois grupos semânticos interdependentes: o primeiro inclui termos como *cuidado de si*, *exame de si*, *conhecimento de si*; o segundo integra termos como *constituição do si*, *nascimento do si*, *técnicas do si*, etc. (Marchignoli, in Foucault, 2010a, p. VIII)¹⁹⁹. Nos dois campos semânticos *si* e *si mesmo* não designam propriamente um conceito ou uma noção, mas antes esquemas e exercícios ou práticas que visam configurar a subjetividade; como tal, traduzem uma configuração heurística da subjetividade, sem valor de substantivação ou objetivação – não são uma essência, uma coisa, uma entidade autónoma (cfr. Marchinogli, in Foucault, 2010a, p. VIII)²⁰⁰. De resto, esta posição não incide apenas sobre o *si/si*

mesmo enquanto modalidade nuclear do sujeito, mas também sobre o próprio sujeito: Foucault rejeita frontalmente a concepção abstrata e universal de sujeito, preferindo considerá-lo sempre de modo relacional e mediatizado pelas modalidades culturais e históricas às quais se submete ou é submetido: regras, normas e leis, estilos, convenções, códigos de conduta, hábitos, linguagens, saberes, etc. É neste sentido que afirma de modo categórico: “penso efetivamente que não existe um sujeito soberano, fundador, uma forma universal de sujeito que poderia encontrar-se em todo o lado. Sou muito cético e muito hostil em relação a esta concepção de sujeito” (DE II, nº 357, *Une esthétique de l’existence*, p. 1552). A recusa em admitir a existência de um sujeito *puro* de conhecimento, um *eu* transcendental, é manifestamente coerente com o seu projeto simultaneamente arqueológico e genealógico, que indaga sobre as práticas culturais em que os indivíduos se constituem como sujeitos, no seio de diferentes jogos de verdade: sujeito-louco, sujeito-delinquente, sujeito-doente, sujeito-epistémico, sujeito-sexual, sujeito-ético, etc.

É um dado relevante que na cultura grega (arcaica e clássica), nas culturas helenística e romana, enquanto figura da subjetividade, o *si* ou *si mesmo* tenha sido configurado através de diversas técnicas, num movimento dinâmico entre a prática e a reflexão, que conjugava ações repetidas e a reflexão dos sujeitos sobre estas, geralmente sob a intervenção pedagógica dos filósofos. Mas, segundo Foucault, naquelas culturas nada ficou clarificado e decidido sobre a origem e a natureza do *si*, sem uma opção entre duas grandes hipóteses: “se o *si* é algo ao qual se retorna porque ele seria dado antecipadamente, ou se o *si* é um fim a ter em conta e ao qual, eventualmente, se terá acesso através da sabedoria” (2001a, p. 205). Parece-nos que se trata de um problema paradoxal: por um lado, o *si* é configurado através da ascese filosófica que recorre a técnicas como a escuta atenta do mestre, a leitura, as memorizações, a escrita (registo de pensamentos), o exame de *si* ao acordar e ao adormecer, etc. (veja-se à frente no tema 2.6), enfim, toda uma ascese de subjetivação que forma culturalmente o *si* em cada indivíduo; por outro lado, o *si* parece estar sempre pressuposto em todas estas e outras técnicas, como um objeto sobre o qual incide o olhar (metáfora do exame, da análise, da atenção), portanto, o *si* parece ser algo sobre o qual cada sujeito opera modificações éticas.

Antes da espiritualidade cristã ascética e monástica, é de todo incorreto considerar culturalmente o *si* como uma entidade isolada, autónoma, como uma substância enigmática a ser decifrada. E mesmo no ambiente cristão o *si* continuou a ser valorizado na relação com certas técnicas inspiradas na tradição filosófica, mas, apesar da hermenêutica do sujeito dos séculos IV e V, não chegou a formar-se uma efetiva teorização do si, apenas na Modernidade tal veio a ocorrer. Nem sequer poderíamos encontrar nas filosofias helenística e romana qualquer forma de essencialização do si e do sujeito, semelhante à *res cogitans* de Descartes ou ao *sujeito transcendental* de Kant. Para os gregos e romanos não fazia sentido problematizar a origem do si, entendiam-no simplesmente como uma evidência, sinónimo de interioridade ou subjetividade do indivíduo, uma instância individual incontornável e decisiva para pensar e desencadear condutas, mas ao mesmo tempo frágil, influenciável, capaz de gerar bons pensamentos e boas ações (virtudes teóricas e virtudes práticas) que por sua vez originam o carácter, ou maus pensamentos (erros, ilusões) e más ações (vícios), sinais da degradação ética e política do humano. Portanto, com maior intensidade antes do cristianismo e mesmo ainda durante os primeiros séculos (II-V), teremos de considerar sempre todas as análises sobre a ideia de *si* ou de *si mesmo* no contexto das formas culturais através das quais ele se estava formando; dito de outro modo, não encontramos antes da espiritualidade cristã, que se constitui como a *verdadeira filosofia* a partir pelo menos dos *apologistas* do século II, o *si* como representação conceptual da subjetividade²⁰¹. Ainda não se encontrava *objetivado*, como veio a ser feito mais tarde por Descartes: o *si* passou a ser a *res cogitans* (coisa pensante), o sujeito epistémico distinto do corpo.

Se com o *Primeiro Alcibíades* de Platão o *si* é o correlato da alma-sujeito, sem que esta associação dependa da aplicação sistemática de técnicas ou exercícios de subjetivação – deriva apenas do encaminhamento do diálogo entre Sócrates e Alcibíades (já a seguir, em 2.3, voltaremos a esta obra), à semelhança de todos os outros diálogos platónicos –, depois de Platão julgamos que a abordagem filosófica ao *si* passou a estar dependente das muitas técnicas de subjetivação (*técnicas do si*); aliás, desde tempos mais recuados na Antiguidade que o cuidado de si e, obviamente, também o *si*, foram expressos precisamente através de tecnologias do si, isto é, de conjuntos de técnicas, exercícios espirituais ou esquemas pragmáticos veiculados

principalmente em ambientes filosóficos em que foram utilizados, para valorizar e potencializar a subjetivação dos sujeitos²⁰². Somente a partir dos movimentos ascéticos e monásticos do cristianismo, entre os séculos III e V, o *si* passou a ser objeto de uma hermenêutica do sujeito, centrada nas práticas da penitência, concretamente através de técnicas de subjetivação pelas quais os indivíduos eram motivados a decifram a sua subjetividade, mas também a comunicarem a alguém (ao guia espiritual e confessor) os seus pensamentos mais íntimos; portanto, como veremos mais à frente (5.5 e 5.6), por meio deste *jogo de verdade*, revela-se o indivíduo como pecador e penitente mas também como redimido.

2.3 O PRIMEIRO ALCIBÍADES DE PLATÃO

Michel Foucault revalorizou um pequeno texto da Antiguidade e que ele e outros investigadores (filósofos, historiadores, etc.) atribuem a Platão, o *Primeiro Alcibíades*, ou simplesmente *Alcibíades* (sigla Alc-1)²⁰³, transformando-o em ícone da Filosofia e da própria Cultura Ocidental, identificando nele a primeira formulação teórica do *cuidado de si* e aquele em que Platão expõe a sua *teoria* completa sobre este tema (Foucault, 2001a, pp. 46, 65)²⁰⁴. Não somente nesta obra platônica (ex: 132c), também noutros diálogos se insiste na necessidade de cada sujeito se ocupar da alma, cuidar dela (ψυχῆς ἐπιμελητέον – *psychēs epimelētéon*): obviamente na *Apologia de Sócrates*, como já referimos, por exemplo a exortação de Sócrates a que cada homem (ateniense ou estrangeiro) se dedique à sua alma, se ocupe dela, para a melhorar (29e); no *Crátilo* o cuidado de se ocupar de si, do exercício da autovigilância da alma (440c); no *Fédon*, onde se mostra que a natureza imortal da alma requer um cuidado específico (107c); também noutros diálogos o tema volta a surgir: *Cármides* (164d), *Protágoras* (343b), *Fedro* (229e), *Filebo* (48c), *Leis* (II, 923a).

A atenção dedicada por Michel Foucault ao Alc-1 e a outros textos de Platão é consonante com o reconhecimento que muitos autores de diversas épocas têm manifestado acerca do contributo decisivo do fundador da Academia para a teorização

do cuidado, por exemplo Giovanni Reale, quando afirma que Platão foi “o filósofo que no mundo clássico conduziu ao mais alto nível o conceito de «cuidado da alma».” (2004, p. 16). Efetivamente, justifica Reale, uma das mais importantes mensagens da filosofia platônica, repercutida vezes sem conta em diferentes modalidades nas filosofias helenística e romana, consiste neste conselho: “recorda-te que, se queres libertar-te de muitos dos teus males, deves, em primeiro lugar, cuidar da tua alma, porque só assim poderás conquistar a verdadeira saúde” (2004, p. 16). Como veremos já de seguida, o cuidado da alma é correlato do cuidado de si no *Primeiro Alcibíades*. Não tendo de modo algum a ousadia de operar uma hermenêutica filosófica deste pequeno diálogo, não deixaremos de apresentar pontualmente algumas considerações analíticas, e sobretudo de colocar em relevo as teses centrais do texto, no âmbito da problemática nuclear que propomos expor (relação entre cuidado de si e metanoia).

Mas antes de dedicarmos a atenção ao conteúdo desta obra, é oportuno aludir à discussão acerca da sua autoria. Trata-se de mais um texto escrito por Platão, necessariamente com a sua especificidade, porventura fazendo parte do primeiro período filosófico (designado tradicionalmente por *socrático*); ou pelo contrário, terá sido redigido por algum dos seus discípulos imediatos ou até mesmo por algum escritor posterior? Contrastando com outros textos, o Alc-1 não apresenta ao leitor nenhum cenário introdutório, nem sequer a mínima indicação do local em que tem início o diálogo entre os dois interlocutores, divergindo por estas e outras características dos demais textos consensualmente atribuídos ao filósofo grego. Na ordenação bibliográfica de Platão feita por diversos comentadores e historiadores, por exemplo Copleston (1986, vol. I, pp. 151-152), não surge nem o *Primeiro Alcibíades* nem o *Segundo Alcibíades* entre os vários textos que lhe são atribuídos, porventura no período inicial tradicionalmente designado *socrático* ou noutros períodos do seu pensamento²⁰⁵. O motivo da exclusão é simples, como afirma Graziano Arrighetti, na introdução à edição italiana que utilizamos para as citações (Platone, 2006, p. 21): ao contrário do que julgavam os antigos, na Modernidade começou a ser recusada a autenticidade platônica destas obras. Diferentemente do que diz respeito à origem do *Segundo Alcibíades*, a discussão sobre a autoria do *Primeiro Alcibíades* está definitivamente encerrada para Michel Foucault, uma vez que manifesta concordância incondicional com os defensores da autenticidade (Croiset, 1959; Motte, 1961;

Friedländer, 1964): “Enfim, creio que atualmente não há um único especialista que ponha realmente em causa, de modo sério, a questão da sua autenticidade” (2001a, p. 71). Apesar disso, não deixa de reproduzir na segunda lição da HS (13/1 – 2ª; 2001a, pp. 71-72) alguns argumentos a favor e contra a tese da autenticidade da obra, remetendo o balanço da discussão para um artigo de Raymond Weil. No entanto, esta posição categórica contrasta estranhamente com o que afirmará cerca de um ano depois, na conferência *Les techniques de soi* (Vermont, 1982)²⁰⁶. Para lá da polémica sobre este assunto persiste o valor intrínseco do texto: o seu conteúdo evidencia uma conceção peculiar e compatível com a tradição socrática sobre a relação entre cuidado de si e conhecimento de si, e em geral sobre o valor cultural do cuidado, profundamente entranhado na cultura grega clássica e que foi sendo gradualmente intensificado ao longo de toda a Antiguidade, até aos primeiros séculos do Cristianismo e continua presente na Cultura Ocidental.

Ao incluir o Alc-1 entre os diálogos da juventude de Platão, também conhecidos como *socráticos* (2001a, p. 43)²⁰⁷, Foucault retoma a referência à obra para a associar ao “cuidado de si mesmo” e de seguida apresenta três características do contexto social e político comum a estes textos platónicos, aliás três problemas que lhes são transversais, informações indispensáveis, portanto, para uma primeira abordagem ao Alc-1: o problema do défice de competência dos jovens aristocratas para a governação, a crítica platónica à pedagogia ateniense e a dupla ignorância da arte de governar os outros e a si mesmo. Como solução para estes três problemas, Platão apresenta o apelo de Sócrates a que o seu interlocutor destacado comece a ocupar-se de si mesmo, ponha em marcha o cuidado de si (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ). De facto, os textos orbitam em torno do mesmo eixo social e político: a existência da elite dos jovens aristocratas que, por eles e pelas suas famílias, ambicionam acumular ao seu estatuto social o poder político na cidade, cada um rivalizando com os demais para ser considerado o melhor e triunfar na política ativa. O problema de fundo discutido nos diálogos socráticos e para o qual se busca a melhor solução consiste em saber se a autoridade reconhecida *a priori* pelo estatuto aristocrático e pela riqueza é suficiente para os jovens exercerem responsabilidades governativas (tudo isto é bem claro no Alc-1, como veremos de seguida). Outro aspeto comum é a problematização da pedagogia: por um lado, a crítica à educação tradicional de Atenas, considerada por Platão inferior à conceção

educativa de Esparta e à sabedoria da Pérsia; por outro lado, a crítica às relações homossexuais *amorosas* entre homens e rapazes, aliás, mais do que a concepção deste ἔργον é a sua prática que Platão considera incapaz de contribuir para a responsabilidade formativa dos jovens, na medida em que estes são desfrutados oportunisticamente pelos homens *maduros*, que se aproveitam apenas da sua beleza física e os abandonam quando esta esmorece ou simplesmente dela se sentem saturados, deixando-os perdidos num momento crítico do seu amadurecimento. Finalmente, o terceiro problema presente não apenas nos *diálogos de juventude*, mas extensível a todas as obras platônicas, é a necessidade de reconhecimento da ignorância: “A ignorância que é, por um lado, a ignorância das coisas que se deve conhecer e a ignorância de si mesmo, na medida em que nem sequer se sabe que as ignora” (Foucault, 2001a, p. 45). Por exemplo, Sócrates mostra a Alcibíades que ele desconhece em que consiste a finalidade última da arte da governação da cidade, a concórdia entre os cidadãos, aliás, fá-lo reconhecer que inicialmente nem sequer tinha consciência desta ignorância.

A solução apresentada por Platão nos seus primeiros diálogos, recordamos, é o desafio lançado por Sócrates a Alcibíades e a outros jovens aristocratas para que se ocupem de si mesmos, que cuidem de si, através do autoconhecimento, para serem capazes de se *governar*, antes de poderem vir a governar os outros. De novo no exemplo de Alc-1, perante o desespero de Alcibíades, Sócrates consola-o dizendo que ainda é jovem (ainda não tem cinquenta anos, a idade da maturidade), por isso ainda tem tempo para se *ocupar de si mesmo*. *Grosso modo*, a solução platónica pode ser enunciada nesta trilogia: ser governado – ocupar-se de si mesmo – governar (Foucault, 2001a, p. 44)²⁰⁸.

Apesar de ser uma obra de reduzida extensão, o Alc-1 transporta, portanto, para a discussão filosófica o tema do cuidado, particularmente do cuidado de cada um consigo mesmo. E entende o filósofo francês que este pequeno texto não só incorpora na filosofia ocidental a problematização deste tema já constitutivo da mundividência cultural do quotidiano grego, como vai mais longe, ao defender a tese de que no Alc-1 o *conhece-te a ti mesmo* (γνῶθι σεαυτόν – *gnōthi seautón*), traduzido por *nosce te ipsum* entre os latinos, é o *modus operandi* do exercício do cuidado de si, da ἐπιμέλεια

ἑαυτοῦ (*epiméleia heautou*). Aliás, acrescenta que não apenas este, mas todos os textos gregos e romanos destacam o valor instrumental do conhecimento de si, sempre em favor do cuidado de si, no sentido de uma *ocupação* do indivíduo consigo mesmo, de uma atenção especial à sua forma de ser como um todo (pensar, sentir, agir)²⁰⁹. Este desafio ao conhecimento de cada sujeito sobre si próprio evoca, no Alc-1, o famigerado preceito alusivo ao templo de Apolo em Delfos: Γνῶθι σεαυτόν (*Gnōthi seautón*) – *Conhece-te a ti mesmo* – indicação ética amplamente difundida e replicada em múltiplos contextos ao longo da história do Ocidente²¹⁰. De facto, este era um de três preceitos gravados nos muros de acesso àquele templo e que foi escrito, como diz Epicteto, “no centro da comunidade humana” (citado por Foucault, 2001a, p. 5)²¹¹. Todavia, antes de ser associado Delfos, o Γνῶθι σεαυτόν era já um preceito antigo profundamente entranhado na cultura grega, expressando significados distintos, de que dão conta autores como Homero, Hesíodo, Sólon, Teógonis, escritores da cultura jónica, além de Heraclito, Píndaro e Ésquilo; o preceito desafiava cada cidadão para se interrogar sobre a sua identidade: *quem sou eu, afinal?* Uma interrogação que foi primariamente uma questão de “posicionamento social” (*o que sou eu por relação aos outros?*), antes de vir a ser um “questionamento introspectivo ou existencial” (Provençal, 2006, p. 121). No contexto de Delfos era um *conselho técnico* (termo de MF) sobre a finitude humana, dado aos que consultavam o oráculo, quer fosse para não caírem na *tentação* de se considerarem divinos, isto é, de não serem excessivamente ambiciosos, quer se tratasse simplesmente da consciência crítica dos *crentes* sobre os pedidos feitos ao deus Apolo. Foucault representa estas duas interpretações, respetivamente, através dos enunciados: “não te ponhas a imaginar que és um deus” e “tem bem consciência do tipo de pedido ao vires consultar o oráculo” (DE II, nº 363, p. 1605). A incorporação do Γνῶθι σεαυτόν na filosofia é feita através de Sócrates, não apenas confirmável por vários textos de Platão, como também por Xenofonte (c. 426 – c. 355 a.C.) nos seus escritos, também sobre Sócrates, mestre de ambos (*Memoráveis*, IV, II, 24)²¹².

* * *

O *Primeiro Alcibíades* é mais um diálogo entre Sócrates e, não vários interlocutores, mas apenas um, precisamente o jovem Alcibíades, por quem (à

semelhança de outros interlocutores nos textos platônicos) o filósofo, desde longa data, sentia *amor* e admiração. É sempre neste horizonte afetivo que se iniciam e em que se desenvolvem vários diálogos platônicos: prevalecem referências ao ἔρος (*éros*) – amor, paixão –, especialmente à atração pelos jovens, por causa da sua beleza e inteligência, da sua curiosidade e apetência em acolher a sabedoria. O Alc-1 é iniciado *tout court* com um longo discurso expositivo e explicativo de Sócrates, que declara nutrir, desde há muito tempo, amor e admiração pelo jovem Alcibíades e acrescenta que também há muito esperava ser-lhe permitido acercar-se dele, para lhe falar, ou melhor, para o ajudar a preparar-se para o discurso que deveria proferir na Assembleia de Atenas, a ocorrer muito em breve. Sócrates reconhece estar finalmente em condições de exercer a sua pedagogia, porquanto, embora fosse desde há muito seu intento, só agora deixou de o afetar um “divino impedimento” (Platone, 2006, p. 35; 103a) – tradução de δαιμόνιον ἐπ’αντίωμα (*daimónion epantiōma*). Mas todo esse tempo de espera não foi em vão, Sócrates foi analisando a conduta do jovem e neste momento recorre às suas conclusões para explicar por que motivos Alcibíades acabou por ser abandonado pelos que lhe mostravam admiração e interesse²¹³.

O maior dos motivos é o orgulho do jovem, aliás o seu complexo de superioridade em relação aos seus admiradores. Se nos é permitida a extrapolação a respeito desta parte do texto, diremos que a crítica de Sócrates ao jovem ambicioso e orgulhoso talvez queira sinalizar a necessidade de relacionar o cuidado de si com o cuidado com outrem; mais concretamente, o cuidado que Alcibíades precisa de exercer consigo deve estar em consonância com o respeito para com aqueles que o procuram, e por força de razão maior o complexo de superioridade provoca um *curto-circuito* na experiência do cuidado²¹⁴. No início do texto (103a – 105e) nota-se imediatamente que Sócrates valoriza Alcibíades, para lá das circunstâncias variáveis relativas às desilusões do jovem aristocrata, resultantes do abandono dos seus admiradores (homens *maduros*), porque nele sabe reconhecer algo virtuoso e coerente com a velha educação homérica – o princípio ético da inabalável preferência de morrer em vez de continuar a viver sem esperar alcançar um dia a glória ou a honra –, e porque toma em suas mãos a tarefa de preparar o jovem aristocrata para o governo dos outros, da *pólis*²¹⁵.

É neste contexto que começa a ser colocada a questão do cuidado do outro, antes de vir a ser posta a questão do cuidado de Alcibíades sobre si mesmo. Algo semelhante, assinala Foucault, à abordagem que o mesmo Sócrates faz a Cármides, este menos jovem, porque já é membro do Conselho da Cidade, tal como relata Xenofonte no livro III dos *Memoráveis* (119a-124b); confrontado com a timidez do jovem Cármides em expor publicamente as suas opiniões, o mestre aconselha-o a *aplicar o seu espírito a si mesmo*, ou seja, a virar-se para si e reconhecer as qualidades que possui²¹⁶. Voltando ao Alc-1, semelhante conselho de prudência é feito por Sócrates a Alcibíades, depois de o mestre convencer o jovem discípulo sobre a sua deficitária educação, recebida de um velho escravo de Péricles, ao qual este prestigiado governante confiara a tarefa de cuidar da sua educação; esta limitação e a riqueza inferior são as duas principais desvantagens de Alcibíades no confronto com os seus rivais com idênticas pretensões políticas. É neste contexto que Sócrates lhe diz: “Quanto a ti, meu amigo, presta-me atenção e à inscrição de Delfos «conhece-te a ti mesmo».” (Platone, 2006, p. 109; 124b). E logo a seguir acrescenta a finalidade ética deste conselho de prudência: “devemos aconselhar-nos reciprocamente sobre o modo como poderemos tornar-nos melhores dentro do possível” (2006, p. 111; 124c).

É interessante notar que a locução verbal γνῶθι σεαυτόν (124b) apela ao reconhecimento das reais desvantagens, aliás à inferioridade do jovem, mas este conhecimento de si tem sentido apenas na medida em que é condição para o aperfeiçoamento ético do sujeito, de resto tal como sugere a interpretação de J. Debradas sobre o preceito délfico, a que já aludimos: o apelo à humildade de quem deve reconhecer a sua condição de simples mortal e não pretender confundir-se com os deuses. É no contexto do reconhecimento humilde da sua inferioridade que Alcibíades se abre finalmente ao cuidado oferecido pelo mestre, que o faz admitir não possuir a arte (τέχνη – *téchnē*) de governar os homens na cidade, o que lhe permitiria compensar as suas desvantagens, ou seja, o saber prático de fazer com que cada cidadão em privado e todos coletivamente vivam em concórdia, isto é, com ὁμόνοια (*homónoia*) – em conformidade de sentimentos. De resto, além de não possuir tal arte, muito menos conhece em que consiste, ignorância que o faz sentir vergonha (127d), mas, perante o encorajamento do mestre que apela à sua juventude, Alcibíades aceita o desafio de continuar o diálogo, de ser guiado pelas perguntas do mestre (127e). E

neste instante o texto platónico (127e) introduz pela primeira vez a expressão *cuidar de si mesmo* através do modo interrogativo: τὸ ἐστὶν τὸ ἑαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι; (*o que é cuidar de si?*). Segue-se um longo discurso dialético (a partir de 128) com o intuito de clarificar a diferença entre cuidar de si enquanto sujeito e cuidar de algo que lhe pertence (seja uma parte do corpo, do corpo como um todo e dos bens materiais que são obviamente extrínsecos).

O texto platónico começa a esboçar a ideia do entrosamento entre conhecimento e cuidado, a partir do momento em que a aplicação do desafio délfico conduz ao questionamento sobre o cuidado do sujeito enquanto tal, ao que *é próprio de si*, portanto, à identidade do sujeito. Efetivamente, insiste Sócrates a Alcibíades, o cuidado é de duas naturezas: extrínseco (do sujeito com as coisas e até com o que lhe pertence, incluindo o corpo) e intrínseco (do sujeito consigo mesmo). Depois de fazer refletir Alcibíades sobre várias aplicações concretas do cuidado, Sócrates lança-lhe o desafio de identificar o sentido específico do *cuidado consigo mesmo*: “Quando [o homem] se preocupa com as suas coisas é que então se preocupa consigo mesmo?” (Platone, 2006, p. 127; 128). Esta interrogação parece sugerir a necessidade da mediação do cuidado do sujeito consigo mesmo, posição realista e sensata, dir-se-ia hoje, aliás a única a bem dizer, para quem não admite ser viável a relação direta de si a si mesmo. Porém, não é esta a tese platónica, como pode ser confirmado no enunciado conclusivo em 128d: “Não se diz, então, que quando cuidas do que te pertence estejas a cuidar de ti mesmo” (2006, p. 131). Por conseguinte, uma vez que cuidar de algo quer dizer melhorá-lo, a arte (τέχνη) de cuidar de si é aquela em que o próprio indivíduo é o alvo da modificação, em vez daquilo que é seu, por isso, o cuidado de si deve incidir apenas sobre o que pode tornar melhor o próprio indivíduo²¹⁷. Passa a ficar claro que a arte pela qual cada indivíduo poderá melhorar-se a si mesmo há de ser distinta da arte pela qual melhora algo que lhe pertence ou lhe está associado. E de imediato, através da analogia entre o conhecimento do calçado e a arte de o aperfeiçoar, é colocada a questão decisiva: “Sem saber quem somos, poderemos porventura conhecer a arte que nos torna melhores?” (2006, p. 131; 128e). Depois de voltar a evocar o γνῶθι σεαυτόν de Delfos, para insistir que se tratava de um desafio difícil de aplicar, Sócrates formula a conclusão que relaciona inequivocamente cuidado e conhecimento: “se nos conhecemos, poderemos também conhecer o cuidado

conosco mesmos; mas se não nos conhecemos, não saberemos em que consiste tal cuidado”; e assim sendo, interroga de novo Sócrates: “como se poderia vir a descobrir este *si mesmo*?” (2006, p. 133; 129, 129b). O texto é, portanto, bem claro: a experiência do cuidado de si só pode ser concretizada se cada sujeito exercitar o autoconhecimento; dito de outro modo, o *si* tem de ser *objetivado* pela reflexão, antes de vir a ser possível qualquer modificação ética. Pelo contrário, a persistência do sujeito na ignorância sobre si e o mero conhecimento acerca do que lhe pertence é inconsequente para despoletar a experiência do cuidado.

Para conduzir o leitor à compreensão clara sobre qual deve ser o *objeto* do conhecimento do sujeito, aliás, sobre o que deve ser o *si*, Platão faz entrar no diálogo entre o mestre e o jovem a antiga trilogia antropológica: alma, corpo e a unidade entre ambos (130). De imediato se percebe, porém, que o interesse de Platão segue outra direção ao questionar sobre qual destes três *elementos* seja *o homem*? A pista que fornece é a noção de *uso* (χρησθαι – *chrēsthai*: *servo-me de, uso*): qual deles se *serve* dos outros elementos?²¹⁸ Fica desde logo descartada, sem qualquer nova justificação, a possibilidade de ser o corpo; depois de ter demonstrado que *servir-se de uma coisa* é diferente de *ser tal coisa* (129b-d), conclui logicamente que o homem se serve do corpo, mas que é distinto dele (129e); e depois disto, antecipa a solução com duas perguntas (2006, p. 137; 130): “Existe algo que se sirva do corpo, a não ser a alma?”; “E não se serve [do corpo] comandando-o?” (Οὐκνοῦν ἄρχουσα; – *Ouknoún árchousa?*). Note-se que a hipótese do *comando* surge diversas vezes através do verbo ἄρχω (*archō*), que pode significar *ser o primeiro, encabeçar, guiar, comandar, chefiar*. É por esta noção e não pela de *uso* (χρησις – *chrēsis*), afirma Foucault, que Platão faz avançar a discussão acerca da preponderância da alma sobre o corpo²¹⁹.

A noção de *comando* faz parte da pedagogia filosófica de Sócrates, veiculada através da analogia entre a função de comando da alma sobre o corpo e tudo o que é material e lhe está associado, e a função de comando do bom governante da cidade; o que corresponde a dizer que o governo de si deve preceder o governo dos outros, pois somente quem aprendeu a arte de dominar-se poderá exercer legitimamente o domínio sobre outrem. Fica também de fora a hipótese de o homem ser a *unidade indivisível* (130b), alegando que “Se uma das duas partes não participa no governo do

corpo, não existe de modo nenhum maneira de governar aquela unidade” (2006, p. 137). Finalmente, resta a conclusão de grande alcance para o diálogo, apresentada na forma de uma dicotomia: “ou o homem não é nada, ou, se é alguma coisa, tem de ser a alma” (2006, p. 137; 130e); mas esta dicotomia é logo dissolvida com a *sentença* final: “Aquele que prescreve o «conhece-te a ti mesmo» ordena-nos que conheçamos a nossa alma” (2006, p. 139; 131). É, pois, a alma que define o homem enquanto tal, a tal ponto que, segundo o texto, há reciprocidade entre alma e homem. Sem pretendermos forçar a comparação, ocorre evocar o famoso aforisma de Petrónio (*Satyricon*, 75, 8), convergente com a ideia de que é na interioridade *onde* se pode encontrar a especificidade do homem: *Corcillum est quod homines facit, cetera quisquilia omnia (É o coração que faz o homem, o resto são futilidades)*²²⁰.

Platão insiste em afastar por todos os meios a possibilidade de ser admitida a reciprocidade entre verdadeiro cuidado e corporeidade, pois “quem conhece uma das partes do corpo, conhece o que lhe pertence, mas não se conhece a si mesmo” (2006, p. 141; 131); neste sentido, continua, aqueles cuja profissão incide sobre o corpo (médicos, professores de ginástica, etc.) não se conhecem a si mesmos, apesar de todo o seu saber sobre o corpo. Insiste também na rejeição do valor ético do que pertence ao corpo e, por razão de força maior, os *bens materiais* (riquezas) de que se servem os indivíduos: o poder dos *bens* não é capaz de *melhorar* o indivíduo, porque natureza destes não é a mesma que a sua (a alma, como já dissemos); por conseguinte, o cuidado que se tem com eles não é senão uma atividade alienante, que se desvia por completo do cuidado com a alma. É este o sentido que Platão coloca na boca de Sócrates através de uma questão *retórica*, que recebe de imediato a concordância de Alcibíades (131e): “Portanto, quem cuida do dinheiro não cuida de si mesmo, nem daquilo que lhe diz respeito, mas de algo que está ainda mais distante daquilo que tem a ver consigo?” (2006, p. 141). Além disso, insiste em reduzir ao mínimo a pertinência do conhecimento sobre o corpo em favor do conhecimento da alma, porque é ela o homem – tese já expressa no diálogo (Alc-1, 130e).

A dado momento, perante a fraca clarividência, Alcibíades pede ao mestre para lhe mostrar como é possível termos cuidado connosco (132b), Sócrates faz o ponto da situação e repõe duas evidências: cada homem é a sua alma (132b) e esta é o alvo

privilegiado do cuidado (132e). A partir daqui o problema passa a ser determinar como pode exercer-se tal cuidado, aliás o texto questiona sobre como poderemos alcançar o conhecimento claro da alma (132e). Portanto, Platão pressupõe que cuidar de si se manifesta no conhecimento de si e que conhecer a própria alma permite conhecer-se a si mesmo. De seguida (132d-133c), o diálogo retoma o preceito délfico para demonstrar através da analogia do olho e do espelho que “também a alma, se quiser conhecer-se a si mesma, deve olhar fixamente para uma outra alma, quer dizer, para aquela parte de si em que se encontra a virtude da alma, isto é, a sabedoria [σοφία – *sophía*]” (2006, p. 149), precisamente a *parte* mais “divina” da alma, responsável pelas “funções do conhecimento [θειότερον – *theióteron*] e do pensamento [φρονεῖν ἐστίν – *phroneín estin*]” e por causa da sua “semelhança com o divino (...) poderá ter também completo conhecimento de si mesmo [do sujeito]” (2006, p. 149), desde que a alma não desconsidere ou renuncie a esta *parte* divina e não deixe de se concentrar na divindade: Εἰς τὸν θεὸν ἄρα βλέποντες (*Eis tón teón ára blépontes*) – “Com o olhar fixo em *deus*”. E qual a justificação para o desvio da imanência do mundo sensível e material para a transcendência divina? Porque a divindade é o modelo da excelência ou *virtude* da alma (ἀρετὴ τῆς ψυχῆς – *aretē tēs psychēs*), é uma espécie de *espelho onde* a alma pode reconhecer o seu ser verdadeiro. É isto mesmo que diz o texto em 133c: “Então, com o olhar fixo em deus, teremos nele o espelho mais belo no qual se refletem as coisas humanas que dizem respeito à virtude da alma, e assim no mais alto grau poderemos ver-nos e conhecer-nos também a nós próprios” (2006, p. 149). A *solução* oferecida por Platão no Alc-1 é ainda um esboço da sua *teoria das Ideias*, que será desenvolvida nas suas obras posteriores e sobre a qual faremos uma sucinta descrição mais à frente, no contexto da *conversão (epistrophē) em Platão* (subcapítulo 5.3).

Parece surpreendente o desfecho da demanda sobre a relação cuidado – conhecimento – alma: nada de *subjetivismo*, nada de *auto-subjetivação*, nada de *individualismo*, nada de *autocentrismo*, nada de *conversio ad se* do sujeito; termos inadequados para esta conceção platónica do cuidado de si, em contraste com a conceção dominante na *cultura do si* dos séculos I e II d.C. (confronto retomado em 5.3 e 5.4).

* * *

Procurando salientar o mais importante na teoria platónica sobre a relação entre cuidado de si e conhecimento de si, apresentamos uma síntese das teses fundamentais do texto através do seguinte conjunto de enunciados, tendo como referência a análise de Foucault²²¹: - o exercício do cuidado socrático é condicionado pela crença numa temporalidade peculiar, um tempo oportuno (ocasião), em que as circunstâncias são favoráveis (porventura por influência externa, por efeito do *deus* (o *daimōn*, como diz Sócrates), o que permite concluir que “é preciso aprender a ocupar-se de si mesmo quando se está na idade crítica” (Foucault, 2001a, p. 38)²²²; - o que justifica este cuidado é uma *carência*, aliás a insuficiência da educação recebida por Alcibíades, representando esta o próprio modelo educativo tradicional veiculado na cultura ateniense, portanto uma justificação restritiva quando comparada com a generalização do cuidado de si difundida principalmente nas escolas epicurista e estoica²²³; - e o reconhecimento da necessidade do cuidado de si, da ocupação de si, apenas surge no momento da assunção da ignorância acerca do objeto do cuidado, precisamente quando Alcibíades assume não saber sobre o que é que deve ocupar-se, sobre a essência da arte da governação política, isto é, desconhece que deve aprender a promover a concórdia entre os cidadãos; - só é legítimo dar conselhos acerca do que se sabe e isso comporta uma prévia aprendizagem; - não é possível exercer o cuidado sobre o que não se conhece, ou seja, o conhecimento é o *instrumento* necessário para o cuidado; - por conseguinte, o cuidado de si depende do conhecimento de si; - o cuidado de si ou consigo é diferente do cuidado que se tem com aquilo que pertence ao sujeito ou que lhe é extrínseco; - e que, qualitativamente, o primeiro é o *verdadeiro* ou *essencial*, pois diz respeito ao próprio sujeito; - e o conhecimento de si só pode eleger o que há de mais nobre no sujeito, a alma, mormente a sua *parte* racional (a razão), porque é ela que comanda o corpo; - neste sentido, o célebre preceito de Delfos (Conhece-te a ti mesmo!) é o desafio ao conhecimento racional que cada sujeito deve realizar sobre si; - o *amor* de Sócrates por Alcibíades é o *amor* pela *alma* do jovem; - daí decorre que o cuidado que manifesta por ele é um exercício pedagógico, ou seja, dispõe-se a conduzi-lo racionalmente à compreensão das ideias de justiça e de concórdia, condição *sine qua non* da arte de governar; - o cuidado de si tem como finalidade última o governo de si, e no meio destes dois polos desenvolve-se a

atividade racional (conhecimento da própria alma)²²⁴; - o diálogo dá conta da relação entre cuidado de si e cuidado com outrem, aliás é o primeiro que desencadeia o segundo – Sócrates é o mestre ou guia que coloca Alcibíades na senda do reconhecimento da necessidade de se conhecer e dominar-se, antes de vir a influenciar os seus concidadãos²²⁵; - como os demais diálogos platônicos, também este tem uma intenção *destrutiva*, neste caso a destruição da mundividência acrítica e dogmática de Alcibíades, seguida de uma intenção *reconstrutiva*, o acesso ao sentido da justiça na arte de governar); - por fim, este diálogo insiste na equivalência entre alma e sujeito, por conseguinte o cuidado de si é o cuidado da alma, ou seja, o cuidado do sujeito consigo próprio.

Retomaremos mais à frente esta concepção do cuidado de si, colocando-a na perspectiva da noção de conversão na filosofia de Platão (subcapítulo 5.3), portanto para lá do âmbito específico do *Primeiro Alcibíades*. Sobre esta obra, que Michel Foucault considera ser o texto fundador da teorização do cuidado de si e, em consequência, elemento da cultura que se desenvolveu em torno desta noção, podemos concluir que nela Platão fornece uma concepção ainda pouco sofisticada e restritiva do cuidado de si, sem dúvida direcionado para o conhecimento de si (da parte racional da alma), mas na verdade com uma finalidade *técnica*: o governo de si como condição do governo dos outros, uma efetiva pedagogia filosófica que consiste em criar um núcleo ético na subjetividade do aspirante a governante político da cidade-estado, em vez de nele inculcar uma formação técnica da arte da governação baseada na tradição ateniense, plasmada na cultura grega que remonta aos lendários Homero e Hesíodo, uma pretensa vantagem do jovem Alcibíades que, juntamente com o seu prestígio de aristocrata protegido por Péricles o colocava numa posição elitista, mas que se revelava insuficiente para a interiorização da essência política do governante (o conhecimento da justiça e da concórdia) que o jovem aristocrata ainda não dominava e, por isso, justificava o cuidado de Sócrates sobre o cuidado que este teria de melhorar, antes de participar na Assembleia de Atenas e empreender uma carreira política²²⁶.

Não obstante este condicionamento funcional do cuidado de si através do conhecimento de si (da alma) – efetiva pedagogia filosófica complementar à formação

tradicional –, o *Alc-1* acaba por esboçar uma teoria do sujeito, pois ao insistir na relação entre cuidado e conhecimento revela o significado profundo do *si* destas duas noções: a alma como sujeito. Com a insistência na distinção entre o *homem* e as ações que ele realiza fisicamente, assim como os discursos verbais que sobre elas constrói, dizendo que é a alma que *comanda* o corpo e que dele se serve, assim como do que lhe pertence e das coisas em geral, Platão põe a salvo o sujeito da diversidade de experiências físicas (129b – 130c). Foucault vê nesta insistência de *isolamento* da alma a formulação da “questão do sujeito”: “Trata-se, em suma, se quiserdes, de fazer aparecer na sua irreducibilidade o sujeito”, isto é, “o sujeito de todas estas ações corporais, instrumentais, linguísticas, é a alma: a alma na medida em que ela se serve da linguagem, de instrumentos do corpo” (2001a, pp. 54, 55). Não há aqui, porém, acrescenta Foucault, uma concepção da alma como *substância* (2001a, pp. 56, 57); esta *alma* significa *apenas* “a posição em certo sentido singular, transcendente, do sujeito em relação ao que o envolve” (2001a, p. 56), incluindo tudo aquilo de que ela se serve: os objetos, os outros e o corpo do indivíduo. Diferentemente de outros diálogos platônicos, aqui a *alma* é *simplesmente* o sujeito. Nada tem a ver com a alma prisioneira do corpo que deve ser libertada, segundo o Fédon (64c-65a) e o Crátilo (400c), ou com a alma como *carro alado* que deve ser conduzido na boa direção, segundo o Fedro (246a-d), ou com a alma hierarquizada em partes, na aceção d’A República (IV, 443d-e)²²⁷. E, como diz também Foucault, depois de Sócrates ter convencido Alcibíades que o verdadeiro *objeto* do cuidado de si é, afinal, a alma, começa a distinguir este cuidado de três tipos de atividade nas quais parece mas não existe em sentido próprio o cuidado, porque em nenhuma delas é sobre a alma-sujeito que incide o cuidado, mas sobre algo externo (o corpo ou os bens materiais): a prática clínica do médico sobre si mesmo, a prática doméstica do pai de família e a prática amorosa dos *seguidores* de Alcibíades²²⁸. É certo que tratar dos bens materiais e principalmente do corpo que deles faz uso pode favorecer de algum modo a alma-sujeito – objetar-se-ia de imediato contra esta teoria platônica, valendo-nos de provas empíricas e de argumentos das atuais teorias da mente-corpo que *esmagam* com evidência as tentativas de separar a alma-sujeito dos elementos do mundo material. Porém, esta teoria platônica está blindada contra a objeção: a alma é de natureza

divina, portanto imortal, ao contrário de tudo o resto, material e mortal, por isso nada que não seja da mesma natureza a pode afetar.

Em suma, a partir das nossas considerações sobre o texto e sobretudo a partir da análise de Michel Foucault, parece-nos legítimo concluir que a concepção do cuidado de si no Alc-1, sob o pretexto pedagógico de desafiar o jovem Alcibíades a submeter-se ao exercício cuidadoso do mestre Sócrates, para compensar as lacunas da sua formação aristocrata, dirigindo-o para a via do conhecimento de si, acaba por projetar uma reflexão crítica sobre a *subjetivação do si*. Dito de outro modo, a chave de compreensão deste diálogo platónico é esta sequência: cuidado de si – conhecimento de si – alma/sujeito.

2.4 A CULTURA DO CUIDADO DE SI NOS SÉCULOS I E II d.C.

Michel Foucault justifica o valor da *cultura do si* neste período histórico, afirmando ser impossível fazer a história das relações entre sujeito e verdade (história da subjetividade) sem descrever diversas modificações culturais que decorrem daquela cultura e que influenciaram o Renascimento e a Modernidade (2001a, p. 173); note-se que na primeira lição da HS justifica o estudo das relações entre sujeito e verdade através da análise crítica da noção de *epiméleia heautoú*, da noção de *cuidado de si* (2001a, p. 4). Embora concordemos com esta tese geral, não assumimos o propósito de a esmiuçar, convocando todos os autores citados por Foucault, para não nos desviarmos da linha de sentido que traçámos no início da tese. Pretendemos somente apresentar em traços gerais uma caracterização desta cultura do cuidado de si tal como a descreve este filósofo, sem nos determos na análise sistemática dos textos que ele selecionou nas suas investigações²²⁹, com a finalidade de preparar o caminho para a relação entre cuidado de si e conversão (*epistrophē* e *metánoia* – capítulo 5); como veremos, a cultura do si dos dois primeiros séculos, plasmada nas filosofias helenística e romana, tem tudo a ver com uma certa forma de *conversão*, na medida em que

cuidar de si significa *converter-se*, uma concepção distinta da conversão na filosofia platônica e da conversão exegética do cristianismo (*metanoia*).

Antes de iniciarmos esta caracterização, começamos por delimitar com Michel Foucault a noção geral de cultura. Na primeira hora da lição de 3 de fevereiro da HS (2001a, pp. 172-173), indica quatro condições definitórias. Primeira: deve conter um conjunto de valores organizado hierarquicamente; segunda: estes valores devem ser acessíveis a todos os indivíduos (universalidade); terceira: a aplicação destes valores deve ser feita através de condutas precisas e reguladas e, além disso, deve conter uma dimensão existencial, que consiste em cada indivíduo poder “consagrar toda a sua vida a estes valores” (2001a, p. 173); quarta: o acesso a estes valores deve ser mediatizado por um conjunto de técnicas associadas a um saber que as regula, legitima e transmite.

* * *

Segundo o filósofo francês, nos dois primeiros séculos da era atual, no período imperial romano, consolidou-se uma efetiva *cultura do cuidado de si*, configurada no seio das culturas helenística e romana, sobretudo pela ação do cinismo, do epicurismo e do estoicismo, embora com ascendentes na filosofia grega, sobretudo no platonismo²³⁰. Ao longo deste período o *si* “organizou e reorganizou o campo dos valores tradicionais do mundo helénico clássico”, que se apresentou como um valor universal, apesar de na prática ter sido acessível apenas a uma elite (Foucault, 2001a, p. 173). Um conjunto de condicionantes culturais deu origem a uma intensificação de reflexões, técnicas e práticas sobre a subjetivação, pelas quais surgiu em diversos ambientes relativamente elitistas aquilo que poderemos designar como *retorno ao si*, à centralização no sujeito, isto é, uma preocupação cultural intensa pela constituição da subjetividade e pela dedicação a preservá-la, criando uma espécie de *blindagem* prática e conceptual contra as adversidades existenciais.

Grosso modo, esta cultura do si orbita em torno de dois princípios éticos incontornáveis: a valorização intrínseca do sujeito (autosubjetivação e autofinalização) e a resistência à sua degradação (negação da *alteridade nociva*). O que teve de inédito esta cultura foi a dramática radicalização destas duas ideias, resultantes da necessidade premente de reagir contra a complexidade de acontecimentos sociais com elevado grau de adversidade sobre os indivíduos: as constantes tensões políticas, sobretudo os

golpes palacianos de assalto ao poder imperial, as guerras contra os povos bárbaros, o desinteresse pela participação ativa na vida política, a descrença na modificação moral da sociedade, o tratamento desumano dos escravos, a rígida estratificação social sempre dominada por elites políticas e económicas, etc.

A característica da *cultura do si* que Michel Foucault coloca na primeira linha é aquilo que poderemos chamar entrosamento entre a *prática* ou *arte do si* (τεχνή τοῦ αὐτοῦ - *technē tou autóú*) e a *prática* ou *arte de viver* (τεχνή τοῦ βίου - *technē tou bíou*), na medida em que havia entre ambas uma efetiva reciprocidade desde a juventude até à velhice (na última fase da vida atingir-se-ia o culminar da relação entre estes dois termos). Ao longo de toda a existência do sujeito, o cuidado de si deveria ir progredindo no trabalho crítico e formativo do sujeito sobre si mesmo, por conseguinte com constantes autocorreções das condutas e dos valores individuais, seguindo na direção da fase da maturidade, a velhice, “momento privilegiado da existência”, aliás, “o ponto ideal da completa realização do sujeito”, pois, como nota Foucault, “Para poder finalmente ser sujeito, é necessário tornar-se velho” (2001a, p. 122)²³¹.

Outra característica da prática do si consiste no reconhecimento da incondicionalidade do cuidado de si, ou seja, a assunção do princípio da universalidade desejável do cuidado de si, dirigido não apenas aos jovens da aristocracia, submetidos à educação dos adultos, particularmente aqueles formados para a intervenção política na *pólis* (como Alcibíades), mas aplicável a todos os indivíduos independentemente do seu estatuto social, da idade e de outras condicionantes. Claro que se tratava, repetimo-lo, de uma universalidade desejável, apesar de na prática se tornar exclusiva (ou constringente), aplicável a quem se encontrava em duas condições, a pertença a certo grupo religioso e a possibilidade de concretizar o famoso ócio (*otium*), tempo livre dedicado sobretudo às atividades intelectuais; condições não apenas de acesso à efetiva prática do si, mas algo de alcance mais profundo, pois, através de técnicas do si, o indivíduo acedia de modo pleno ao estatuto de sujeito.

Ainda outra característica da prática do si apontada por Michel Foucault é a relação entre cuidado e *salvação* – esta noção é uma categoria “trans-histórica”, isto é, uma “forma vazia de salvação” (2001a, p. 123). Embora inicialmente confinada ao âmbito dos grupos religiosos, distancia-se-lhes, pois é um fenómeno que subsiste em si

e por si. Pois bem, esta *salvação* não fica refém da Transcendência, de referências ao sobrenatural ou ao divino: o sujeito poderá *salvar-se* na medida em que elege como objetivo prioritário e máximo da existência a intensificação da *relação consigo mesmo* – o sentido da vida é, por conseguinte, imanente; em consequência, dir-se-á que a *salvação é vazia*, porque não há nada a acrescentar ao conteúdo da subjetividade, não há nenhuma indicação de *preenchimento* proveniente do exterior do sujeito, nem da sociedade nem da divindade. Esta interpretação de Foucault é criticada por Pierre Hadot, como veremos mais à frente, ao recordar que, por exemplo, os estoicos mantinham a crença no *Logos Universal*.

A oposição entre os dois modelos do cuidado de si, o platónico e o helenístico-romano, permite isolar dialeticamente outras características desta cultura²³². São duas as ruturas de fundo que separam estes modelos, designadamente em relação à pedagogia e à política – os dois eixos em torno dos quais se movem todas as práticas do si na filosofia platónica. Existe uma rutura com a pedagogia, dado que a prática do si deixa de ser um preceito iniciático no âmbito da vida adulta e da política, “como um complemento, uma peça indispensável ou substitutiva da política” (Foucault, 2001a, p. 197); em consequência resulta ampliado o nível relacional, pois as práticas do si deixam de estar confinadas às relações entre mestre e discípulo, numa dialética amorosa que não elimina, no entanto, a submissão do segundo ao primeiro; acrescem a este outros tipos de relações humanas, virtualmente todas as que constituem a complexa rede de intersubjetividade que liga os indivíduos entre si nas sociedades humanas; perdura a tradicional relação de domínio – submissão do discípulo ao mestre, praticada nas escolas filosóficas de Epicuro, de Epicteto, etc., e fora delas, como acontece, por exemplo, entre Séneca e Lucílio. A rutura com a política é ainda mais acentuada, pois no novo modelo cultural já não faz sentido a finalidade prescrita no *Alc-1*, o conhecimento e o domínio sobre si deviam provocar o aperfeiçoamento ético e retórico do sujeito, como condição para o governo da *pólis*²³³; passa a recomendar-se que cada indivíduo se considere ao mesmo tempo sujeito e objeto do cuidado, que se ocupe consigo, sem qualquer finalidade além de si mesmo, portanto o cuidado de si tem valor intrínseco, ou seja, existe agora uma autofinalização do sujeito (2001a, p. 198): todas as relações de cada indivíduo com outrem são deduzidas e dotadas de sentido a partir das relações que estabelece entre si e si mesmo. Por exemplo, para o imperador

e filósofo estoico Marco Aurélio, ao contrário do Alcibíades descrito por Platão, a grande finalidade da vigilância sobre os seus pensamentos e a sua conduta não é a governação do império, pelo contrário, “É na relação de si a si que o imperador encontra a lei e o princípio para o exercício da sua soberania” (Foucault, 2001a, p. 198).

A cultura do si é eminentemente pragmática, aliás *tecnológica*, no sentido em que a valorização do sujeito se concretiza mediante técnicas ou exercícios que incidem mais sobre a subjetividade do que sobre a corporeidade, práticas de ordem ética que visam aperfeiçoar o modo de ser do sujeito, melhorando o seu carácter, criando resistências às adversidades, inculcando disposições úteis para a conduta individual e para as relações com outros indivíduos, formando uma efetiva sabedoria em cada sujeito. Efetivamente, nos dois primeiros séculos foram retomadas e reconfiguradas diversas técnicas antigas do si (herança da cultura grega): escrita autobiográfica, recolhimento em si, atenção e vigilância sobre si (*prosochē*), purificação das representações, pesquisa (*zētēsis*), exame minucioso (*sképsis*), leitura (*anagnōsis*), escuta ativa (*acróasis*), domínio de si (*enkráteia*), indiferença perante as coisas indiferentes, meditações (*meletai*), terapias das paixões, recordações do bem realizado, *parrēsia*, *áskēsis*, etc. No subcapítulo 2.6 faremos uma sucinta descrição de algumas técnicas do si na Antiguidade.

* * *

Além das características que expusemos, tomamos de empréstimo o comentário sintético (*Situation du cours*) de Frédéric Gros à HS, para destacar duas características éticas nucleares da *cultura do cuidado de si*: a regulação do agir e o primado da relação do si a si mesmo sobre outras relações. De facto, o cuidado de si instaura uma distância crítica, na medida em que exerce uma regulação constante sobre as condutas. Esta regulação é bem intensa no estoicismo romano e no epicurismo, filosofias que estabelecem a necessidade de o sujeito exercer sobre si mesmo uma independência irreduzível em relação às coisas materiais (incluindo a riqueza), que corresponda à capacidade individual de não ficar afetado pela deformação ou pela privação destas. A recomendação de Séneca a Lucílio sobre este tema ilustra bem a atitude do sábio: “Um espírito superior [do sábio] é capaz de usar utensílios de barro como se fossem de prata, mas não é inferior aquele que usa os de prata como se fossem de barro” (2014, p. 10; 5, 6)²³⁴. Não está no horizonte desta disposição ética o desafio para o despojamento dos bens materiais que mais tarde o cristianismo irá trazer, no contexto da purificação da

alma e da renúncia ao mundo e, em último grau, da renúncia ou desprezo por si mesmo (em grego: καταφρόνησις ἑαυτοῦ – *kataphrónēsis heautou*). O que aquelas filosofias pressupõem para justificar esta independência é um sentido peculiar de posse: “A única posse autêntica, de facto, é a propriedade de si em relação a si mesmo, enquanto a propriedade das coisas não é mais do que uma frágil réplica. Enfim, resulta claro que a regulação do agir é movida pelos princípios da individuação e da imanência.

A cultura do cuidado de si não está confinada à regulação da dimensão ética do agir (do *êthos*), também regula a atividade política, em vez de se lhe apresentar como alternativa²³⁵. Realmente aquela cultura plasmou uma arte de viver, um certo estilo de existência, a partir da imanência do sujeito – “a partir da única relação de que se é inteiramente senhor, isto é, da relação consigo mesmo” (citado por Gros, in Foucault, 2001a, p. 521)²³⁶. E esta relação, esclarece ainda Michel Foucault, transformou-se num *êthos*, ou seja, num princípio ético geral e, portanto, também aplicável à atividade política e cívica, no sentido amplo do desempenho de diversos papéis sociais que cada indivíduo-cidadão tem de cumprir, mas salvaguardando-se sempre como sujeito aquém e além desses papéis sociais, sem se deixar submergir por tais modalidades de responsabilidade, isto é, mantendo-se sempre *de fora* e simultaneamente agindo “de maneira adequada e racional” (citado por Gros, in Foucault, 2001a, p. 521)²³⁷.

É precisamente a partir deste *êthos* que o filósofo francês representa a nova concepção de “governamentalidade da distância ética”, como nos diz Frédéric Gros, no seu comentário à HS (in Foucault, 2001a, p. 523), uma concepção inspirada na filosofia romana, que define a participação pública e política do cidadão na comunidade a partir do primado do cuidado de si. Vejamos em que consiste esta concepção, tendo em conta uma relação peculiar entre cuidado de si e política. A assunção da responsabilidade política nunca é considerada como identidade social assegurada pelo cidadão, de tal modo que o seu exercício configure o próprio sujeito; pelo contrário, sem se demitir da responsabilidade que lhe é atribuída (uma função de comando, por exemplo), ele não se ilude com o poder que lhe está associado, pois tem-no como provisório, em contraste com a certeza inabalável de que a única coisa que deve e poderá comandar é a si mesmo²³⁸. Este ideal do sábio estoico contrasta com o ideal do aristocrata ateniense: enquanto este último ambiciona o domínio sobre os outros no exercício

político e transforma esta ambição num legítimo estatuto social, o estoico não permite que os cargos atribuídos pelo Imperador diminuam ou anulem a “relação inalienável consigo mesmo”, ou seja, o cuidado consigo próprio²³⁹.

2.5 CUIDADO DE SI E CUIDADO COM O OUTRO

Começamos por recordar algumas palavras de Séneca por conterem dois aspetos essenciais para o modo como o cuidado com o outro se encontra enquadrado na cultura do si nos dois séculos da nossa era. Numa das suas *Cartas a Lucílio* (I, 9, 3) Séneca refere-se à figura paradigmática do estoicismo, o *sábio*, que incarna a ἀὐτάρκεια (*autárkeia*) de que fala Aristóteles a respeito da *pólis* (cidade-estado), a capacidade de bastar-se a si mesmo, ser autossuficiente, e de imediato afasta a inferência de quem apressadamente o considera um ser isolado dos outros: “Tal não implica que, embora se baste a si próprio, ele não deseje ter um amigo, um vizinho, um companheiro” (2014, p. 22); e mais à frente (I, 9, 13) insiste na *abertura* ética do *sábio*, acrescentando algo contundente e porventura chocante: “embora se baste a si próprio, precisa de ter amigos; deseja mesmo tê-los no maior número possível, mas não para viver uma vida feliz, pois é capaz e ter uma vida feliz mesmo sem amigos” (I, 9, 15), pois “para ter uma vida feliz basta-lhe possuir um espírito são, elevado e indiferente à fortuna” (9, 13)²⁴⁰. À parte a análise aprofundada da conceção do *sábio* no estoicismo e noutras filosofias da Antiguidade, é possível inferir destas palavras de Séneca duas teses éticas: - primeira, o ideal de autonomia não exclui a necessidade de uma *alteridade de proximidade* (expressão nossa); - segunda, inversamente, o ideal ético (a vida feliz ou felicidade) não depende daquele tipo de alteridade, mas de qualidades subjetivas que habitualmente são traduzidas pela noção de carácter e que se inscrevem na experiência do cuidado de si. É, pois, este o sentido que seguiremos ao longo do presente tema.

Ao primeiro olhar, impetuoso e precipitado, movido pela recorrente insistência em destacar o cuidado de si, poder-se-ia crer que Michel Foucault valoriza pouco, no período histórico da Cultura do Si, a forma cultural do cuidado com o outro (com

outrem); ou seja, pode parecer que a *salvação de si* (correlato do cuidado de si) e a *salvação do outro* (correlato do cuidado com outrem) se encontram dissociadas naquele período cultural²⁴¹. Será, de facto, assim? Nas correntes filosóficas e na cultura dominante, terá o cuidado com o outro ficado na penumbra, desconsiderado em favor do cuidado do sujeito consigo próprio? Ou teremos de pensar na hipótese de uma inversão de valor, aceitando que cuidar de alguém deve pressupor saber cuidar antes de mais e primariamente de si mesmo? Estamos perante uma questão crucial a partir da qual será concebida a intencionalidade ética. Já ficou claro que a conceção de ética que tem sido indiciada até a este momento, depois de termos feito alguns acenos a várias noções e autores, mormente aos que *corporalizaram* a famosa cultura do si, teve inequivocamente como eixo de tematização o desafio lançado para o cuidado de si, acompanhado da insistência na preservação do indivíduo, quer através da necessidade de este aprofundar o conhecimento de si, quer através de práticas da valorização e do melhoramento do seu modo de ser. Não ficou, todavia, claro como foi considerada a alteridade, qual o *lugar* do outro neste horizonte ético; portanto, como se articulavam, se compatibilizavam ou não as duas modalidades éticas do cuidado (consigo e com outrem)?

* * *

Antes de procurarmos com Michel Foucault a resposta a estas questões, atentemos na noção de alteridade, uma das dimensões nucleares da intencionalidade ética, que manifesta a complexa rede de relações entre o *eu* e o *outro*. Estamos perante duas categorias intrincadas no discurso ético (e não só), que integram um horizonte conceptual conjuntamente com as noções de si mesmo, identidade, personalidade, e também de diferença, sociedade, cultura, história, e ainda de consciência moral, consciência ética, etc. Estas e outras noções movem-se sobre quatro eixos ontológicos interligados: o sujeito em si mesmo (o indivíduo), os outros sujeitos juntamente com a natureza e os objetos, as relações *objetivas* entre os sujeitos (mediadas pelos seres, pelos objetos, pelas normas), as relações *subjetivas* entre estes (relações entre diferentes subjetividades). Ou seja, primeiramente surge a assunção de que *eu* me reconheço como sujeito/indivíduo, considerando-me um ente dotado de especificidade/identidade; o reconhecimento de modo análogo dos outros como

sujeitos/indivíduos; a aferição de que entre mim e os outros e entre estes e mim se constituem relações *objetivas* (a começar pelas relações perçativas), isto é, encontro-me com os outros através de um mundo de *mediações* físicas e não físicas – seres da natureza, objetos e também as *formalizações* (normas, leis, instituições, etc.) –, mediações pelas quais cada sujeito/indivíduo forma a sua subjetividade e se modifica fisicamente: referimo-nos às relações pedagógico-formativas (sobretudo familiares e escolares), políticas (âmbito das tecnologias do domínio), religiosas (crenças e práticas de submissão ao Transcendente), culturais, etc.; acresce referir as relações afetivas (a começar pelas familiares) que se desenvolvem de modo tendencialmente espontâneo e sem as imposições inerentes às relações objetivas, dado que cada indivíduo estabelece constantemente com o mundo relações mediadas pelas emoções e pelos sentimentos, antes de mais e primariamente consigo mesmo, com outros seres humanos, com seres vivos e seres inertes, com objetos. Portanto, pensar a noção de alteridade significa convocar uma rede complexa de relações entre diferentes entidades cujas ações se intersejam sobre o eixo *eu – tu*; ao qual são alheias as habituais dicotomias *dentro – fora*, *interior – exterior*; pois, na realidade, há um pouco do *eu* no *tu* e um pouco do *tu* no *eu*. Não é difícil verificar como o *outro* plasma o ser de cada sujeito; dito de outro modo, quer a nível biológico, quer sobretudo a nível psíquico, eu sou em parte o outro: o meu corpo-vivido tem os genes dos outros que me são próximos e de toda a espécie humana, a minha estrutura mental foi formada sob influências externas, muitas das quais foram *incorporadas* a tal ponto que as transformei em minhas (as crenças, por exemplo), e algumas delas modificaram a minha fisionomia; as linguagens que uso são substantivamente as linguagens que os outros inventaram e ou me retransmitiram, os conhecimentos e saberes que retenho como meus devo-os a muitos agentes sociais. Enfim, há mais do *outro* em mim do que aquilo que imediatamente se julgaria que existisse...

* * *

Na cultura grega o cuidado de si não continha valor ético pelo facto de se ligar ao cuidado com outrem, pela mera valorização da alteridade. A ética grega conferia primazia ao cuidado de si, sob o princípio de que ontologicamente a relação que cada indivíduo estabelece consigo é anterior à relação com os outros. Este *êthos* continha,

pois, a tendência para o egocentrismo ético, centrado na liberdade individual, mas era imediatamente corrigido pela disponibilidade para as relações com os outros. Pois, como afirma Foucault, se é certo que “O cuidado de si é ético em si mesmo”, também é certo que “ele implica relações complexas com os outros, na medida em que este *êthos* da liberdade é também uma maneira de cuidar dos outros” (DE II, nº 356, p. 1533). Aliás, ainda segundo este filósofo, predominava na moral grega (e acrescentamos nós, também na helenística e na romana) o postulado de que “aquele que cuidava de si como era suposto fazer, encontrava através deste facto a medida de se comportar corretamente em relação aos outros e pelos outros” (DE II, nº 356, p. 1533). Mas, afinal, o que queria dizer para os gregos *cuidar de si como é preciso*? Que tipo de *necessidade* continha este cuidado? Michel Foucault enumera sete características: saber ontologicamente o que se é, saber do que se é capaz (reconhecimento das próprias capacidades), saber comportar-se como cidadão, saber governar a casa e a família, saber reconhecer o que se deve e o que não se deve temer (reconhecimento dos limites), saber distinguir entre o que se deve esperar e o que é indiferente, saber enfrentar destemidamente a morte (DE II, nº 356, p. 1535)²⁴².

Sejam quais forem as relações interindividuais baseadas nos papéis sociais (cidadão, chefe de família, governo da *pólis*, amizade, mestre/discípulo, etc.), em todas deve prevalecer o princípio ético segundo o qual o cuidado de si (ontologicamente primeiro) mantém o estatuto de condição do cuidado com os outros, ou seja, dota cada indivíduo da capacidade de cuidar ou ocupar-se de outros indivíduos, desde que cuide de si *como deve*: concretize os deveres correspondentes aos papéis e às atividades que realiza na sociedade. Há, portanto, na cultura grega um *êthos* de conciliação entre liberdade individual e normatividade, entre caráter e costumes, entre cuidado de si e cuidado com outrem.

De forma explícita e incisiva, na cultura do si dos dois primeiros séculos, ao contrário do modo como Platão considerava e também diferentemente do que se passará noutros períodos culturais²⁴³, a relação entre cuidado de si e cuidado com os outros encontra-se invertida, na opinião de Foucault: “Pois bem, parece-me que agora [neste período histórico] a relação é inversa: deve-se cuidar de si porque se é si mesmo, e simplesmente por si” (2001a, p. 185). Existe, aliás, um argumento ontológico

que suporta esta tese: “o cuidado de si é eticamente primeiro, na medida em que a relação a si é ontologicamente primeira” (Foucault, DE II, nº 356, p. 1534). Por conseguinte, o cuidado a ter com os outros é apenas um suplemento ou efeito sem valor intrínseco, porque está, em certo sentido, contido no trabalho que cada sujeito faz sobre si mesmo; de resto, é porque cada sujeito consegue cuidar de si que se torna capaz de cuidar ou ocupar-se dos outros.

Não obstante a inequívoca centralidade no sujeito, nada permite concluir que aquela cultura tenha desvalorizado a alteridade, antes de mais porque o outro é necessário “como mediador entre esta forma de salvação [a *salvação de si*] e o conteúdo que será necessário atribuir-lhe” (Foucault, 2001a, p. 123), pois o outro é duplamente indispensável para que o sujeito alcance a *salvação*²⁴⁴.Primeiramente para que construa e reconheça o conteúdo do *si*, por exemplo através dos discursos que os outros fazem sobre ele, da aprendizagem de conteúdos e de técnicas, de valores e de normas, etc. E também porque o outro pode afigurar-se como mestre, amigo, familiar, ou até como adversário, na medida em que o contraste e a oposição podem ser estímulos para o aperfeiçoamento do próprio sujeito. Por conseguinte, a *salvação* desencadeia a problemática ética da alteridade, que é por definição uma perspectiva da intersubjetividade, a relação entre sujeitos simultaneamente diferentes e próximos, que se *encontram* a partir da comunicação; neste sentido, o reconhecimento do outro e as relações que daí derivam dependem do nível de comunicação entre o *eu* e o *outro*. Entre diversas modalidades de pensar a comunicação, tenha-se presente, por exemplo, a dimensão *dominante* e a *dominada*, na medida em que os atos comunicacionais expressam variavelmente a relação entre domínio e submissão. Antes de mais e primariamente, o ato de comunicar expressa não só o domínio formal sobre um código ou linguagem (os símbolos e as regras), mas também o domínio do conteúdo (para a construção do discurso), além do domínio sobre as condicionantes do contexto (físico e cultural); inclui ainda o domínio global do sujeito sobre si mesmo no sentido de mobilizar eficazmente os seus próprios recursos, para garantir a inteligibilidade e aceitabilidade da sua mensagem; e finalmente, acresce o domínio sobre o seu interlocutor, visto que recorre a diversas estratégias para que compreenda e aceite as mensagens e para que estas sejam eficazes, modificando o(s) interlocutor(es) e provocando os efeitos visados na realidade. Portanto, as relações com o(s) outro(s) são

desde logo, a partir da sua dimensão comunicacional, perpassadas pelos exercícios do domínio e da submissão.

Relacionar estas duas noções com a comunicação poderá servir para assinalar o contraste entre a configuração da alteridade implícita na filosofia grega clássica e a que surge proposta nas filosofias helenística e romana. Aliás, este contraste é correlato da diferenciação que estas duas matrizes filosóficas introduziram no âmbito da relação entre domínio e submissão; queremos com isto dizer que o modo como se formula a relação entre o *eu* e o(s) outro(s) é indissociável do modo como o outro pode exercer um certo domínio sobre o sujeito²⁴⁵. Entre o ambiente cultural grego clássico e o ambiente helenístico e romano a configuração cultural da alteridade não é de todo a mesma, assim como o exercício do domínio.

Começemos por identificar com Michel Foucault os três tipos de relação domínio – submissão, no contexto da alteridade, na cultura grega clássica, três modalidades de relacionamento entre o jovem ateniense aristocrata e os adultos que dele se acercam: o *exemplo*, a *competência* e o *diálogo socrático*. A primeira modalidade manifesta-se na deferência exigida ao jovem perante o exemplo, porque ele reconhece ou é levado a ter em conta comportamentos exemplares: “um modelo que é transmitido e proposto ao mais jovem e que é indispensável à sua formação” (Foucault, 2001a, p. 111); seja de alguém concreto da sociedade (figuras de prestígio, governantes, anciões), ou de alguma figura da tradição cultural (heróis, guerreiros, deuses, etc.), ou mais ainda daqueles que se apresentam perante o jovem como seus *enamorados*²⁴⁶. Através do reconhecimento da competência surge a segunda modalidade: ao acolher os ensinamentos e a doutrina do mestre, o jovem ateniense submete-se implicitamente à autoridade de um outro que se lhe afigura como *sábio*²⁴⁷. Finalmente, através do *diálogo socrático* instaura-se uma modalidade diferente de alteridade, muito mais dinâmica por causa da redução da expressão do domínio, na medida em que ao jovem é atribuído o desafio de identificar e enunciar problemas, de reconhecer dificuldades (incluindo aporias), de reconstruir o *caminho da verdade* acerca do que deve ser a justiça, a beleza, o amor, ou outras ideias nucleares tematizadas na filosofia platónica.

Mais importante que a diferenciação entre estes três tipos de relacionar

domínio e submissão é, para Michel Foucault, a *linha de água* que os une: a relação entre “ignorância” e “memória”²⁴⁸. De facto, em qualquer um deles sobressai a tarefa ou o trabalho (ἔργον – *érgon*) de libertar o jovem da sua condição de ignorante: passar a conhecer exemplos que deve imitar no decurso da vida, ser levado à aquisição de conteúdos de ordem prática e abstrata, e ainda o reconhecimento da inusitada sabedoria sobre a sua ignorância, através do diálogo socrático²⁴⁹. Por outro lado, sobressai também o exercício da memória: ao jovem é exigido o esforço de memorizar os modelos e os conteúdos (a *sabedoria*), assim como o desafio de descobrir que o conhecimento é construído sobre o reconhecimento; ou seja, “o saber de que nos sentimos privados pode ser recuperado, simplesmente, na própria memória (...)”²⁵⁰, não de modo autónomo, é certo, mas com a ajuda de alguém – como sucede nos diálogos platónicos, em que Sócrates assume o papel de guia heurístico com o encadeamento de perguntas, com a insistência na formulação dos problemas, com a orientação das hipóteses de resolução propostas pelos seus interlocutores. Enfim, acima de tudo e sopesadas todas estas características, Sócrates assoma sempre nos diálogos platónicos como figura máxima do cuidado, aliás mestre do cuidado de si (διδάσκαλος τῆς ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ – *didáskalos tēs epiméleia heautou*); através das suas palavras Platão mostra persistentemente que a experiência do cuidado, da busca incansável do conhecimento (sempre verdadeiro, por definição) e da superação das opiniões, dos erros, dos enganos e das ilusões, só é possível através do Outro que é o mestre, mediador privilegiado para o acesso racional de cada indivíduo ao ser e à verdade. Ora, uma vez que, como diz Foucault, “o que define a posição do mestre é aquilo de que cuida, isto é, o cuidado que aquele que ele guia pode ter sobre si próprio” (2001a, p. 58), por conseguinte, o discípulo não tem autonomia, depende do seu mestre para ser despertado do *sono dogmático*, que consiste na situação paradoxal de quem está convencido de nada precisar, de ter tido a formação necessária e suficiente e de outras condições (riqueza, prestígio, etc.) para desempenhar determinada tarefa na *pólis* – o caso de Alcibiades é paradigmático, como já vimos.

Na filosofia helenística e romana a relação entre domínio e submissão é bem diferente, apesar de a necessidade do outro continuar a ser determinada pela ignorância (Foucault, 2001a, p. 125). São agora outras as motivações de fundo, embora não inéditas. A maior de todas a guiar o valor da alteridade é a necessidade de

transformar o indivíduo em *sujeito*, isto é, mais do que suplantar a ignorância mediante a sabedoria, interessa agora a constituição do *estatuto de sujeito*: um indivíduo que se relaciona com a natureza, com os outros e sobretudo consigo mesmo através da vontade racional, da qual dependem as ações morais e o autodomínio. A grande mudança de paradigma é assinalada precisamente pela assunção de um movimento profundo de *autonomia*: o objetivo máximo já não é o de assegurar a *con-formação* de cada indivíduo com modelos sociais, a par da aquisição de conteúdos e da descoberta da verdade, mas a constituição do sujeito, ou seja, da entidade viva racional, definida como o ser que pode alcançar plenamente a relação de si a si mesmo. O que está em causa é algo com profundo alcance na génese da Civilização Ocidental, através deste novo estatuto do sujeito: considerar que a plenitude do sujeito é da ordem não apenas da superação da ignorância mediante o acesso aos saberes, mas também que só se pode ser plenamente sujeito, na medida em que se reconfigura a subjetividade através de uma discursividade alicerçada na racionalidade, na autonomia e no autodomínio; uma subjetividade que é exercitada mediante o que Foucault designa como *técnicas do si* que tendem a produzir coisas como o conhecimento de si, o aperfeiçoamento crítico do modo de ser, a capacidade de gerir as respostas aos acontecimentos assegurando a serenidade e a felicidade; em suma, exercitando o cuidado de si. Claro que esta autonomização não dispensa, pelo contrário, requer a participação do outro, do mestre, que é o “mediador na relação do indivíduo com a sua constituição como sujeito” (Foucault, 2001a, p. 125). Na realidade, o mestre contribui para a formação do discípulo, na medida em que, por exemplo, lhe indica como pode abandonar os maus hábitos, como pode libertar-se das indecisões, do estado de errância (mudanças constantes e despropositadas)²⁵¹. Estamos a referir implicitamente a configuração existencial mais severamente criticada pelo estoicismo romano, a *stultitia* (insensatez), contra a qual desfere uma repulsa enérgica. Todavia, de modo paradoxal: é por causa dela que fazem sentido os discursos dos filósofos a favor de uma conceção peculiar de cuidado de si que, como veremos adiante, se configura como *conversão* do sujeito a si mesmo; a *stultitia* é, afinal, a matéria-prima para a prática do si: ou porque alguns podem deixar de ser insensatos, ou porque outros que não o são lutam para escapar à possibilidade de vir a sê-lo²⁵². Efetivamente, o cuidado do sujeito consigo mesmo só pode ocorrer a partir do momento em que este, enquanto discípulo, desencadeia, sob

a ação orientadora do mestre, um conjunto de estratégias para combater a insensatez, estado patológico diametralmente oposto à natureza do sábio. Dirigindo-se a Lucílio, no início da epístola 52 Sêneca circunscreve a noção de *stultitia* por esta rede semântica: estado de agitação do pensamento, estado de indecisão, estado básico do homem do qual deve ser libertado por alguém, aliás, pelo *mestre*²⁵³. O modo incisivo e sintético como Foucault (2001a, pp. 126-127) reproduz a crítica mordaz de Sêneca à *stultitia* dá a conhecer inequivocamente a degradação ética do sujeito, ao referir duas características do insensato (*stultus*): por um lado, a fragilidade resultante da excessiva exposição do sujeito à exterioridade (quase diríamos à *mundaneidade*, no sentido literal); por outro lado, a dispersão do sujeito ao longo do tempo. Na realidade, “O *stultus* é antes de mais aquele que está à mercê de todos os ventos, aberto ao mundo exterior, ou seja, aquele que deixa entrar no seu espírito todas as impressões que podem ser-lhe oferecidas pelo mundo exterior. Aceita estas impressões sem as examinar, sem saber examinar o que elas representam”, deixando que elas se misturem com os conteúdos da sua subjetividade (pensamentos, sentimentos, memórias, hábitos, regras), sem ser capaz de fazer uma *discriminatio* (destrinça) entre os conteúdos das representações e os elementos subjetivos constitutivos do sujeito. A segunda característica diz respeito à dispersão do sujeito no tempo: “Por outro lado e como consequência disto, o *stultus* é também aquele que se dispersa no tempo. (...) O *stultus* deixa a vida escoar-se, muda de parecer sem interrupção. Em consequência, a sua vida, a sua existência, escoar-se sem memória e sem vontade” (2001a, p. 127). Portanto, o *stultus* padece de duas incapacidades: por um lado, não filtra as influências externas de modo a não se misturarem com os seus princípios subjetivos (o seu modo de ser, o seu caráter), deixa-se contaminar com o *devir* do mundo em seu redor; por outro lado, não gere o tempo em seu proveito, porque não realiza uma memorização sensata das experiências, não retém do passado o que deve ser retido e acaba por deixar que a sua vida se perca em momentos dispersos, sem os ligar numa unidade, isto é, numa finalidade existencial globalizante, pois está constantemente a mudar de opinião, conforme as condições de cada momento (Foucault, 2001a, p. 127). Convém ainda dizer que Sêneca insiste na oposição entre dois grupos: - aqueles que valorizam a filosofia, indispensável à alma e, como tal, ao cuidado de si, e que se aproximam do ideal estoico, o sábio (*sapiens*); - e os que desvalorizam a filosofia, precisamente os os

insensatos, incultos, estúpidos (*stulti*). É claramente este o sentido que poderemos encontrar no início da carta 15 a Lucílio (CL, 15, 1): “Quanto a nós teremos antes razões para dizer: «se te aplicas à filosofia, tanto melhor! De facto é na filosofia que reside a saúde verdadeira. Sem ela, a alma estará doente e mesmo o corpo, embora dotado de grande robustez, terá somente a saúde própria dos dementes, dos frenéticos” (2014, p. 50).

* * *

Para justificar a tese da inversão da relação entre cuidado de si e cuidado com o outro (a que aludimos antes), reproduzimos quatro concepções filosóficas sobre a alteridade, mais concretamente, quatro modalidades da relação entre o si e os outros: a concepção de amizade em Epicuro, a distinção de Epicteto entre deveres do sujeito para consigo e deveres para com os cidadãos, o conselheiro privado de existência, e o exercício da governação do Império na perspetiva do imperador Marco Aurélio²⁵⁴. Para lá das diferenças entre as quatro modalidades, prevalece, como de seguida veremos, o princípio da subordinação do cuidado dos outros ao cuidado de si, em contraste com a filosofia platónica e a mentalidade cultural grega. O objetivo geral é mostrar sucintamente como foi valorizada a alteridade em cada um destes filósofos, acompanhando a interpretação de Michel Foucault, e assinalando a especificidade do cuidado que se mostra efetivamente em relação ao outro. Portanto, pretendemos indagar sobre o valor que cada modalidade de alteridade confere à experiência do cuidado de si e do cuidado com o outro; mais ainda, pretendemos saber em que medida a inversão apontada acerca da relação entre o si e os outros configura ou não um peculiar egocentrismo ético.

Acerca da experiência da amizade, precisamente uma das mais incontornáveis modalidades de alteridade em que o cuidado com o outro é essencial, tomemos de empréstimo quatro referências a Epicuro, apresentadas na lição de 3 de fevereiro da HS (2ª hora)²⁵⁵. De seguida, analisá-las-emos de modo sucinto. Começemos pela *sentença vaticana 23*: “Toda a amizade é desejável por si mesma; porém, ela teve origem na utilidade” (Foucault, 2001a, p. 185). A *sentença vaticana 39* esclarece o sentido da utilidade: “Não é amigo nem aquele que procura sempre a utilidade, nem aquele que nunca a associa à amizade: porque o primeiro faz comércio com o benefício

do que recebe em troca, o outro anula a esperança no futuro” (Foucault, 2001a, p. 186). E a *sentença vaticana 34* valoriza a utilidade potencial dos amigos: “A ajuda que recebemos dos amigos não reside no socorro que eles nos prestam, mas antes na possibilidade de confiar na possibilidade da sua ajuda” (Foucault, 2001a, p. 187)²⁵⁶. Finalmente, a *máxima capital 27* marca o corolário da valorização da amizade: “De todos os bens que a sabedoria procura para a felicidade da vida inteira, aquela incomparavelmente maior é a posse da felicidade” (Foucault, 2001a, p. 187).

Como verificamos nestas quatro citações, é paradoxal a concepção de Epicuro sobre a amizade: por um lado, exalta o seu valor, ao considerá-la desejável em si mesma e necessária para a felicidade; por outro lado, relaciona-a com a experiência da utilidade ($\omega\phi\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\alpha$ – *ōphéleia*), a ponto de nos fazer pensar que entre as duas existe uma relação indissolúvel. O questionamento ético que pode surgir numa reação imediata à primeira citação deste filósofo é saber se, não obstante o valor da amizade, o cuidado de si acaba por prevalecer sobre o cuidado com o outro, na medida em que é por causa da “utilidade” que ela surge, isto é, que a amizade é originada por causa de alguma utilidade pontual concretizada, ou de uma certa possibilidade de ela vir a concretizar-se no futuro. Nestas condições, a amizade parece perder o valor intrínseco e até a sua *pureza* – deixa de poder ser considerada como desinteressada, sem valor instrumental, característica marcante não só na Antiguidade, mas seguramente também hoje associada pelo senso comum.

Para se compreender com clarividência a concepção epicurista sobre a amizade, importa concentrar a atenção analítica no conteúdo das quatro formulações referidas. Em termos sintéticos, esta concepção comporta três problemas: a origem da amizade na utilidade, a relação tensional entre esta última e a desejabilidade da amizade, e a necessidade de a amizade ser experimentada na condição de ser aceite a utilidade.

A *sentença vaticana 23* dá conta de uma oposição incontornável: entre o valor intrínseco da amizade (o facto de ser “desejável por si mesma”) e algo que lhe é extrínseco, a utilidade²⁵⁷. Aparentemente é sugerido que a amizade seria tanto mais *pura*, quanto mais independente da utilidade que cada sujeito encontra em alguém; por exemplo na ajuda financeira, na ajuda para contactar com outrem, no apoio moral através de um conselho sábio, na simples companhia, etc. Concordamos com a

interpretação que faz Michel Foucault: a amizade “inscreve-se no regime das trocas sociais e dos favores que ligam os homens entre si” (2001a, p. 171). Nada de mais realista incluir a amizade na facticidade comum da experiência social: Epicuro reconhece a origem da amizade nas múltiplas modalidades da utilidade, uma vez que a figura do outro surge ao sujeito axiologicamente, isto é, dotado de valor (*ἄξιός* – *áxios*), portanto nunca de modo neutro ou indiferente. Por conseguinte, desviar a amizade desta mundividência axiológica, na qual surge o sentido da utilidade, seria qualquer coisa como desvitalizar a experiência da amizade ou, no limite, querer suprimi-la deste mundo-ambiente constituído por sujeitos que se prestam uns aos outros serviços, favores, conveniências, e que criam relações de dependência, por conseguinte relações de utilidade.

A segunda sentença (39) critica simultaneamente a valorização excessiva e a desconsideração da utilidade na amizade; no primeiro caso porque a utilidade se transforma num “comércio”, no segundo caso porque ela faz falta. Entre os dois extremos reside a virtude, como diria Aristóteles; é precisamente o justo meio-termo da utilidade que Epicuro tem em mente. Várias justificações podem ser perfiladas. Primeiramente, se alguém recorre de modo persistente e prolongado à utilidade que um amigo pode oferecer, arrisca empolar a mediação entre si e o amigo, ou seja, traz à relação algo que se mantém extrínseco – recordemos que a utilidade (*ὠφέλεια*) é sempre qualquer coisa de não essencial na relação, apesar de contribuir eventualmente para a melhorar ou intensificar; por exemplo, se um amigo me empresta dinheiro para que eu liquide uma dívida, é certo que se espera de mim o agradecimento ou reconhecimento do valor de tal gesto e ainda a disponibilidade para a reciprocidade face ao meu amigo, colocando-me ao seu dispor para o ajudar de algum modo (não necessariamente em igual medida), ou seja, eu próprio crio uma tensão de utilidade, coloco-me em disposição de acolhimento. O que acontecerá se eu recorrer excessivamente ao mesmo amigo para me ajudar, portanto se me valer daquilo em que ele se me apresenta como útil? Possivelmente diversas serão as respostas a esta questão, mas, a menos que o meu amigo seja uma espécie de *santo*, é legítimo admitir que a relação de amizade passe a ficar refém da utilidade, ou seja, que a relação seja exageradamente mediada pela utilidade, o que configura – convenhamos – uma instrumentalização do próprio amigo. Como observámos na primeira sentença

de Epicuro, não é isto que a sua concepção de amizade aceita, pelo contrário, afirma que esta é “desejável por si mesma”, para lá da própria utilidade, portanto. De resto, o estatuto desta deve ser o da *possibilidade assegurada*, tal como aponta a *Sentença 34*: a ajuda dos amigos (correlato da utilidade) deve ser algo que se encontra disponível, com o qual se pode contar, que, portanto, se encontra inscrito no plano da crença. Dito de outro modo, a utilidade genuína experimentada na amizade é a confiança sentida em relação aos amigos – a sentença ética refere exatamente isto ao dizer “possibilidade de confiar na sua ajuda”.

Finalmente, a *sentença 27* é a chave de elucidação desta concepção sobre a amizade e que responde à questão essencial que colocámos antes da análise sucinta das quatro citações de Epicuro acerca da relação entre cuidado de si e cuidado com outrem. Afinal, a amizade é desejável em si mesma apenas porque contribui para se alcançar a felicidade (o termo grego é μακαριότης – *makariótēs*²⁵⁸), aliás, constitui uma das garantias disponíveis humanamente, porque a consciência de se poder contar com os amigos, baseada na reciprocidade, reforça aquilo que define a concepção epicurista da felicidade: uma espécie de *blindagem* em relação aos *males* ou adversidades da vida, uma firmeza interna construída pelo sujeito que é chamada de *ataraxia* (ἀταραξία) nesta e noutras filosofias (no estoicismo, por exemplo²⁵⁹); ou seja, a felicidade é a ausência de perturbações subjetivas perante as contrariedades da existência do sujeito. Ora, a inexistência de amigos e da experiência da amizade só contribuiriam para aumentar a fragilidade individual, porque cada sujeito ficaria ainda mais exposto às contrariedades naturais e sociais que, invariavelmente, a todos afetam no decurso da vida.

A *máxima capital 27* não se limita a apresentar a amizade como “o melhor de todos os bens” para se ser feliz; assinala também o operador ético fundamental, a “sabedoria”, o discernimento ético da inteligência que faz com que cada sujeito realize as melhores escolhas e procure os melhores meios para as concretizar, com vista a alcançar a felicidade. É evidente o valor ético da alteridade contido na experiência da amizade, na medida em que esta não é senão uma forma, aliás, *a forma* privilegiada e intensa da reciprocidade entre seres humanos, mostrando ser desejável que os amigos mantenham entre si a mesma disponibilidade para se ajudarem, isto é, para

oferecerem uns aos outros a utilidade que for reconhecida e solicitada por cada um, mas sem a colocar numa espécie de *comércio de favores* que acabaria por minar a qualidade ética da amizade²⁶⁰.

Chegamos, enfim, à mesma conclusão de Michel Foucault sobre esta concepção da amizade e da sua relação com a felicidade: predomina o princípio ético segundo o qual a amizade só tem valor na medida em que contribui para a afirmação do sujeito, do valor de *si mesmo*, em última instância da felicidade individual. Neste sentido, Michel Foucault remata dizendo: “A amizade não é, portanto, nada mais que uma das formas que são atribuídas ao cuidado de si. Com efeito, todo o homem que tenha realmente cuidado consigo mesmo deverá ter amigos” (2001a, p. 187).

* * *

Como enunciámos anteriormente, através da distinção entre deveres do sujeito para consigo e deveres para com a comunidade, Epicteto, um dos mais destacados estoicos do período romano²⁶¹, dá-nos a ver mais uma perspectiva de conceber o cuidado com o outro, insistindo na tese segundo a qual somente quem já se ocupou consigo próprio, quem já foi capaz de reconhecer quem é, assim como os limites do seu poder de agir, em suma, aquele que se assumiu como objeto do cuidado, poderá então cuidar de outros sujeitos. A partir da interpretação de Foucault, recuperamos aqui dois argumentos de Epicteto; o primeiro tem a ver com a tendência natural de procurar o *bem* no contexto da ordem cosmológica, recuperando a antiga concepção estoica de Providência Divina; o segundo, decorrente do primeiro, diz respeito à responsabilidade ética do indivíduo no seio da comunidade, perante a qual assume os seus deveres mas sem perder de vista a *ocupação* consigo mesmo. Uma sucinta análise dos dois argumentos permitirá entender melhor como coloca Epicteto a relação entre indivíduo e comunidade e qual o tipo de *tensão* entre o cuidado de si e o cuidado com outrem.

Se tivermos em conta a longa tradição estoica, desde a sua origem com Zenão de Cício, imediatamente se nos afigura a premissa do primeiro argumento (de nível metafísico), que poderá ser enunciada deste modo: o *Logos* (Λόγος) da natureza/do universo (criador, razão, sentido e providência²⁶²) colocou em cada ser vivo a tendência de procurar o bem para si mesmo e simultaneamente para os outros, mesmo nos casos

em que não existe esse desejo, de modo consciente ou inconsciente; esta tendência natural é mais intensa no homem, pois, segundo Epicteto, Zeus *programou* (metáfora nossa) a alma do animal racional para que cada indivíduo procure simultaneamente o *bem* para si e para a comunidade (diatribe/sentença 19)²⁶³. Desta crença nuclear deriva outra: pensar sempre em si mesmo, ao contrário do que poderia parecer de improviso, não é de todo nem associal nem antissocial; a mesma diatribe 19 assinala a equivalência entre a procura egoísta da utilidade e a utilidade comunitária. Esta ligação só é possível no ser humano através da reflexão, capacidade racional que lhe permite reconhecer como finalidade da sua existência a *dedicação a si próprio*, isto é, o desígnio de assumir-se a si mesmo como objeto do cuidado – a característica que definitivamente o distingue dos animais, pois a *Providência* não lhes atribuiu o mesmo que ao homem. Aliás, esta concepção *providencial* insiste na ideia de que a ocupação de si é simultaneamente uma característica específica, uma estratégia de compensação em relação às muitas vantagens naturais dos animais (conforme as espécies, por exemplo a velocidade, a penugem, a força, etc.) e uma tarefa que o homem deve desempenhar, o modo de agir que a Providência dele espera²⁶⁴. Chegados a este ponto, teremos de questionar em que consiste esta tarefa. Sabemos que diz respeito à ocupação do sujeito sobre si mesmo, isto é, considerar-se como alvo de cuidado (cuidar-se), porém, de que natureza deve ser este cuidado?

Como sabemos, na filosofia estoica a noção verdadeiramente nuclear é expressa pela palavra grega *λόγος* (*lógos*), a mesma que nos permite aceder ao sentido daquele cuidado que temos vindo a tematizar: os estoicos acreditam que a natureza foi criada e continua a ser conservada (objeto da *Providência*) pela ação do *Logos Universal*, divino e imanente (*ὁ λόγος ἐνυπάρχων* – *ho lógos enupárchrōn*), pois flui de igual modo na divindade, no homem e na natureza. Sem subestimarmos a problematicidade da tradução latina de *λόγος* para *ratio* (razão), parece-nos adequado afirmar que os estoicos qualificam *este logos* simultaneamente como *razão de ser* e *necessidade*, em suma, como *ordem universal* – a inteligibilidade que flui em todo o lado e a tudo confere sentido (visão panteísta, sem dúvida). Por conseguinte, o *sábio estoico* é aquele que se identifica com a divindade²⁶⁵ e, tendo compreendido a *necessidade* na natureza, expulsa da sua mundividência toda a irracionalidade, a começar pela crença na arbitrariedade dos fenómenos naturais, e acima de tudo

concentra-se racionalmente em si mesmo: sobre quem é (qual a sua *identidade*) e como se distingue do mundo que o cerca, e ainda sobre como agir entre dois limites éticos – o que está em seu poder fazer (o que de si depende) e o que está fora do seu poder (as inevitabilidades). Do sábio estoico espera-se a capacidade de, por um lado, identificar as possibilidades para si e de decidir apenas no horizonte em que estas se situam e, por outro lado, de se conformar com as impossibilidades ou inevitabilidades. Esta sabedoria é, pois, uma espécie de *economia de esforço* (expressão nossa), uma nova mundividência sobre como atuar eficazmente, evitando o desgaste das *lutas* perdidas à partida: reações contra o que não pode ser modificado (o fluir do tempo, o envelhecimento, a morte, a maldade, etc.), por isso irracionais, porque são distorções da capacidade que o *logos* oferece de aceitar o inevitável. Em suma, o argumento de matriz cosmológica de Epicteto expõe uma noção de inteligência prática do sujeito, apoiada em três eixos: conhecimento de si – conhecimento do mundo – agir de acordo com o possível.

Epicteto recomenda, como vimos, que cada um se ocupe de si mesmo (cuide de si), distinguindo e analisando o que depende e o que não depende de si, fazendo o que é oportuno fazer; e conseqüentemente estará em condições de assumir os seus deveres comunitários. Vemos nitidamente aqui esboçada a intenção ética como condição da experiência cívica. É este, *grosso modo*, o segundo argumento, derivado do primeiro. Para o ilustrar Michel Foucault reproduz uma pequena história contada por Epicteto²⁶⁶, em que relata e discute o caso de um pai que se deixa apoderar por uma inconsequente preocupação pela doença da sua filha, a tal ponto que a confia ao cuidado de outras pessoas e abandona o lar, incapaz de permanecer junto dela. A estranheza deste caso advém da justificação no mínimo contraditória deste pai: o seu comportamento é justificado alegadamente não por egoísmo, mas por causa do afeto pela filha, de que é prova o facto de a sua doença o ter perturbado gravemente, acabando por deixá-la entregue à atenção terapêutica de outros. É certo que poder-se-ia explicar o comportamento deste pai com uma hipótese não colocada por Epicteto: talvez este pai julgasse que a sua presença em casa seria perturbadora da ação terapêutica sobre a filha. Mas, mesmo assim, continuaria a ser inaceitável o abandono do lar, pelo mesmo motivo que a seguir apresentaremos. Ao criticar o comportamento deste pai, acusando-o de ter cometido um grande erro, Epicteto apresenta uma

justificação muito interessante. O argumento é este: sendo o amor pela filha um sentimento natural, próprio da condição de progenitor (assim está inscrito na *natureza*), e sendo *lógico* (próprio do *logos*) que se respeitem os laços familiares, tanto mais no caso de um ser racional, excluindo a possibilidade absurda de ninguém os cumprir, então não resta senão ser *naturalmente* necessário cuidar de quem se deve cuidar. O erro daquele pai consistiu, portanto, em ter descurado a *natureza* dentro de si. Até aqui a argumentação parece clara. Mas, parece-nos que há outro argumento que vem completar este e que enunciamos deste modo: a perturbação sentida pela doença da filha toldou a lucidez daquele pai, impedindo-o de reagir *naturalmente*, porque não se exercitou previamente no cuidado de si mesmo²⁶⁷. No fim de contas, o que é que pretende significar exatamente Epicteto com este cuidado? O caso apresentado exclui de todo a hipótese de um *cuidado egocêntrico* ou *egoísta*. Pelo contrário, cuidar de si mesmo (a condição do cuidado com o outro) é o exercício do autoconhecimento; e este inclui o reconhecimento da condição racional inscrita na ordem cósmica do *Logos*, assim como o exame das representações que se formam na subjetividade – este é, aliás, um dos grandes desafios éticos do estoicismo.

Apesar de tudo o que expusemos, ainda persiste a questão de saber em que medida Epicteto faz condicionar o cuidado com outrem do exercício do cuidado de si. Não resulta evidente esta relação, tanto mais que muitos casos podem facilmente contrariar a sua argumentação. Por exemplo a figura do herói, aquele(a) que arrisca a vida totalmente ou uma certa qualidade de vida para salvar ou defender alguém, por vezes resistindo à opinião ou à força alheia, parece colocar o cuidado de si em suspenso ou simplesmente negligenciá-lo; além disso, pelo menos em diversos casos o ato heroico não é precedido daquela ocupação de si (autoconhecimento, autoanálise, etc.) recomendada por Epicteto, pois é *espontâneo*, não calculado, imprevisível até para o seu autor. Assim, face ao défice de evidência da argumentação deste filósofo estoico, julgamos ser uma certa crença que suporta a relação entre cuidado de si e cuidado com outrem: acredita-se que, se o cuidado de si for exercitado sistematicamente, a subjetividade tornar-se-á mais firme e resistente, e em consequência em melhores condições de acolher os outros com a sua especificidade e as adversidades envolventes. É neste sentido que, como descreve Foucault, o *remédio* prescrito por Epicteto para aquele pai era tornar-se *σχολαστικός* (*scholastikós*), isto é,

aluno da sua escola durante um tempo não demasiado curto, para aprender a examinar as suas próprias opiniões²⁶⁸. Esta solução prática permite inferir algumas conclusões decisivas para a discussão do tema. Primeira: nem sempre o sujeito consegue por si mesmo exercer com autonomia e eficácia o cuidado de si. Segunda: o exercício do cuidado de si não dispensa a intervenção da figura do outro como *mestre*. Terceira: o aperfeiçoamento do exercício do cuidado carece de uma tematização cultural que inclui práticas pedagógicas.

A análise da situação apresentada por Epicteto permite clarificar o seu objetivo sobre a relação entre cuidado de si e cuidado com outrem: através daquilo que poderemos designar *terapia filosófica* – práticas de reflexão às quais o *scholastikós* é exposto – adquire-se um conhecimento de si simultaneamente configurador da subjetividade (expõe a *verdade* interior) e eficiente, pois transforma o sujeito, dotando-o de importantes qualidades éticas: a lucidez sobre as situações, a determinação em agir bem e principalmente a serenidade (o sábio estoico não se deixa perturbar pelas adversidades). A ilação que podemos extrair a partir de tudo o que expusemos sobre Epicteto, especialmente da análise do caso do pai que comete o erro de não ter cuidado da sua filha, converge na direção da formulação do princípio ético que já enunciámos e que agora apresentamos através das palavras de Foucault: “é enfim o cuidado de si que, por si e como consequência, deve produzir, induzir as ações pelas quais poderemos efetivamente cuidar dos outros” (2001a, p. 191).

Para finalizamos a análise sobre a relação entre cuidado de si e cuidado com o outro, não podemos deixar de referir, ainda que de modo sucinto, a importância da noção de *παρρησία* (*parrēsía*), à qual retornaremos já a seguir, no contexto das técnicas ou exercícios do si (em 2.6). De facto, a experiência do cuidado diz respeito incontornavelmente ao horizonte da alteridade, no qual se reconhece não apenas a experiência da amizade (como acabámos de observar), mas também outras modalidades existenciais, em princípio todas aquelas em que alguém exerce sobre outrem uma certa preocupação, atenção, dedicação (no trabalho, no lazer, no diálogo, no aconselhamento, etc.). A *parrēsía*, transversal a quase todas, senão mesmo a todas, consiste antes de mais e primariamente em dizer a verdade, em dizer o verdadeiro, em falar francamente ou abertamente, em comunicar com transparência ou com o

coração, em fazer discursos verdadeiros, sempre em sentido ético e não propriamente em sentido lógico e epistémico (ainda que tal seja eventualmente pressuposto). E este sentido lato de *parrêsia* faz parte natural da experiência do cuidado, na medida em que o indivíduo exerce o cuidado de si e dos outros sempre a partir do conhecimento de si e dos outros (conhecimento verdadeiro, por definição), e se expõe aos outros, descobre-se e dá-se a conhecer aos outros, sempre através de atos comunicacionais, sobretudo discursos sobre si e sobre a realidade envolvente. Afinal, seria no mínimo estranho e contraditório que o cuidado fosse sistematicamente agredido pela recusa da verdade, seja pela mera omissão desta, pelo engano intencional, ou pela ilusão. Porque, como temos vindo a mostrar, o cuidado de si e de outrem é incompatível com a negação do conhecimento, seja pela ignorância da própria ignorância (como Alcibíades no início do diálogo), seja pela falsidade – recordamos que até mesmo entre os cétricos antigos é possível reconhecer sinais evidentes do exercício do cuidado de si.

2.6 TÉCNICAS OU EXERCÍCIOS DO CUIDADO DE SI NA ANTIGUIDADE

Depois de termos exposto as teses centrais da análise de Michel Foucault sobre o texto fundador da cultura do cuidado de si (Alc-1), e de termos assinalado algumas das mais importantes referências a esta peculiar cultura, incluindo a relação entre cuidado de si e cuidado com outrem, iremos de seguida descrever sinteticamente algumas das mais importantes *técnicas do si* (*exercícios espirituais*, expressão de Pierre Hadot²⁶⁹), que foram recomendadas por filósofos e praticadas em várias escolas filosóficas, e difundidas nas sociedades ao longo de mais de sete séculos (desde Pitágoras aos filósofos helenísticos e romanos dos primeiros dois séculos da nossa era), embora com diversas reconfigurações, sobretudo as que lhes conferiram o epicurismo e o estoicismo, manifestando a crescente intensificação cultural das práticas sobre a subjetividade, que culminou com o aparecimento da *cultura do si* dos séculos I e II d.C. Algumas destas técnicas foram objeto de adaptações no seio do cristianismo, pelos movimentos ascéticos e monásticos entre os séculos II e V, e ainda perduram nas socieda-

des atuais da Civilização Ocidental, em grande medida sob influência cristã: a confissão de tipo religioso e de tipo judicial, o exame de consciência, a autoanálise, a meditação, etc.

Para esta exposição contaremos não apenas com textos de Michel Foucault, mas também de Pierre Hadot, que ele utilizou nas investigações sobre a Antiguidade e de que já demos conta²⁷⁰. Optámos por descrever com mais detalhe algumas técnicas, dada a sua especial relevância para o cristianismo, portanto essenciais para a compreensão da noção de metanoia e porventura indispensáveis para muitas das técnicas atuais da subjetivação: *παρρησία* (*parrēsia*), *ἄσκησις* (*askēsis*), *ἐξομολόγησις* (*exomolōghēsis*), *ἐξαγόρευσις* (*exagóreusis*)²⁷¹. De modo necessariamente sucinto, apresentaremos para as duas primeiras alguns dos mais importantes significados anteriores ao cristianismo, antes de indicarmos o que vieram a significar na espiritualidade cristã dos primeiros séculos; as duas últimas serão caracterizadas apenas no âmbito desta espiritualidade, porque foram geradas nas comunidades cristãs a partir do século II. Estas quatro noções são chaves-mestras que nos permitem abrir diversas portas de acesso à configuração dos modelos de subjetividade que subjazem à cultura do cuidado de si nos períodos grego, helenístico, romano e também no período cristão; por conseguinte, expressam duas redes conceptuais interligadas com as quais foi sendo plasmada a Cultura Ocidental.

As investigações histórico-filosóficas de Michel Foucault sobre as técnicas do si, forma peculiar de hermenêutica circunscrita às práticas da subjetividade no paganismo e no cristianismo, enfrentaram, segundo ele, quatro tipos de dificuldades históricas (DE II, nº 363, p. 1603). A primeira decorre do facto de o cristianismo ter valorizado muito mais a descrição e o esclarecimento das suas crenças, do que as práticas concretas. A segunda resulta da falta de organização teórica desta hermenêutica peculiar, em contraste com o amplo desenvolvimento da hermenêutica sobre os textos. A terceira deriva da confusão tradicional entre a hermenêutica do si (ou das técnicas do si) e a “teologia da alma” (expressão de MF), isto é, a reflexão sobre as degradações espirituais humanas, tais como a concupiscência, o pecado e o afastamento do pecador da *graça* divina. Finalmente, a quarta dificuldade resulta da complexidade em isolar e

distinguir a hermenêutica do si, amplamente difusa na Cultura Ocidental, da análise dos comportamentos mais comuns e básicas do cotidiano.

Em diferentes momentos históricos, obras e autores de diversos saberes (não só no âmbito da filosofia), assim como na oralidade do cotidiano, encontra-se uma série de expressões que dão conta da valorização cultural do cuidado de si não apenas no âmbito do conhecimento, principalmente no interior da filosofia, mas também associadas a práticas do si constitutivas de diversas *tecnologias do si*. O termo *tecnologia do si* é utilizado por Michel Foucault para designar uma certa concepção da subjetividade e *técnicas do si* que a configuram, isto é, práticas culturais através das quais os indivíduos se autovalorizam e se modificam, com o intuito de melhorarem o seu modo de ser; as *técnicas do si* não se limitam a modificar a mente, atuam sobre o corpo, nalguns casos de modo sistêmico, como ocorre com os jejuns e as abstinências. O valor destas práticas não se limita ao momento presente em que ocorrem ou aos momentos subsequentes, diz respeito ao sentido da existência, pois o seu fito é alcançar “um estado caracterizado de felicidade, pureza, sabedoria, perfeição ou imortalidade” (Foucault, DE II, nº 363, p. 1604)²⁷². Trata-se, pois, de indicações de nível prático sobre as estruturas mentais e físicas, resultantes das atividades de cada indivíduo e/ou do contributo de outros, com a finalidade de operar uma transformação de si mesmo e não sobre os objetos e os fenômenos naturais e sociais; acresce dizer que as técnicas do si expressam modalidades variáveis de domínio de cada sujeito sobre si mesmo, mas também de uns indivíduos sobre os outros, na medida em que elas são concretizadas igualmente em relações inter-individuais, como acontece na relação mestre-discípulo.

Segundo Michel Foucault, todas as técnicas do si da Antiguidade, nas culturas grega, helenística, romana e na espiritualidade cristã dos primeiros séculos, orbitam em torno do cuidado de si, especificamente do preceito *ter cuidado consigo, preocupar-se consigo, cuidar de si* – variações gramaticais que traduzem a expressão grega ἐπιμελεῖσθαι ἑαυτοῦ (*epimeleisthai heautoú*)²⁷³. Efetivamente, o *cuidado de si* “figurava como um dos grandes princípios das cidades, uma das grandes regras de conduta da vida social e pessoal, um dos fundamentos da arte de viver” (DE II, nº 363, p. 1605); e não era apenas uma obrigação fundamental plasmada culturalmente, mas

também um conjunto de técnicas concretas disponíveis e difundidas na sociedade (DE II, nº 323, p. 1174).

* * *

Já no período da *Grécia arcaica* se encontrava subjacente a necessidade de uma *tecnologia do si* para poder aceder à verdade. Diversas eram as técnicas ou práticas (τέχναι – *téchnai*) que constituíam esta *tecnologia* e que foram sendo modificadas ao longo dos séculos²⁷⁴. Portanto, já antes da noção platónica de *epiméleia heautoú*, que começa a ser desenhada no *Alcibíades*, eram aplicadas diversas técnicas que, como afirma Foucault, “derivam de qualquer coisa como o cuidado de si” (2001a, p. 49). Por exemplo, os **ritos de purificação** recomendados como preparação para as práticas religiosas, para poder ter-se um sonho revelador, para ouvir os oráculos através dos quais os deuses comunicam a verdade aos homens. Outro exemplo é o das técnicas de **concentração da alma**, fazendo com que a alma (πνεῦμα – *pneúma*) – uma instância afetável pelos acontecimentos – possa ser colocada a salvo da agitação e da dispersão externas, treinando-a para a resiliência durante a vida e preparando-a para enfrentar a morte. Outra técnica muito importante na espiritualidade ocidental, representada pelo termo grego ἀναχώρησις (*anachōrēsis*), é o **recolhimento** (*retraite*, em francês): significava naquela tecnologia do si um certo modo de se isolar do mundo no qual se vive, sem se ausentar dele fisicamente, apenas reduzindo o contacto sensorial e afetivo com os acontecimentos extramentais, para não ser perturbado por eles; aliás, reconhecê-los sem os sentir, vê-los e ouvi-los *como se* não estivessem aí diante do sujeito – é uma espécie de “ausência visível” (expressão de MF: 2001a, p. 47). Outra técnica necessariamente associada à concentração da alma era a prática da **resistência** às experiências dolorosas e às tentações. É interessante que Pitágoras de Samos (571/570 a.C. – 497/6) e a sua escola tenham recorrido a muitas destas e a outras técnicas ancestrais, adaptando-as, todavia. É o caso da **preparação purificadora do sonho noturno**; é certo que o sonho tinha uma carga eminentemente religiosa, pois os pitagóricos acreditavam que esta modalidade existencial aproxima o homem dos deuses, portanto através das suas mensagens ambíguas e das imagens confusas acede-se ao ambiente divino, isto é, à imortalidade e à verdade. Mas, para lá desta perspetiva religiosa, a preparação do sonho era uma importante técnica de subjetivação: antes do adormecimento os

pitagóricos realizavam diversas práticas de purificação da alma tais como ouvir música, respirar os odores de perfumes e fazer o exame de consciência – “Recuperar os conteúdos do dia que passou, recordar-se das faltas cometidas, e conseqüentemente expurgá-las através deste mesmo ato de memória” (Foucault, 2001a, p. 48). Convém notar que, segundo Epicteto, o pitagórico tinha de recordar-se de certas *faltas* cometidas durante o dia: basicamente o incumprimento de regras de conduta impostas pelo mestre (Pitágoras) para as refeições, para o banho, para o descanso noturno²⁷⁵. O exame de consciência consistia na realização de discursos francos do sujeito sobre si mesmo, sob a crença de que o conhecimento purifica ou liberta a alma – princípio transversal, embora com nuances próprias, a Platão, ao estoicismo e ao cristianismo²⁷⁶. Com idêntica similitude era também a técnica da **provação**: organizar uma situação que contenha estímulos muito atrativos, sedutores, aparentemente irresistíveis e, expondo-se-lhes, permitindo que estes possam provocar uma afetação intensa, exercer o autodomínio racional para lhes resistir. Um texto de Plutarco descreve um curioso exemplo pitagórico desta técnica: iniciar a manhã com uma série de exercícios físicos longos e desgastantes a ponto de provocarem um aperto no estômago (carência dolorosa de alimentos); no meio da fragilidade provocada pelo cansaço dizer aos escravos para colocarem sobre mesas alimentos deliciosos, muito atraentes, capazes de provocar tamanho desejo que seja difícilíssimo resistir-lhes; neste cenário contrariar o apetite devorador, observar os alimentos e meditar sobre tal situação; de seguida, dá-los a comer aos escravos, ao mesmo tempo que se ingere os alimentos frugais com que os escravos habitualmente se alimentam²⁷⁷.

Em Platão todas as técnicas relacionadas com o cuidado de si encontram-se polarizadas pelo tema do conhecimento de si, mas manifestam alguns dos traços das técnicas pitagóricas. É o caso da técnica da **concentração da alma**: recomenda-se que cada sujeito faça com que a sua alma se liberte o mais possível do corpo, habituando-a a concentrar-se em si mesma (*Fédon*, 67c)²⁷⁸. É também o caso da técnica do recolhimento da alma (*anachōrēsis tēs psychēs*), que deve manter o que lhe é próprio, a imobilidade: “a alma que não se mexe, que está de certo modo fixa sobre si mesma, sobre o seu próprio eixo e que nada pode desviar-se dela” (Foucault, 2001a, p. 49)²⁷⁹.

A difusão destas técnicas do si na filosofia platónica foi apenas o primeiro passo para que mais tarde, primeiro nas escolas neoplatónicas e neopitagóricas e depois nas

filosofias epicurista e estoica, fossem retomadas e reorganizadas técnicas antigas do si, ou seja, práticas de subjetivação pelas quais se pretendia modificar eticamente os sujeitos, segundo determinados fins e motivos. De resto, diz-nos de novo Foucault, a grande temática do cuidado de si (*epiméleia heautou*), no âmbito da filosofia (a partir do *Alcíbiades* de Platão), retoma com outra finalidade e noutro nível elementos das técnicas do si originárias do pitagorismo. Houve, pois, um longo, constante e profundo movimento de transposição e reorganização das técnicas do si, ao longo de vários séculos (desde Pitágoras), que atingiu o auge nos dois séculos da nossa era, na cultura romana, profundamente influenciada pela cultura helenística, e que persistiu ainda no cristianismo dos primeiros cinco séculos, continuando ao longo da história, sempre com reformulações.

O tema da imobilidade da alma ou do pensamento encontra-se plasmado, por exemplo, no ideal estoico do sábio: aquele que resiste às adversidades externas e deste modo constrói a sua *securitas* (segurança) e simultaneamente forma dentro de si a *tranquillitas* (tranquilidade), a imobilidade do espírito, anulando a agitação provocada pelos acontecimentos em redor. É também no estoicismo, por exemplo com Marco Aurélio, que volta a surgir o tema do recolhimento em si (*anakhōrēsis eis heautón*). Mais que os retiros que se fazem um pouco por todo o lado (experiências de *simplicidade de espírito*), importa *recolher-se* dentro de si próprio, pois “Em parte alguma se encontra retiro mais tranquilo, mais isento de agitação, que na própria alma”, por isso acrescenta este filósofo: “Concede-te pois constantemente esse retiro e renova-te” (1978, p. 39; IV, 3). Também entre os estoicos é recomendada a prática da purificação das representações, exercícios éticos de controlo mental sobre as representações (*φαντασίαι* – *phantasíai*), técnica que consiste basicamente em acolhê-las ou rejeitá-las, consoante são consideradas boas/puras, ou más/impuras, isto é, segundo o critério do melhoramento ético do sujeito.

Diversas são as referências que podemos encontrar entre os filósofos da Antiguidade à προσοχή (*prosochē*), o exercício espiritual ou técnica simultaneamente da atenção a si mesmo, da autovigilância e do autodomínio, que cada um deve realizar sobre si mesmo, muito mais do que sobre a realidade externa. Trata-se de um *trabalho* sobre a subjetividade, no qual a razão deve sobrepor-se às paixões – as causas da distração, da dispersão e da dissipação da alma. Como diz Hadot, “a *prosochē* supunha

uma meditação e uma memorização da regra de vida (*kanōn*), princípios que deviam ser aplicados em cada circunstância particular, em cada momento da vida. Era preciso constantemente ter «à mão» os princípios de vida, os «dogmas» fundamentais” (2002, p. 87). É notável que este exercício espiritual (*prosochē*) tenha feito parte do estilo de vida entre os filósofos, especialmente os estoicos e os neoplatônicos, e que tenha vindo a tornar-se também a atitude fundamental do monge cristão, tal como é recomendada, por exemplo, por Antão aos seus discípulos (Hadot, 2002, p. 81)²⁸⁰, assim como por Doroteu de Gaza, monge cristão natural de Antioquia (505 – 565 d.C.), analogamente às recomendações de Epicteto: começar por criar um hábito com o domínio sobre pequenas dificuldades e gradualmente ir aumentando o exercício com dificuldades maiores, ou também diminuir aos poucos o número de faltas até chegar à origem de uma paixão²⁸¹.

No século I d.C, portanto num ambiente filosófico em que predomina o estoicismo, destaca-se Filão de Alexandria, teólogo e filósofo com formação judaica e helenística, que já referimos como um dos raros testemunhos escritos das práticas ascéticas dos Terapeutas. Nitidamente sob influência do neoplatonismo, ele mesmo propõe diversas técnicas do si ou, como prefere dizer Hadot, exercícios espirituais, apresentando duas listas. Na primeira indica a pesquisa (ζήτησις – *zētēsis*), o exame minucioso (σκέψις – *skēpsis*)²⁸², a leitura (ἀνάγνωσις – *anagnōsis*), a escuta ativa (ἀκρόασις – *akrōasis*), a atenção (προσοχή – *prosochē*), o domínio sobre si (ἐγκράτεια – *enkráteia*), a indiferença perante as coisas indiferentes (ἀδιαφορία – *adiaphoría*)²⁸³. A segunda lista inclui leituras, meditações, terapias das paixões, recordações do bem realizado, domínio de si, cumprimento dos deveres²⁸⁴.

Encontramos também um capítulo das *Diatribes*²⁸⁵ (em francês *Entretiens*) dedicado à *askēsis*, no Epicteto qual classifica os exercícios de acordo com as categorias filosóficas (*topoi*) correspondentes às três faculdades da alma (desejar, agir e pensar) e onde formula indicações éticas específicas para os exercícios ligados a cada uma destas faculdades. Os que dizem respeito à primeira devem impor o princípio segundo qual somente deve ser objeto do desejo aquilo que depende de nós, para que não venhamos a sentir frustração pelos desejos não concretizados. Os exercícios ligados ao agir devem seguir o princípio ético segundo o qual devemos começar pelas pequenas

ações, aquelas que podemos realizar nos momentos e nos lugares possíveis. Os exercícios do pensamento devem seguir este simples princípio ético: controlar o valor das representações mentais, exercendo o domínio sobre a mente.

Diversos autores cristãos dos primeiros séculos recuperaram vários exercícios espirituais das filosofias grega, helenística e romana. No entanto, esta recetividade ficou circunscrita a escritores formados nas filosofias ditas *pagãs* e não comprometeu a fidelidade à doutrina cristã, aliás esforçaram-se por cristianizar os exercícios espirituais *pagãos* começando por relacioná-los com passagens dos textos bíblicos²⁸⁶. Em todo o caso, o acolhimento a estes elementos das filosofias antigas desencadeou uma certa modificação da própria espiritualidade cristã, por exemplo na vida monástica, um “certo estilo de vida que não se encontrava originariamente”, a começar pela própria noção de *exercício* (Hadot, 2002, p. 91). A modificação ética do sujeito não estava limitada à simplicidade e à espontaneidade das narrativas e dos preceitos dos evangelhos, ou aos textos judaicos, passava a incorporar a repetição sistemática de atos (exercícios espirituais) juntamente com a reflexão crítica oral e/ou escrita (disso são exemplos a confissão dos pecados e a revisão da jornada), em grande medida sob influência do estoicismo e do neoplatonismo. O exame de consciência é introduzido na tradição cristã com Orígenes (c. 185 – c. 254): apoiando-se numa passagem do *Cântico dos Cânticos*, recomenda que a alma do crente examine os seus sentimentos e as suas ações, a qualidade dos seus propósitos, por exemplo se luta contra os maus sentimentos e persegue as virtudes, etc.²⁸⁷ Segundo Pierre Hadot, as questões sugeridas por este autor cristão baseiam-se nitidamente no modelo de exame de consciência seguido *grosso modo* pelos pitagóricos, epicuristas, estoicos (em especial Séneca e Epicteto), assim como por Plutarco e Galiano. Mais tarde, outros escritores cristãos, como João Crisóstomo e Doroteu de Gaza retomam este modelo, recomendando aos seus discípulos o exame espiritual quotidiano²⁸⁸. Depois, Atanásio, na *Vida de Antão*, acrescenta o valor terapêutico da escrita neste exercício, ao contar que Antão recomendava aos seus discípulos para anotarem por escrito as descrições das ações e os sentimentos do quotidiano, como se estivessem a contar a outros estes conteúdos das experiências individuais²⁸⁹.

2.6.1 PARRĒSÍA E ÁSKĒSIS

Na Antiguidade pré e pós cristã, particularmente nas filosofias helenística e romana assim como na espiritualidade judaica e cristã, a *παρρησία* (*parrēsía*) e a *ἄσκησις* (*áskēsis*) foram duas importantes técnicas de subjetivação no âmbito político, ético e religioso, tendo sido objeto da análise crítica de Michel Foucault²⁹⁰. Como veremos de seguida, estas técnicas implicam-se reciprocamente, motivo pelo qual preferimos não caracterizá-las isoladamente. De modo forçosamente sucinto, foi nosso intuito salientar algumas configurações que foram tendo, recolhendo de textos de Michel Foucault elementos da análise sobre ambas, dentro do período histórico entre as filosofias helenística e romana e a espiritualidade cristã dos primeiros séculos. Esta identificação permitirá, em nosso entendimento, abrir caminho para a compreensão de duas técnicas exclusivamente cristãs que mais à frente serão descritas sucintamente, a *ἐξομολόγησις* (*exomológhēsis*) e a *ἐξαγόρευσις* (*exagóreusis*), duas práticas centrais no ascetismo e no monaquismo e decisivas para a formação do novo modelo de subjetividade introduzido pela espiritualidade cristã.

Antes de vir a ter uma aplicação técnica, a palavra grega *παρρησία* (*parrēsía*) foi assumindo diversos significados na Antiguidade, em especial: *liberdade de falar, franqueza, falar com o coração, manifestar-se abertamente*. Note-se que o substantivo deriva do verbo *παρρησιάζομαι* (*parrēsiázomai*), que genericamente associa certa qualidade ética de alguém ao exprimir-se, falar ou manifestar-se: *falo, exprimo-me, manifesto-me... com liberdade, com coragem, com franqueza, com abertura do coração, livremente, abertamente, com confiança, com desassombro*.

Na terminologia epicurista a *parrēsía* traduz diferentes significados, mas todos convergem para a ideia de expressar uma certa forma de subjetivação, uma certa modalidade de exposição do *si* do sujeito; muito antes do monaquismo cristão dos séculos IV e V e na proximidade do estoicismo, já o epicurismo indicava com este termo a necessidade de formar eticamente o sujeito. Ao referir-se à prática epicurista da direção da consciência, Foucault reporta um texto de Filodemo²⁹¹, relevante para a conceção da *parrēsía*. De facto, esta filosofia helenística estabelecia a necessidade de

cada discípulo ter um guia ou diretor (ἡγημῶν – *hēgēmōn*) que o assistisse na reflexão sobre as suas condutas, segundo dois pressupostos: a amizade entre ambos (uma relação afetiva recíproca) e a *parrēsía*, ou seja, a “ética da palavra” (expressão de MF); efetivamente, este termo simboliza a necessidade de *dizer cordialmente a verdade* – expressão que nos parece sintetizar aquela *prática* de discursividade franca, transparente, sincera e construtiva de um indivíduo em relação a si e sobretudo em relação a outro(s), quer nos atos de fala quer nos atos de escrita, em que o discurso é impelido a dizer com verdade conteúdos subjetivos, a dizer sem fingimentos ou meias verdades o que *vai na alma* dos interlocutores²⁹². Derivada desta aceção, o epicurismo fornece outra diferente para o termo *parrēsía*: em vez de representar a “franqueza” ou a “liberdade de usar da palavra”, passa a expressar uma técnica utilizada nas relações mestre – discípulo e médico – doente, concretamente, o uso que o mestre ou médico fazem do verdadeiro conhecimento sobre as coisas da natureza, a φυσιολογία (*physiología*), a favor da transformação do discípulo ou do doente, ensinando o primeiro ou curando o segundo, como é próprio da atividade de cada um²⁹³. A técnica é, pois, uma arte de aplicação do conhecimento fundamentado (das “coisas verdadeiras”) que alguém dotado de competência (o mestre ou o médico) exerce para o melhoramento de alguém (discípulo ou doente). De imediato se afigura, por conseguinte, o valor ético desta técnica acerca da *physiología*, pois, como nos diz Michel Foucault, “o saber relativo ao mundo [à natureza] torna-se um elemento pertinente, quer dizer um elemento capaz de ser realmente ativo e eficaz na transformação de si mesmo concretizada pelo sujeito” (2001a, p. 216)²⁹⁴. Portanto, o novo conceito de *parrēsía* arrasta consigo uma visão pragmática do conhecimento sobre a realidade, muito mais do que aquilo que habitualmente se entende por conhecimento *teórico-prático*; é um saber tendencialmente *subjetivizante*, no sentido em que visa a transformação do ser do indivíduo concreto. Importa dizer que esta técnica não confere valor intrínseco à subjetivação ética (ao melhoramento do sujeito), nem atribui valor instrumental ao conhecimento sobre a natureza; é exatamente o saber que versa sobre o mundo, sobre os deuses e sobre os homens, mas que tem como finalidade ou função a transformação do sujeito. Além disso e não menos importante, à recomendação que faz Epicuro do exercício constante deste saber acresce o sentido pragmático: a serenidade em cada sujeito, precisamente aquilo que

o termo *ataraxia* exprime neste contexto, ou seja, ausência de perturbação (sentido idêntico no estoicismo)²⁹⁵. Por isso mesmo, no seguimento da tipologia de sujeitos (os *fisiólogos*), insiste Epicuro, este saber sobre a natureza pode formar: “homens altivos e independentes, orgulhosos somente dos bens que lhes são intrínsecos e não dos que alcançam através das circunstâncias externas” (Sentença 45, citado por Foucault, 2001a, p. 211)²⁹⁶.

Pois bem, este peculiar saber sobre a natureza tem como finalidade formar um certo tipo de sujeito. E esta formação consiste num exercício ético, numa modificação positiva do sujeito, tal como também dissemos. Mas, concretamente, em que sentido(s) advém tal formação? Os termos gregos que dão conta da noção de formação são o verbo παρασκευάζω (*paraskeuázō – preparar, equipar*) e o substantivo παρασκευή (*paraskeuē – preparação, equipamento*). Como vimos, a *physiología* de que fala Epicuro tem a virtualidade de preparar ou equipar cada sujeito para as diversas circunstâncias da sua vida, mormente as adversidades externas, ao dotá-lo de perseverança na direção dos objetivos individuais; funciona como uma espécie de *armadura interior*, quer dizer, de uma estratégia de resistência ética às pressões externas que poderão desestabilizar cada indivíduo, evitando que seja como uma cana que se agita irresistível ao vento. Em nossa opinião a ideia de perseverança traduz bem esta disposição ética que Epicuro associa à aquisição do verdadeiro conhecimento e que se manifesta em três qualidades éticas convergentes. A primeira é a audácia ou bravura, expressa através do termo grego σοβαρός (*sobarós – impetuoso, altaneiro, imponente*), muito aplicado para qualificar, por exemplo, a bravura e a irreverência de certos cavalos difíceis de domar. A segunda qualidade é especialmente representativa da cultura grega, mais concretamente do ideal do homem grego, a autarcia (αὐτάρκεια - *autárqueia*), a capacidade de o sujeito bastar-se a si próprio, isto é, encontrar em si mesmo os recursos interiores de que necessita para agir, à semelhança da *pólis* (cidade-estado) que, por comparação com outros tipos de sociedade humana (a família e a aldeia), é autossuficiente (basta-se a si mesma), tal como diz Aristóteles²⁹⁷. A terceira qualidade dá conta daquilo que se poderá designar *orgulho com fundamento*, ou seja, como diz Epicuro, homens “orgulhosos somente dos bens que lhes são intrínsecos e não dos que alcançam através das circunstâncias externas” (citação já feita). Aquilo que tanto epicuristas como estoicos valorizam é o discernimento entre o que depende do sujeito e o que o transcende,

que consiste na capacidade de operar sobre o fio da navalha entre dois limites da realidade, a necessidade e a possibilidade; trata-se de uma virtude ética que visa *conter* na subjetividade a clivagem da própria realidade, para impedir que a insatisfação, a frustração, a cólera, etc., aprisionem o sujeito numa espiral de perturbações.

Em suma, fica bem claro que o *verdadeiro* saber sobre a natureza não pode ser dissociado de qualidades éticas e morais, em contraste com as qualidades negativas dos “artistas da palavra” (φῶνης ἐργαστίκοι – *phōnēs ergastíkoí*), aqueles que ostentam o saber desejado pelas multidões, a παιδεία (*paideía*): num sentido restrito, aquele tipo de cultura geral da educação própria do homem comum, segundo o ponto de vista de Epicuro, que o considera pejorativamente como *saber comum* (senso comum), uma arte desenvolvida por “fanfarrões”, “fabricantes da palavra” e “sedutores de multidões” (Foucault, 2001a, p. 212). A atitude satírica deste estoico perante o saber fundado na παιδεία pode parecer radical e, pelo menos por isso, injusta; todavia, convém levar-se em consideração a tenacidade do epicurismo em defender a primazia do que poderemos hoje designar *racionalidade discursiva e epistemológica*, contra uma certa *racionalidade retórica e estética* (expressões nossas). Ou seja, Epicuro insiste na supremacia do λόγος (*lógos*), isto é, da razão e da racionalidade sobre a φωνή (*phonē* – voz) e a πολυλαλία (*polulalía* – *palavreado*), preferindo, portanto, a conceptualização simultaneamente epistémica e ética à retórica refém da ornamentação do discurso comum, que facilmente degenera em qualidades negativas dos “artistas da palavra”. Além disso, acresce dizer que Epicuro repele a antiga equivocidade linguística do termo grego λόγος (*lógos*), cuja aplicação pragmática permitia significados muito diferentes²⁹⁸. Por conseguinte, este filósofo atribui à palavra φυσιολογία (*physiología*) um valor técnico preciso: a racionalidade que incide sobre a natureza mas que deve contribuir para melhorar eticamente o sujeito.

Do que dissemos resulta notória a preocupação ética do epicurismo em relação ao conhecimento da natureza: não deve perder de vista a exigência de verdade, nem ficar aprisionado pela retórica e que terá sempre de melhorar eticamente o sujeito, a ponto tal de justificar o seu *orgulho fundamentado*, com autarcia e com bravura. Mas todo este interesse pela *verdade* do saber e pela autenticidade do sujeito ainda não é suficiente para se falar na *parrēsía* como técnica plenamente ética, pois o epicurismo,

embora já apele à autenticidade do indivíduo, ainda não recomenda a análise do si, “não toma em consideração a alma, que faz do si o objeto específico do conhecimento” (Foucault, 2001a, p. 216). Apenas no estoicismo romano (com Sêneca, por exemplo) encontraremos uma *parrêsia*, de facto, dirigida à análise subjetiva. Por conseguinte, insiste Foucault, esta conceção epicurista da *parrêsia* não pode ser considerada uma prefiguração histórica ou esboço preliminar das práticas da subjetivação que mais tarde irão surgir, não apenas no estoicismo, mas especialmente na espiritualidade monástica cristã dos séculos IV e V, onde emergem, de facto, técnicas de decifração e de autoanálise do si, pelas quais toma forma uma efetiva hermenêutica do sujeito. Simplesmente porque o epicurismo ainda não tinha estabelecido como problema ético a constituição de um discurso da verdade sobre o sujeito; é apenas com a emergência de uma *cultura do si* nos séculos I e II d.C. que se prepara o caminho para que o sujeito se transforme em objeto de um discurso verdadeiro, mais tarde, no seio dos movimentos monásticos. Além disso, o saber considerado válido, a *physiología*, não incide sobre os indivíduos em si mesmos, não dá origem a uma ética *do* sujeito, é apenas um conhecimento da natureza que valoriza, como vimos, o seu melhoramento ético, o que consubstancia apenas uma dimensão ética do saber mas não propriamente uma ética, porque não analisa teoricamente os meios e os fins das ações a partir de princípios gerais da conduta.

Ao contrário da perspectiva de subjetivação da filosofia helenística e romana, que coloca a discursividade no horizonte da imanência (do sujeito para consigo mesmo), o **crístianismo** opera uma rotação radical, na medida em que coloca a discursividade sobre a *verdade* no horizonte do Transcendente. Três são os sentidos desta modificação: primeiro, as práticas discursivas sobre a *verdade* orbitam em torno do modelo divino (Deus é a *Verdade*)²⁹⁹; segundo, estas práticas estão circunscritas pela dinâmica da mediação dos *textos sagrados* (a Bíblia), que são a Revelação de Deus (*a Palavra de Deus* é um instrumento da epifania divina), ou seja, eles contêm o discurso por excelência sobre a *Verdade*; terceiro, através da *exposição* do crente a estes textos (pela leitura e pela escuta, pela meditação, etc.) – somente compreensível na experiência da fé –, origina-se uma *verdade* do sujeito, que se deixa interpelar pela *força* dos conteúdos reconhecíveis nos textos sagrados, como se estas *palavras sagradas* tivessem o poder de *iluminar* e perscrutar até ao mais profundo a

subjetividade do crente, nele operando uma modificação espiritual, aliás, uma *conversão*. Mas, convém dizer, o discurso da verdade em cada crente já não é um exercício polarizado pela formação do modo de ser do sujeito (como na *filosofia pagã*); no cristianismo toda a desvelação da subjetividade é precedida e orientada para o conhecimento sobre o Outro Transcendente, através dos textos sagrados e de outras mediações (por exemplo os sacerdotes, intérpretes da *Palavra Divina*). Esta incontornável deslocação da imanência para a transcendência não se detém na prática hermenêutica (da decifração do si, do texto e do divino), almeja uma modificação mais radical de ponto de vista, a substituição do valor do cuidado de si pelo valor da renúncia a si; efetivamente, a *áskēsis* cristã conduz ao sacrifício extremo do crente: “sacrifício de partes sucessivas de si mesmo e renúncia final a si mesmo”, afirma Foucault (2001a, p. 312)³⁰⁰.

É a partir do modo como o cristianismo liga o princípio do outro mundo ou da outra vida ao princípio da obediência que, segundo Foucault (2009, p. 294), se instaura no Ocidente um novo estilo de subjetivação, de relações de poder e de regime de verdade, modificações muito complexas cujo fio condutor é a evolução da noção de *parrēsia* enquanto categoria conceptual que designa as relações de cada sujeito consigo mesmo e com os outros. Na última lição do derradeiro curso no Collège de France (CV – 28 de março de 1984), Michel Foucault dedica uma parte da análise daquela noção aos significados que teve quer nos textos judaico-helenísticos, quer sobretudo nos primeiros textos cristãos. Em termos muito sintéticos, a palavra *παρρησία* é usada em três sentidos distintos no ambiente judaico-helenístico. O primeiro, com origem na Grécia Clássica, é o “sentido tradicional de *falar verdade* na forma do desassombro e da coragem, e como consequência de uma integridade do coração” (2009, pp. 296-297). O segundo sentido designa uma modalidade da relação do homem com Deus, nitidamente próxima da noção de conversão, “a abertura do coração, a transparência da alma que se oferece ao olhar de Deus” (2009, p. 297). No primeiro sentido, a *παρρησία* segue a linha horizontal da relação do indivíduo que se arma de coragem face aos que se enganam e se perdem no pecado (da idolatria, por exemplo); no segundo sentido a palavra traduz o movimento vertical ascendente da alma que se purifica para contemplar com regozijo Deus-Todo-Poderoso, como diz o livro de Job (Jb 22, 21-26), na Versão dos Setenta da Bíblia Hebraica – exemplo

assinalado por Foucault para mostrar este novo significado (2009, p. 297)³⁰¹. Não muito distante desta aplicação bíblica, Filão de Alexandria utiliza aquela palavra grega para qualificar o estado de franqueza ou abertura do coração que acompanha a oração do crente a Deus (*De specialibus legibus*, I, § 203, p. 131; citado por Foucault, 2009, p. 298). Finalmente, o terceiro sentido, ontologicamente anterior aos outros, é aplicado ao próprio Deus, porque é por essência Παρρησία, aliás a Verdade Suprema e manifesta-se como tal aos homens: manifesta-se como Criador do mundo, de Adão e Eva, e Pastor do Povo por si escolhido, cumprindo a promessa de conceder um filho a Sara, esposa de Abraão, de cuja descendência haverá de surgir o Messias, manifestando a sua vontade através dos seus profetas, revelando-se como Poder, Sabedoria e Amor na história da Humanidade, à qual promete a salvação. Simplesmente, numa única palavra, Deus é *Revelação*. Para recordar que o próprio Deus é dotado de *parrēsía*, Foucault cita uma passagem do livro dos Provérbios (Pr 1, 20) em que Deus se apresenta como Sabedoria: o texto diz que a Sabedoria canta nas ruas (Σοφία ἐν ἐξόδοις ὑμνεῖται), nas praças faz-se sentir publicamente (ἐν δὲ πλατείαις παρρησίᾳ ἄγει)³⁰². Um pouco diferente, diz Foucault (2009, p. 299), é o sentido desta palavra no início do salmo 94 (Sl 94, 1-3), em que o escritor evoca Deus como *vingador* e pede-lhe que se mostre no seu poder: “manifesta-te!”³⁰³.

Enfim, esquematicamente, em diferentes modos de o Antigo Testamento se referir a Deus, é sempre como o Ser da Palavra que se manifesta, que se mostra (*teofania*): aquele que fala, que dirige a palavra, embora de modo privilegiado a alguém concreto (a Abraão, a Moisés, aos muitos profetas de Israel, etc.), mas nunca às multidões, que acabarão por ouvir indiretamente a *Palavra de Deus*, a *Palavra do Senhor*. E no Novo Testamento a teofania máxima de Deus é mais do que palavras ou discursos, é o próprio J.C., enquanto *messias* prometido para salvar Israel e todas as nações, portanto, a Humanidade, e a além disso o *Filho de Deus* que revela o amor do Pai por cada ser humano, seja qual for a sua condição (homem, mulher, judeu, pagão, escravo, senhor, criança, jovem, adulto, etc.); por conseguinte, enquanto encarnação de Deus na Humanidade, J.C. é o *rosto* humano do divino, é a desvelação de Deus, ou seja, a *Verdade de Deus* (Ἀληθεία τοῦ Θεοῦ – *Alētheía tou Theou*)³⁰⁴.

Não é, pois, apenas em textos do AT que surge a palavra παρρησία. Michel

Foucault refere que ela também é utilizada diversas vezes nos textos do NT, mas com duas modificações em relação ao seu uso na tradição judaico-helenística e na cultura grega clássica (2009, pp. 299-303): - esta palavra grega deixou de ser aplicada para representar uma certa disposição da forma de manifestação de Deus aos homens, para o apresentar como “ser parresiástico” segundo a versão bíblica judaica dos LXX, e passou a ser usada para designar uma certa disposição da forma de ser e de agir do homem, a confiança em Deus; - a segunda modificação consistiu em compatibilizar em certas circunstâncias a coragem e o desassombro de falar com uma certa atitude interior que não carece de ser expressa discursivamente.

Para elucidar a primeira modificação, Michel Foucault apresenta duas citações da Primeira Epístola de João, nas quais é utilizada a palavra *παρρησία* para expressar a disposição subjetiva de *confiança*, *certeza*, *motivação* e *segurança* do cristão em relação à resposta de Deus através da oração, porque o reconhece como Amor. Dito de outro modo, é a “confiança parresiástica” (expressão de MF) que torna possível o acolhimento do humano pelo divino e que também confere sentido escatológico à existência através do Juízo Final, na medida em que anima cada momento presente da existência do crente, conferindo-lhe a resistência necessária para permanecer fiel até à possibilidade do limite máximo que é o martírio. De facto, depois de referir o conhecimento e a crença de que Deus é Amor, de que ele ama os homens e de que por meio do amor os homens permanecem nele (1 Jo 4, 16-16), o apóstolo desafia os cristãos a terem confiança (*παρρησία*), a estarem seguros, sobre o “dia do juízo”, o dia da *parusia*³⁰⁵. Na conclusão desta carta, justifica tudo o que escreveu: para que os cristãos estejam convictos de terem a “vida eterna” (*ζωὴ αἰωνία* – *zōē aiōnía*) e para que acreditem em J.C. (1 Jo 5, 13)³⁰⁶; de seguida (1 Jo 5, 14), utiliza a *παρρησία* para indicar a *confiança* da oração do cristão em relação ao próprio J.C., dizendo: “E esta é a confiança [ἡ *παρρησία*] que temos para com ele, que se pedimos algo conforme à sua vontade, ouve-nos” (NT-ige, p. 946)³⁰⁷. Portanto, a *parrēsía* consiste na confiança do cristão não apenas sobre a realização da *parusia* de J.C., mas também antes dela ocorrer, porque também consiste na confiança acerca da eficácia da oração neste mundo, sob a condição de esta convergir com a vontade de Deus. O texto de João relaciona, pois, nitidamente a *parrēsía* com a disposição de obediência do homem, na medida em que a oração deve incluir o acolhimento da vontade divina.

Superabundam referências nos textos bíblicos tanto explícitas como implícitas à *vontade de Deus*³⁰⁸. Deixando de lado o trabalho exegético sobre este tema, parece-nos relevante destacar apenas uma recomendação de Paulo de Tarso aos Romanos, que julgamos poder contribuir para responder ao problema da possibilidade de convergência entre a vontade do homem e a vontade de Deus: depois de exortar os cristãos para não se conformarem com este *mundo* e para se transformarem pela renovação da mente (νοός – *noós*), incita-os ao discernimento: “para que comproveis vós mesmos [εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς] qual é a vontade de Deus” (τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ) – *eis tó dokimázein húmas tí thélēma tou theou*³⁰⁹. Como se vê, Paulo utiliza o verbo δοκιμάζειν (*dokimázein*) com o sentido de *examinar, discernir, interpretar* (em Rm 2, 18 o verbo é usado para *distinguir as coisas melhores*); presume-se que Paulo considera ser possível a cada sujeito reconhecer aquilo que Deus espera de si, através do exame que cada um faz na sua subjetividade.

A palavra *παρρησία* é utilizada nos textos neotestamentários também em sentido próximo da conceção grega clássica e helenística, neste caso para representar a “atitude corajosa” de quem anuncia o *evangelho* (*boa nova* – sentido literal de εὐαγγέλιον – *euangélion*), a “virtude apostólica por excelência” (Foucault, 2009, p. 301). Convém recordar a propósito que as palavras gregas ἀπόστολος (*apóstolos*), ἀποστολή (*apostolē*) e ἀποπέλλω (*apostéllō*) significam, respetivamente, *enviado, missão* (do enviado) e *enviar*; e acresce lembrar que os cristãos, a começar pelos primeiros *enviados* por J.C., os onze *apóstolos*, pregam ou anunciam abertamente e com desassombro a *Boa Nova*, referindo-se aos ensinamentos de J.C., assim como à sua morte e ressurreição³¹⁰. Portanto, a *parrēsía* é uma qualidade ética não apenas porque manifesta o caráter, na medida em que o indivíduo terá de ser corajoso, mas mais do que isso, porque é sinal da fé e, enquanto tal, é a qualidade apostólica do testemunho verbal ao serviço da conversão dos outros (judeus e pagãos). Para ilustrar este sentido da *parrēsía*, Michel Foucault recorda a descrição nos Atos dos Apóstolos (Act 9, 26-28) do retorno a Jerusalém de Saulo de Tarso (nome inicial de Paulo), entretanto já convertido a caminho de Damasco (Act 9, 3-7). O apóstolo Barnabé apresenta-o aos outros apóstolos, desconfiados e receosos das intenções de Saulo, aquele que era perseguidor dos cristãos, e relata-lhes a sua surpreendente conversão e como “em Damasco falou com desassombro no nome de Jesus” (ἐν Δαμασκῶ

ἐπαρρησιάσατο ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ – *en Damaskō eparrēsiāsato en tō onómati Iēsoú*); o texto também afirma que fez o mesmo de seguida em Jerusalém, isto é, discutia com os helenistas “falando com desassombro no nome do Senhor” (παρρησιαζόμενος ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου – *parrēsiazōmenos en tō onómati tou kuríou*) – NT-ige, p. 505. Neste contexto, a *parrēsia* consiste em falar com franqueza e com desassombro, arriscando até a própria vida (Act 9, 29). Este sentido é idêntico ao pedido que Paulo faz aos cristãos de Éfeso para que rezem por ele, a fim de ser capaz de falar com coragem (ἐν παρρησία) para “dar a conhecer o mistério do evangelho” e para que fale com desassombro ou ousadia (παρρησιάσωμαι) como é seu dever (Ef 6, 19-20) – NT-ige, p. 775. Mais incisivo é o relato do anúncio do *evangelho* na cidade de Filipos, como testemunha Paulo na sua primeria de muitas epístolas (1 Ts, 2,2): apesar de terem sido maltratados com insultos, Paulo, Silvano e Timóteo, tiveram ousadia em Deus para falar aos filipenses do evangelho³¹¹.

* * *

Dos termos gregos ἄσκησις (*áskēsis*) e ἀσκητής (*askētēs*) derivam, respetivamente, as palavras *ascese* e *asceta*. Tradicionalmente traduzido por *ascese*, ἄσκησις poderia significar *exercício, prática de uma arte, exercícios de ginástica* (prática do atleta), *estilo de vida dos atletas*; nesta linha semântica, ἀσκητής (*askētēs*) designava o *ateleta* ou o *trabalhador de uma arte*; e ἄσκημα (*áskēma*) significava também *exercício*. É ainda relevante destacar a proximidade semântica entre os termos ἄσκησις (*áskēsis*), μελέτη (*melētē*) e ἐπιμέλεια (*epiméleia*), três formas distintas que têm em comum as ideias de atividade e de prática; a convergência semântica é muito forte entre as duas últimas (cuidado, solicitude, inquietude, ocupação), assim como entre as duas iniciais. De facto, o verbo ἀσκέω (*aschéō*), ao qual está ligado *áskēsis* e outros termos, incluía as ideias de *exercitar/exercitar-se em, trabalhar, dispor de modo artístico, equipar, adornar*; também a palavra μελέτη (como já dissemos em 2.1) poderia ser usada para representar ideias como *prática, exercício, cuidado, interesse, ocupar-se de alguém*; recordamos também μελέτημα (*melētēma*): *estudo prático*, e μελετάω (*meletáō*), *cuidar, ocupar-se de, exercitar-se, praticar*. Esta sucinta evocação etimológica visa mostrar que na rede conceptual da *áskēsis* as diversas atividades estão centradas nos sujeitos, nas relações de si a si mesmos, através de técnicas do si ou exercícios espirituais. Facto que

permite concluir que para os gregos da época helenística e romana a ἄσκησις é precisamente esta *prática do si* resultante da aplicação do princípio ético de *converter-se a si mesmo* (Foucault, 2001a, p. 315).

A noção de ascese e o ascetismo foram profundamente modificados pelo cristianismo, a ponto de parecer terem sido uma invenção sua, em grande medida por influência de muitos escritores e movimentos cristãos, a começar pelos *Padres do Deserto*, pelos *Padres da Igreja* e pelos monges dos séculos IV e V, mais tarde pelas ordens predicantes como os dominicanos e os franciscanos, na Idade Média. A concepção atual da ascese deriva da configuração que o cristianismo inicial atribuiu a este termo grego, apontando para uma modalidade experiencial dominada pela renúncia do crente a si mesmo e ao mundo, abdicando portanto de todo um trabalho de *emancipação* do sujeito que se dedica a si mesmo, ao cuidado de si. Embora antiga, a citação que Pierre Hadot faz de Karl Heussi traduz bem a influência cristã sobre a ascese: “abstinência completa ou restrição no uso dos alimentos, da bebida, do sono, do vestuário, da propriedade, e sobretudo a continência sexual” (Heussi, 1936, p. 13; citado por Hadot, 2002, p. 77)³¹². A ascese tem sido considerada como o conjunto de exercícios ou práticas de autodomínio (das paixões, emoções, sentimentos, más condutas, maus pensamentos), tendo em vista o aperfeiçoamento pessoal e outras finalidades (a purificação, a salvação) e que consiste na realização de sacrifícios físicos e/ou mentais acompanhada de meditação espiritual. Todavia, esta perspectiva sobrepôs-se à antiga concepção helenística e romana (também designada *filosófica*), que tinha considerado essencialmente a *áskēsis* como *conversão do sujeito a si mesmo*, a forma ética de maturação do cuidado de si. Entre estas duas concepções há, pois, uma acentuada clivagem, sem que tal signifique rutura total da ascese cristã em relação à ascese filosófica, aliás mantêm-se até mesmo traços de continuidade, por exemplo entre as concepções cínica e cristã da ascese. Portanto, apesar da influência do cristianismo, é necessário ter bem presente que “O ascetismo foi uma invenção da Antiguidade pagã, da Antiguidade grega e romana”, por conseguinte não faz sentido “opor a moral não ascética da Antiguidade pagã à moral ascética do cristianismo” – tese defendida por Michel Foucault (2009, p. 294)³¹³.

Tanto para os gregos como para os romanos o termo ἄσχησις representa o princípio ético máximo da existência, “a constituição de uma relação entre o si e o si mesmo pleno e independente”, dito de modo mais simples, “a constituição de si mesmo” (Foucault, 2001a, pp. 289, 305). Ao contrário da ascese cristã dos primeiros séculos, a **ascese filosófica** do período helenístico-romano não coloca como fim último da existência a renúncia do sujeito a si mesmo, apesar da valorização da austeridade, na medida em que existem certos elementos de renúncia, como já dissemos anteriormente: à valorização desmedia dos *aphrodisía*, às relações sexuais antes do casamento, às relações com os rapazes, aos pensamentos que provocam inquietação e impedem a serenidade, etc.; a propósito, Michel Foucault recorda que uma parte considerável da renúncia cristã era já exigida por esta ascese filosófica (2001a, p. 306). A grande finalidade da ascese filosófica não era renunciar, mas adquirir algo: “alcançar a formação de uma certa relação de si a si que seja plena, acabada, completa, autossuficiente e suscetível de produzir a transfiguração de si que é a felicidade que se consegue dentro de si mesmo”, o sujeito assume-se a si mesmo obstinadamente como fim último da existência, com valor intrínseco, do modo mais explícito, contínuo e intenso possível (Foucault, 2001a, pp. 305, 316).

Outra característica neste período é a relação estreita entre a ascese e a verdade (entre ἄσχησις e ἀληθεία – *áskēsis* e *alētheía*), na medida em que esta ascese da prática do si consiste naquilo que Foucault designa por “subjetivação do discurso verdadeiro”, em apropriar-se da verdade que descobre no agir dos outros, interiorizando-a na sua mente, e ao mesmo tempo tornando-se “sujeito de enunciação do discurso” (2001a, pp. 316-317): por um lado, o acolhimento seletivo de discursos *verdadeiros* que se considera adequados à diversidade de situações favoráveis ou desfavoráveis da existência, isto é, interpretações que se podem colher nos discursos dos outros (especialmente do mestre) e nos quais cada sujeito procura isolar princípios de conduta para aplicar no futuro e torná-los parte de si (*facere suum* – diz Séneca)³¹⁴; por outro lado, através desta prática de *dizer o verdadeiro*, de enunciar algo como verdadeiro acerca de dada situação, a ascese consiste logicamente na afirmação do indivíduo como sujeito de enunciação de discursos verdadeiros. Acresce dizer que esta relação com a *verdade*, diferentemente do que surgirá com o cristianismo, não conduz à objetivação do si através da autorenúncia e da autodecifração mediante a hermenêutica do

sujeito; isto quer dizer que esta ascese filosófica não visa a *formatação* do sujeito de acordo a normatividade (normas, leis, hábitos, deveres) dos outros, da sociedade, é (apenas) um movimento de “subjetivação de um discurso verdadeiro numa prática e num exercício de si sobre si” (Foucault, 2001a, p. 317). Tudo isto só é concretizável através da aplicação de técnicas estrategicamente orientadas para adquirir qualidades que o sujeito ainda não possui ou reforçar algumas que já possui, acreditando ser necessário enfrentar as adversidades da vida com uma *armadura* eficaz (uma *blindagem*, usando um termo atual). Os gregos sintetizavam toda esta preparação dinâmica através do termo παρασκευή (*paraskeuē*); de facto, a *áskēsis* tem como função essencial e objectivo principal a constituição de uma *paraskeuē*, isto é, serve para equipar ou formar o sujeito, tal como já tínhamos reconhecido na *parrēsia*; a “formação” da subjetividade (*paraskeuē*) consiste na “transformação do *logos* em *ēthos*”, diz Foucault (2001a, p. 312). E o primeiro momento é precisamente o da aplicação das técnicas da escuta, da leitura, da escrita e da conversação: através da orientação cuidadosa do mestre, o discípulo aprende a aperfeiçoar a escuta, a leitura, a escrita e o diálogo³¹⁵. É, pois, através de várias práticas de discursividade sobre a *verdade* de cada sujeito, discursos do mestre sobre o discípulo e deste sobre si mesmo (dimensão do *logos*), que o próprio sujeito se vai modificando ética e moralmente, porque acredita que os discursos verdadeiros acabam por transformar-se numa matriz de comportamentos racionais, o que significa que a discursividade consolida de modo estável e eficaz a racionalidade no sujeito. Por conseguinte, é impossível dissociar a *parrēsia* da *áskēsis*, pois esta “é o que permite que o dizer-verdadeiro – dizer verdadeiro dirigido ao sujeito, dizer verdadeiro que o sujeito dirige também a si mesmo – se constitua como maneira de ser do sujeito” (Foucault, 2001a, p. 312). Ocorre recordar o pressuposto ético de Sócrates de que quem conhece o bem não pode deixar de agir bem, concretizando-o na sua conduta.

Portanto, a filosofia helenística e romana confere à *áskēsis* o valor de uma *paraskeuē* dirigida em sentido ético a cada indivíduo. Dito de outro modo, a finalidade máxima desta filosofia é *simplesmente* a constituição de um modelo de subjetividade genuinamente *ético*: a formação do ἦθος (*ēthos*), do *caráter*. Mas, diferentemente do modelo tradicionalista grego, no qual o caráter deriva da imitação das virtudes morais, agora é proposto um modelo da autonomização racional, na medida em que cada su-

jeito é desafiado a construir na sua subjetividade um núcleo axiológico e ético que manifeste a sua especificidade. É, pois, um modelo inverso do tradicionalista, no qual a dimensão ética do sujeito estava sempre submissa à normatividade da sociedade, decorrente dos costumes, ou seja, o ético (ἠθος) encontrava-se circunscrito pela ordem do dever (νόμος – *nómos*)³¹⁶. De resto, Michel Foucault considera que, em bom rigor, nem sequer existe no mundo grego um modelo de subjetividade a partir do qual se alicerce uma ética, pois a intencionalidade ética encontra-se circunscrita por um determinado modo ou arte de vida (τεχνή τοῦ βίου); esta é uma das teses que defende no curso de 1980-1981 (SV), em que analisa a importância dos *aphrodisía* na ética pagã dos dois primeiros séculos da era cristã, no âmbito das artes da existência e dos processos de subjetivação (Gros, nota 5, in Foucault, 2001a, p. 21).

* * *

Através da leitura do NT não é nada difícil inferir que a noção de ascese é congénita ao cristianismo, a começar nos evangelhos canónicos e continuando com todos os outros textos neotestamentários, com muitas referências implícitas e algumas explícitas ao conteúdo desta noção: um estilo existencial de aperfeiçoamento espiritual decalcado do modo agir de J.C., marcado por modificações éticas e morais na subjetividade do crente e nas suas relações com os outros, e justificado pela necessidade de conversão como condição necessária (mas não suficiente) de acesso à salvação. O desafio lançado por J.C., na sequência da necessidade de amar os inimigos (Mt 5, 44), consiste em alcançar a perfeição divina (ser perfeito como Deus: Mt 5, 48), é também o desprendimento dos bens materiais e o seguimento posterior do mestre (Mt 19, 21), é igualmente o repto da passagem pela “porta estreita” (στενῆς πύλης) e do “apertado caminho” (τεθλιμμένη ἡ ὁδός) que conduzem à “vida” (ζωή) (Mt 7, 13-14)³¹⁷. Dicotomias do mesmo nível e com persistente registo persuasivo são recorrentes nas epístolas de Paulo de Tarso, designadamente: carne – espírito, homem velho – homem novo, moralidade – imoralidade, trevas – luz, morte – vida, etc. (categorias centrais da renúncia, como veremos mais à frente, em 5.6, na análise do valor paradoxal da renúncia em textos de Paulo). A configuração da ascese cristã muito deve ao modo como Paulo de Tarso incentiva as comunidades cristãs à conversão, isto é, a uma mudança radical de mentalidade, que consiste na renúncia ao estilo da

mundaneidade do paganismo e ao estilo formalista de alguns judeus que transformaram a lei de Moisés numa mentalidade *legalista*. A ascese proposta por Paulo é intensamente marcada por dois movimentos éticos carregados de intenso dramatismo: - o primeiro é o da renúncia à imoralidade e ao pecado (mentira, ressentimento, prostituição, roubo, inimizades, preguiça, idolatria, etc.), assim como à *carne* (às paixões, à inércia, aos apetites e prazeres); - seguido do segundo que é o do testemunho da fé em J. C. morto e ressuscitado, através do anúncio da *Boa Nova* e da vivência de acordo com a *fé*, a *esperança* e a *caridade*, cujo limite máximo é renúncia à própria vida, pelo martírio – sinónimo de testemunho (a ascese paulina inclui a preparação para o martírio)³¹⁸.

Como é evidente, a ascese cristã é uma luta interior de autodomínio de cada sujeito sobre si mesmo e que se concretiza *no fio da navalha*, isto é, num exercício de *estreitamento* imposto pela renúncia à imoralidade, ao pecado e à carne, de afastamento em relação a toda uma configuração subjetiva contrária à salvação, a um *si mesmo* que a sabedoria evangélica considera extrínseco à condição do cristão. Incontornavelmente, esta ascese só parece possível através do autodomínio doloroso, porventura um exercício hostil de cada sujeito consigo mesmo e com tudo aquilo ou aqueles que dificultam a *espiritualização*, agindo de acordo com o *espírito*, a começar com a subjugação do próprio corpo. Aos cristãos de Corinto Paulo declara ter tratado severamente o seu corpo, à semelhança do modo como os atletas treinam antes das competições públicas; o sentido figurativo pode indicar sobretudo aquilo que já dissemos acerca da renúncia à *carne*³¹⁹. Recorrendo à analogia da corrida no estádio, Paulo exorta os coríntios a imitá-lo como atleta que compete para ser o melhor de todos e vir a poder receber não já a corôa habitualmente entregue aos vencedores, mas um prémio incorruptível (1 Cor 9, 24-27), a vida eterna – ζωή αἰώνια (*zoē aiōnía*), como diz em Rm 2, 7. Na segunda epístola a Timóteo, Paulo incarna plenamente a analogia da corrida, aplicando-a de modo explícito a si mesmo: “Combati o bom combate, terminei a corrida, permaneci fiel. A partir de agora, já me aguarda a merecida corôa, que me entregará naquele dia, o Senhor, justo juiz, e não somente a mim, mas a todos os que anseiam pela sua vinda” (2 Tm 4, 6-8)³²⁰. Esta declaração concentra claramente as duas dimensões nucleares da ascese cristã, através da ideia do combate espiritual travado sempre com fidelidade e da expectativa da recompensa

no *outro mundo* com a parusia de J.C., a sua nova vinda como juiz dos vivos e dos mortos, no fim dos tempos, o seu regresso glorioso e regenerador, perspectiva escatológica da conversão e da salvação, o seu horizonte supremo de justificação e de sentido (1 Pe 4, 5)³²¹. Não obstante o valor deste *combate*, e ao contrário da ascese filosófica helenística e romana que tem em vista a emancipação do indivíduo, a ponto de fazer emergir um certo *individualismo* (como veremos mais à frente, esta filosofia advoga a *conversão a si*), a ascese cristã não exalta o mérito do crente, não lhe reconhece o estatuto de protagonista da conversão, apesar de exigir a modificação radical do modo de pensar, a renúncia ao mundo e até a si mesmo, por mais fidelidade à doutrina (Mt 7, 21; 1 Tm 4, 6; 2 Go 9), por mais esforço no combate espiritual do cristão (comparável à corrida de um atleta), a salvação e a justificação provêm de Deus, são gratuitas, pois derivam não tanto das obras humanas, mas principalmente da *graça* divina, da gratuitidade de Deus, como insiste Paulo diversas vezes nos seus textos³²².

Antes de vir a ser intensificado e regulado nas diversas formas do cenobitismo nos movimentos do monaquismo entre os séculos III a V³²³, o **ascetismo cristão** dos dois primeiros séculos desenvolve-se em torno de diversos temas comuns à filosofia cínica, tais como o escândalo, a indiferença perante a opinião dos outros e a indiferença face às estruturas do poder civil (Foucault, 2009, p. 291). No entanto, contrasta com o cinismo em dois princípios gerais interdependentes: a relação com o divino e a obediência em sentido amplo. De facto, o ascetismo cristão está centrado no peculiar princípio da relação do homem com a transcendência, com o *outro mundo*, com a *outra vida*, numa palavra, com Deus, a quem o asceta cristão deve dedicar a sua existência em resultado da sua escolha em *retirar-se* do mundo; o seu estilo de existência é profundamente marcado pela renúncia à convivência social *mundana*, à acumulação dos bens materiais, aos prazeres carnis, aos prazeres da comida e da bebida, aos prazeres do conforto e de outras coisas; tudo isto porque, afinal, a sua vida “não é a vida daquele que orienta a existência como qualquer pessoa” (Foucault, 2009, p. 152).

Michel Foucault considera que o modelo ascético do cristianismo é “o ponto de junção entre um ascetismo de origem cínica e uma metafísica de origem platónica” (2009, p. 293); efetivamente, como já dissemos, por um lado incorpora alguns temas

da filosofia cínica, por outro lado, com alguma afinidade com a filosofia platónica, instaura no mundo uma vida *verdadeira* a partir da qual se pode aceder ao *outro mundo*, dito de outro modo, promete a salvação através da conversão à *Boa Nova* de Jesus Cristo, salvação cuja plenitude será apenas alcançada depois da parusia de J.C. no *outro mundo* (também designado “Reino dos Céus”)³²⁴. Do ponto de vista de Foucault, uma das justificações para a importância filosófica do cristianismo diz respeito precisamente a esta conceção ascética que liga a ideia “de uma outra vida como vida verdadeira e a ideia de um acesso ao outro mundo como acesso à verdade” (2009, p. 293). Como dissemos, o ascetismo cristão também está centrado no princípio da obediência em sentido amplo, ou seja, na vontade de Deus expressa pelas palavras da *Lei* e dos Profetas (segundo o AT), no evangelho de J.C. e nos Apóstolos e seus sucessores (NT), que foram investidos do poder eclesiástico para o representarem no mundo e que falam em seu nome. Não se encontra nas filosofias platónica e cínica, diz Foucault, esta forma de conceber a obediência do crente enquanto servidor/escravo (δοῦλος – *doúlos*) a Deus como mestre (διδάσκαλος – *didáskalos*) e senhor (κύριος – *kúrios*) – termos massivamente recorrentes nos evangelhos e nas epístolas de Paulo de Tarso (ver subcapítulo 5.6)³²⁵ –, e também a obediência do crente aos que representam Deus na Terra, aceitando que a estes foi conferido o poder de interpretarem a vontade divina para guiarem a Igreja sob o signo do poder pastoral, o poder rebebedo de J.C., Mestre e Senhor que é o *Bom Pastor* (tema retomado no capítulo 3)³²⁶. Para o judaísmo e cristianismo, a obediência a Deus é sempre mediatizada pela obediência aos outros, porque antes de mais a relação de cada um com o Outro Transcendente não é ela mesma direta, passa pelo modo como cada um está em relação com o Texto, com a comunidade, com a tradição, etc.

Entre estes dois princípios – relação com o divino e obediência – existe reciprocidade, na medida em que a obediência neste mundo ao Outro Transcendente é condição de acesso à *vida verdadeira* e conseqüentemente à salvação que começa no tempo presente, mas cuja plenitude apenas será alcançada no *fim dos tempos*, portanto na passagem deste para o outro mundo; estes dois princípios serão objeto de análise mais à frente, respetivamente sobre o *poder pastoral*, no âmbito do cristianismo como religião confessional (capítulo 4) e acerca da conversão cristã (5.5). A interseção destes princípios é vista por Michel Foucault (2009, p. 293) como

convergência entre um elemento platônico (a *outra vida*) e um elemento judaico-cristão (a obediência). Porém, esta tese não pode ser acolhida *tout court*: se bem que muitos escritores cristãos dos primeiros séculos tenham absorvido conteúdos do platonismo³²⁷, eles já tinham recolhido primeiramente do judaísmo muitas noções que configuram uma *outra vida*, por exemplo: a promessa da vinda justiceira de Deus (Is 40, 9-11; 52, 7), a intervenção de Deus como *Bom Pastor* (Ez 34, 11-16), a recompensa de Deus aos justos inclui a imortalidade, em contraste com o castigo aos ímpios (Sb 3, 1-12; 4, 2), a esperança na ressurreição (2 Mac 7, 9-33; 12, 44-45; Dn 12, 2-4).

2.6.2. EXOMOLÓGHĒSIS E EXAGÓREUSIS

Depois de ter perscrutado diversas *técnicas do si* dominantes nas culturas grega, helenística e romana, Michel Foucault dedica-se à determinação do “valor de jogo de verdade” de diversas *técnicas do si* dominantes na espiritualidade ascético-monástica do protocristianismo, de entre as quais estas três: ἐξομολόγησις (*exomológhēsis*), ἐξαγόρευσις (*exagóreusis*), παρρησία (*parrēsía*). Sucintamente, pode dizer-se que a *exomológhēsis* consiste no reconhecimento dramático (ou *teatral*) da condição de pecador e o arrependimento, assim como o próprio período penitencial da conversão; a *exagóreusis* refere-se ao exame de si/autoexame; e a *parrēsía*, como já dissemos, diz respeito à expressão franca da mente/do coração, falar com franqueza ou falar com liberdade, dizer a verdade, manifestar-se com coragem. Os três termos designam técnicas da subjetivação muito valorizadas no âmbito da obediência e da contemplação – precisamente os alicerces da experiência ascético-monástica, tal como João Cassiano a descreve e regulamenta³²⁸.

Para melhor se compreender estas três técnicas cristas, convém ter presente que a espiritualidade do cristão orbita em torno de J.C., o *eixo central* constituído por três elementos: a dinâmica entre o acesso à verdade (da revelação e da tradição, consubstanciadas em discursos orais e sobretudo escritos) e a purificação da alma, a qual decorre do autoconhecimento do crente e ela mesma permite a compreensão dos

textos sagrados; ou seja, só na condição de se ter purificado espiritualmente poderá o crente aceder aos sentidos dos discursos sobre a divindade, mas esta purificação só pode ocorrer a partir de um *desvelamento* do *si*. E este tem sido concretizado historicamente sobretudo a partir de duas práticas predominantes: a *confissão dos pecados* e o *sacramento da penitência*, práticas posteriores aos dois primeiros séculos. Por conseguinte, a descoberta e a decifração da verdade do sujeito sobre si mesmo consubstanciaram-se nas duas *técnicas* já referidas, a *exomológhēsis* e a *exagóreusis*, que de imediato submetemos a uma sucinta análise.

A primeira prática de subjetivação do *si* (*exomológhēsis*) surge associada a três significados complementares: reconhecimento de facto, conjunto de rituais de penitência e ainda o próprio período temporal da experiência da penitência. Antes de mais, importa dizer que o termo grego ἑξομολόγησις (utilizado pela Patrística Latina) significava no protocristianismo o *reconhecimento de facto* da condição cristã: o crente era desafiado pela sua consciência e pela comunidade a manifestar publicamente a sua fé em Jesus Cristo, ou seja, a ser *cristão*. A partir desta significação formou-se outra, com valor penitencial, que corresponde a uma efetiva técnica do *si*: assumindo a condição de pecador, o crente deveria apresentar-se ao seu bispo e pedir-lhe a *penitência*. Não se tratava de um ato ou ritual único, isolado no tempo, mas antes de “uma condição imposta a quem tivesse cometido pecados muito graves” (DE II, nº 363, p. 1624) e que afetava radicalmente a existência, na medida em que comportava um conjunto de condicionantes existenciais rígidas e durante um longo período temporal (entre quatro e dez anos!): jejuns, regras restritivas de vestuário, proibições da sexualidade, até mesmo a proibição de contrair matrimónio ou da ordenação presbiteral. A ritualização da *exomológhēsis* estava severamente marcada pela submissão do crente, quer à autoridade eclesiástica (tinha de pedir e justificar o estatuto de penitente ao bispo), quer à comunidade de crentes, através da revelação dos pecados³²⁹. Muito para lá do valor da revelação dos pecados, da submissão e das práticas a elas adstritas, pretendia a espiritualidade cristã fazer emergir no penitente uma *nova identidade* ou *nova criatura*, evocando aqui uma expressão bíblica essencial no AT e no NT³³⁰.

O terceiro significado atribuído ao termo *exomológhēsis* (*período de penitência*) é porventura o mais importante para a subjetivação, porque as formas da penitência que o constituem são o meio através do qual se concretiza o desvelamento do sujeito, não só em relação a si mesmo, mas também perante os outros. De facto, assumindo a condição de pecador, manifesta publicamente a vergonha, a modéstia e a humildade, assim como o sofrimento. Estas expressões penitenciais são, no fundo, *discursos da verdade* do sujeito sobre si mesmo; trata-se, pois, de um esforço voluntário de decifração do si através da penitência que encontramos no protocristianismo³³¹. Para evidenciar precisamente este peculiar exercício hermenêutico da si, Foucault recorda o modo como Tertuliano representa esta *exomológhēsis* com a expressão latina *publicatio sui*. Apesar de algumas semelhanças com o autoexame quotidiano recomendado pelo estoicismo de Séneca³³², esta técnica possuía duas funções: por um lado, era uma prática para apagar os pecados do penitente e recuperar a pureza adquirida com o batismo (ritual de iniciação cristã); por outro lado, era um instrumento de exposição da condição pecaminosa do penitente. Entre estas duas dimensões havia uma relação paradoxal, como realça Foucault, ou seja, uma estranha relação que desafia a inteligibilidade: de algum modo, inexplicavelmente, através do discurso público de autopunição, ao revelar os seus pecados, operava-se na subjetividade do penitente uma modificação radical do seu modo de ser, uma renovação profunda do sujeito³³³. Mas é necessário esclarecer que o discurso da verdade do penitente não tinha valor intrínseco, remetia para outra finalidade: “O mais importante no ato da penitência não é revelar a verdade do pecado, mas mostrar a natureza pecaminosa do pecador” (DE II, nº 363, p. 1626). Temos ainda de acrescentar um dado incontornável para o cristianismo a respeito da penitência: o reconhecimento da condição de pecador é condição necessária mas não suficiente para o acesso à purificação da alma, pois verdadeiramente não constitui uma autopurificação do homem; apenas Deus tem o poder de regenerar o crente, concedendo-lhe a pureza da alma. Sobre esta conceção teológica podemos convocar diversas fontes, por exemplo os textos neotestamentários e os textos dos Padres da Igreja dos primeiros séculos. Apesar de qualquer hermenêutica teológica, para uma interpretação filosófica apenas nos interessa realçar o valor simbólico desta técnica do si para o processo da subjetivação, na medida em que a prática ritualizada do reconhecimento da própria condição de pecador é um *jogo*

de verdade, ou seja, uma modalidade discursiva em que o sujeito se expõe a si mesmo e aos outros.

Quanto à segunda tecnologia do si do protocristianismo, a *exagóreusis*, diz-nos Foucault que, apesar de menos conhecida, foi mais importante que a anterior. Como já observámos, o termo grego ἐξαγόρευσις é traduzido por *exame de si* e consiste numa técnica inspirada no estoicismo, particularmente nos exercícios verbais entre o discípulo e o mestre. Michel Foucault (DE II, nº 363, p. 1629) distingue três tipos de exame de si (autoexame): o primeiro consiste em avaliar a correspondência ou não entre os conteúdos mentais e a realidade, sob o signo da verdade epistemológica; o segundo avalia a correspondência entre conteúdos mentais e as regras (morais, éticas, políticas, religiosas, etc.); o terceiro avalia a relação entre pensamentos escondidos e a impureza da alma. Em termos sintéticos, esta tipologia corresponde à distinção entre o exame *cartesiano*, o exame *senequiano* e o exame *hermenêutico*. Este último, diz Foucault, é a tecnologia do si através da qual surgiu pelo cristianismo uma efetiva hermenêutica do sujeito, quer dizer, uma sistemática decifração da subjetividade para expor a verdade do sujeito perante si mesmo e perante os outros, a começar pelo confessor ou diretor espiritual, antes de ser feita perante a comunidade (por exemplo os monges ou confrades do convento). Esta hermenêutica não seria possível senão a partir do pressuposto antropológico de que existem na subjetividade humana conteúdos escondidos, quase inacessíveis, mas possivelmente decifráveis, desde que o sujeito consiga superar as ilusões sobre si mesmo, preferencialmente com a intervenção favorável do confessor ou do diretor espiritual³³⁴. É notável, por exemplo, a afinidade entre o modo como João Crisóstomo descreve esta técnica e o que é referido por Séneca no seu tratado *De Ira (Sobre a Ira)*. De facto, aquele autor cristão aconselha que cada um, tal como durante o dia gere as suas despesas, de modo análogo à noite, através da oração, peça contas a si mesmo sobre as condutas realizadas na jornada, examinando as *perdas* e os *ganhos* para a sua vida espiritual. A afinidade com o estoicismo não pode ser, todavia, transposta *tout court* para o cristianismo monástico, adverte-nos Michel Foucault, porque a *exagóreusis* está fundada em dois pilares essenciais da espiritualidade monástica cristã, a obediência e a contemplação, alheios ao estoicismo de Séneca. Com efeito, não existe uma permanente relação de obediência entre discípulo e mestre na *Escola do Pórtico*: exercendo uma pedagogia

sapiencial, o mestre transmite ao discípulo bons conselhos, com a finalidade de este autoaperfeiçoar-se e assim alcançar uma vida feliz e autónoma; uma vez concretizada esta meta, findará a relação entre ambos. Pelo contrário, no monaquismo inicial, o monge (correlato do discípulo) deve submeter-se permanentemente à vontade do seu diretor espiritual (correlato do mestre), sem ter como finalidade a autonomia, como no estoicismo³³⁵. Esta prática da submissão configura uma modalidade peculiar de obediência, cujo sentido final é o oposto do exercício do cuidado de si típico das culturas helénica e romana: a nova tecnologia do si consiste em abdicar do direito à decisão individual (vontade do sujeito), portanto, consiste numa *renúncia a si*. Estranhamente, a subjetividade é construída paradoxalmente por meio de uma obediência que, pelo menos aparentemente, descola o sujeito de si mesmo.

O *exame de si* proposto por João Cassiano é simultaneamente uma técnica de análise e de modificação sobre a subjetividade, uma vez que não se limita a “imobilizar a consciência”, também procura eliminar as *cogitationes* (cogitações, pensamentos livres)³³⁶, repelindo da consciência conteúdos concupiscentes, isto é, expressões do desejo que distraem o monge da árdua tarefa de perseguir o ideal da *vita contemplativa* (contemplação de Deus), designadamente o desejo da posse e a ostentação dos bens materiais, o desejo sexual, o desejo da fama e do poder, etc. Como bem assinala Foucault, a ideia de subjetividade que encontramos em Cassiano pressupõe a existência de uma zona de *segredo* na subjetividade humana, que exige uma atenção cuidada, aliás, o *cuidado de si*, que exige todo um trabalho espiritual de desvelamento e decifração dos pensamentos mais secretos, portanto uma hermenêutica do sujeito.

Enfim, esta técnica proposta por João Cassiano configura uma espécie de *arqueologia do cuidado* (expressão nossa), na medida em que o apresenta como condição de possibilidade de acesso aos pensamentos, sobretudo aos mais ocultos, como se a consciência escavasse cada vez mais fundo, estrato após estrato, cada vez com mais elevado grau de clarividência sobre os elementos mais profundos do si. Este trabalho subjetivo é ilustrado por Cassiano através de três metáforas explicativas da mundividência cultural do seu tempo: o moinho, o militar e o cambista³³⁷. Em comum partilham, por um lado, o pressuposto de que a realidade é dicotómica (elementos

bons *versus* maus), por outro lado, a mesma finalidade, quer dizer, a ideia da necessidade do discernimento da consciência, proceder à separação entre os bons e os maus pensamentos. É, pois, evidente que o exame de si desencadeia toda uma experiência do cuidado do sujeito consigo mesmo, mormente com a sua subjetividade. Porém, já não há a mesma evidência quanto ao *modus operandi* desse cuidado, pois sobressai a dificuldade hermenêutica sobre como operacionalizá-lo, dito de outro modo, como consegue o sujeito (por exemplo o monge) distinguir a boa da má qualidade dos seus pensamentos? A resposta de João Cassiano é tudo menos pacífica para um estoico e genericamente para a cultura helenística e romana do cuidado de si: a atitude de submissão do monge ao seu diretor espiritual, através da verbalização o mais possível transparente dos seus pensamentos a ele e simultaneamente pela obediência incondicional que lhe deve prestar. Contrariamente ao apelo ao exercício da autonomia no estoicismo, no monaquismo de Cassiano predomina o ceptro da obediência e instaura-se, assim, uma cultura da heteronomia. Todavia, é inegável que esta modalidade de submissão gerou uma efetiva hermenêutica da subjetividade, embora fortemente marcada pela alteridade: apesar de o sujeito exercer o desvelamento sobre si mesmo, este é um trabalho centrado na figura do outro, que afere a veracidade dos discursos e orienta a práxis do próprio sujeito que se lhe submete³³⁸. A justificação desta heteronomia é de ordem pragmática, poder-se-á dizer, na medida em que o diretor espiritual se encontra inequivocamente em vantagem em relação ao monge que guia ou conduz com conselhos e correções: é dotado de poder conferido hierarquicamente, da sabedoria consolidada pela maior experiência vivencial, dos conhecimentos doutrinários e de uma fé mais esclarecida. O valor nuclear desta tecnologia hermenêutica reside, afinal, na própria *verbalização*, na manifestação franca dos conteúdos da subjetividade, por meio do desvelamento do si; por isso, conclui Michel Foucault com este enunciado curto mas pleno de significado: “A confissão é um sinal de verdade” (DE II, nº 363, p. 1631).

CAPÍTULO 3

ÉTICA DA LIBERDADE NA ANTIGUIDADE E MORAL CRISTÃ DA OBEDIÊNCIA

Neste capítulo apresentamos uma comparação crítica entre, por um lado, a moral antiga (das *filosofias pagãs*) e por outro a moral cristã, que se torna mais formalista no período do ascetismo e monaquismo³³⁹. Esta comparação poderá ser útil para compreendermos e analisarmos de modo crítico os dois grandes modelos de conversão na Antiguidade, a conversão nas filosofias *pagãs* (platónica e helenístico-romana) e a conversão na espiritualidade cristã dos primeiros séculos. Incluímos neste capítulo a reflexão crítica acerca da importância da *ética do si* ou *ética do cuidado de si* na Antiguidade, discutindo a possibilidade de esta conceção de ética poder ser aplicada à atualidade ou, pelo menos, interpelar o nosso agir livre de sujeitos de verdade e de saber.

Como afirma Michel Foucault, desde a cultura grega até à cultura romana o cuidado de si foi o tema de fundo e o ambiente em que a liberdade dos indivíduos, quer isoladamente quer na sociedade, se configurou racionalmente como ética (DE II, nº 356, p. 1531). Isto não significa que a ética e o cuidado de si eram equivalentes, pode apenas dizer-se que ao longo de oito séculos (V a.C – III d.C.) “a ética como prática refletida da liberdade girou em torno deste imperativo fundamental, «cuida de ti mesmo»” (DE II, nº 356, pp. 1531-1532). Efetivamente, desde os primeiros diálogos platónicos até aos grandes textos do estoicismo tardio (Epicteto, Séneca, Marco Aurélio, etc.) o tema do cuidado de si atravessou toda a reflexão moral, isto é, toda a ética (DE II, nº 356, p. 1531); o mesmo é dizer que as diversas conceções da ética durante a Antiguidade orbitaram em torno do cuidado de si, do conhecimento de si, da liberdade, da autonomia e do autocontrolo. Certamente mais entre gregos que romanos, a conceção ética de *vida boa* como manifestação da liberdade e da autonomia e como domínio de si (em especial dos apetites e das paixões), orbitava em torno do princípio da ocupação ou cuidado de si e do princípio do autoconhecimento. Portanto, estes princípios éticos só faziam sentido na relação com o desafio permanente de valorização da

liberdade individual; isto é, na interpretação de Foucault, o facto de não ser escravo de outros e de si próprio foi o tema incontornável, decisivo e permanente para o indivíduo durante oito séculos (V a.C. – III d.C.) na Antiguidade (DE II, nº 356, p. 1531)³⁴⁰. E na medida em que o cuidado de si requer o autoconhecimento do sujeito (exigência postulada a partir do modelo socrático-platónico), assim como o conhecimento e a interiorização de princípios e regras de conduta (*equipar-se* com verdades e prescrições), a ética da Antiguidade surge ligada ao “jogo da verdade” (DE II, nº 356, p. 1532), relação consubstanciada na noção de *parrēsía*, como já mostrámos.

Na filosofia platónica o esforço ético consiste em redirecionar o sujeito sobre si mesmo, levando a sua *alma* a reconhecer em si mesma as *verdades* que outrora pôde contemplar no *Mundo das Ideias*. Na filosofia estoica a atividade ética do sujeito é essencialmente pedagógica: consiste em aprender e interiorizar um conjunto de verdades provenientes de princípios fundamentais e regras de conduta que se ouvem ou observam nos comportamentos dos outros, especialmente do mestre; o verbo que bem traduz esta atividade é *equipar-se*, na medida em que o objetivo é estar *apetrechado* de indicações éticas para agir da melhor maneira possível em cada situação. Mais no período helenístico e romano (em que predominam o estoicismo e o epicurismo) do que na filosofia platónica, dizer que o cuidado de si inclui o esforço constante de o sujeito se equipar com *verdades* significa que, neste período, se desenvolve uma movimentação cultural favorável à constituição do *si* ético, como se fosse um *quase-sujeito* ou um *logos* na subjetividade do indivíduo. É neste sentido que Foucault remete para um texto de Plutarco: “Tendes aí a ideia de um *logos* que funcionaria em certa medida sem que tivésseis feito por isso; tornar-vos-íeis no *logos* ou o *logos* transformar-se-ia em vós” (DE II, nº 356, p. 1532)³⁴¹.

Este *êthos* (ἦθος) que se desenvolve na Antiguidade é realmente não apenas uma prática de subjetivação das normas que representam o ideal da ação virtuosa (como se deve agir em sociedade), mas também uma disposição prudencial que pretende tornar-se espontânea, pronta em cada momento a impor a racionalidade. Isto porque o *êthos* dos gregos era simultaneamente “um modo de ser do sujeito e uma certa maneira de fazer, visível para os outros” (DE II, nº 356, p. 1533)³⁴²; significava pois um estilo peculiar de agir que deveria expressar com coerência e com liberdade a

subjetividade do indivíduo. De facto, entre os gregos (e não só) este *êthos estilizado* era a forma concreta de experienciar a liberdade: “O homem que tem um belo *êthos*, que pode ser admirado e citado como exemplo, é alguém que pratica a liberdade de certa maneira” (DE II, nº 356, p. 1533). De resto, acrescenta Foucault, as culturas da Antiguidade insistiram na *estilização* do agir humano: ao nível individual (maneira de ser), ao nível das condutas (maneira de agir), ao nível das relações entre os indivíduos (intersubjetividade); além disso, persistiu sempre a tentativa de definir um estilo comum aos diversos tipos de conduta em sociedade. Este objetivo foi alcançado nas sociedades do Império Romano, a partir dos séculos II e III, já sob influência do cristianismo através da sua moral da obediência, como a seguir mostraremos.

Como nos diz Michel Foucault, muito para lá da dimensão normativa, constituída por prescrições das condutas dos indivíduos isoladamente e de uns com os outros, as morais antigas “eram essencialmente uma prática, um estilo de liberdade” (DE II, nº 357, *Une esthétique de l’existence*, p. 1550). Esta prática da liberdade tinha a ver com o poder individual de afirmar um modo de ser e de agir, mas também com a necessidade de operar um “trabalho de si sobre si” (DE II, nº 356, p. 1533), a formação do carácter, que se faz através do domínio sobre si mesmo, designadamente sobre os elementos irracionais (apetites e paixões), impondo a racionalidade. Não é por acaso que para os gregos a noção de liberdade marcava fortemente o contraste com a condição do escravo – o ser destituído de estatuto ético, dominado pelos outros e incapaz de dominar-se a si mesmo; o homem livre, pelo contrário, não era escravo de si mesmo nem escravo dos outros; desse facto derivava a sua condição *política* que consistia em ser *cidadão*³⁴³.

Em suma, a configuração ética da cultura grega clássica e da cultura romana (nesta um pouco menos) expressava uma conceção peculiar sobre a existência, atribuindo-lhe uma dimensão estética: o projeto individual de transformar a vida numa obra de arte ou um estilo pessoal, que deveria emergir para lá do cumprimento das normas morais e de outros códigos coletivos, por exemplo jurídicos. De facto, para os antigos, agir moralmente não tinha valor intrínseco, era o meio de cada indivíduo desenvolver a sua maneira de ser, afirmar perante os outros o seu *estilo*, digno de ser contempla-

do, admirado e recomendado pelos cidadãos do presente e transmitido à posteridade, portanto, suscetível de ser *belo* para o indivíduo e para os outros³⁴⁴.

Apesar de considerar esta *estilização* da existência uma característica central da Antiguidade, Michel Foucault não deixa de ser muito crítico, afirmando surpreendentemente que os gregos não foram nem exemplares nem admiráveis; mais ainda, chega a dizer: “Toda a Antiguidade me parece ter sido um «profundo engano».” (DE II, nº 354, p. 1517). Isto porque existe na moral antiga um “ponto de contradição” entre “a procura obstinada de um certo estilo da existência” e “o esforço de o tornar acessível a todos” (DE II, nº 354, p. 1517). De facto, inicialmente (no século IV a.C.) a valorização do estilo era apenas dirigida a uma elite de indivíduos de entre os cidadãos ou homens livres; mais tarde, ao longo do século I da nossa era, no seio do terceiro período do estoicismo da Antiguidade, portanto no tempo de Séneca e de Epicteto, este modelo ético começou a ser uma possibilidade de escolha recomendada a qualquer indivíduo, mas apenas mais tarde com o cristianismo a *estilização da existência* foi definitivamente universalizada, embora tendo sido transfigurada (como veremos mais à frente) em preceitos morais que se deveriam cumprir, sob o princípio geral da decifração pessoal e comunitária da verdade velada na subjetividade. É preciso ter-se presente que o próprio estoicismo romano resultou de uma profunda modificação das mentalidades, que se foi formando a partir do século III a.C., durante o período helenístico, designadamente a desvalorização das reflexões sobre a verdade e o poder político, divergindo da matriz filosófica socrática e aristotélica da constituição teórica do conhecimento, e da política; no século I d.C. sobressaiem as reflexões acerca das verdades pragmáticas: ainda a política e sobretudo a moral. É Séneca, segundo Foucault, quem melhor representa esta viragem cultural, aliás quem sinaliza a “desgraça da filosofia antiga” – “o momento histórico a partir do qual ela [a filosofia antiga] deu lugar a uma forma de pensamento que se reconheceu no cristianismo” (DE II, nº 354, p. 1519).

Não obstante algumas críticas à Antiguidade, é bem explícita em diversos textos de Foucault a valorização da **ética do si** e simultaneamente de uma **estética do si** (ou da existência) como tarefas urgentes para cada sujeito, hoje, seguramente por inspiração na relação tipicamente grega τὸ καλὸς καὶ τὸ ἀγαθός (*tó kalós kai tó agathós*), entre o belo e o bom³⁴⁵. É através da relação prismática com o si mesmo que

o sujeito pode ainda resistir aos diversos **dispositivos** dos poderes e dos saberes, mormente económico, político, jurídico, religioso e militar, que na Civilização Ocidental têm vindo a lançar cada vez mais os seus tentáculos de domínio sobre os indivíduos, os grupos e as instituições³⁴⁶. O apelo que nos lança Michel Foucault é o da **resistência** aos dispositivos dos poderes e dos saberes, que tendem a submeter até mesmo o indivíduo enquanto tal (o si mesmo), aprisionando-o por todos os meios, desde os processos da *normalização* (definem o normal por oposição ao anormal), passando pelos dispositivos da educação e dos saberes, pelos dispositivos dos cuidados de saúde (normas que delimitam a higiene, a vacinação e os tratamentos das doenças, etc.), pelos dispositivos judiciais e penais (as detenções, as prisões), pelos mercados financeiros, dispositivos sem rosto que manipulam caprichosamente as economias nacionais e as empresas, e até mesmo pelos dispositivos da regulação estatal da sexualidade (ora no âmbito dos cuidados de saúde, ora no âmbito da legalidade das relações entre hétero e homossexuais). Contra estes movimentos de pressão e de controlo sobre os indivíduos e os grupos é urgente que tomemos consciência de como tudo isto pôde acontecer e assumirmos uma posição crítica de salvaguarda das nossas subjetividades, conscientes de que porventura, como diz Michel Foucault na HS, “não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político que não seja a relação de si a si” (2001a, p. 241)³⁴⁷. Ou seja, o modo como cada indivíduo se reconhece como sujeito de conhecimento e de ação, nas relações de si a si que configuram a sua subjetividade, é o último reduto da liberdade pessoal, o último bastião de defesa face aos poderes alheios, pelo menos de modo direto e total, no qual o indivíduo pode resistir aos dispositivos de dominação.

Não apenas pela necessidade de resistência, mas também pela utilização recorrente de expressões familiares nos nossos discursos, aliás demasiado familiares para serem refletidas, que urge pensar na *ética do si*: Foucault recorda “a ausência quase total de significação” de expressões da atualidade: *voltar a si, libertar-se, ser ele mesmo, ser autêntico* (2001a, p. 241); e ainda outras expressões que poderemos acrescentar: *ser original, ser genuíno, ser verdadeiro, emancipar-se, emancipação feminina, resiliência, autonomia, ser responsável*, etc. Seguindo a indicação que este filósofo expressa em *Le retour de la morale* de que, apesar de não existir em sentido filosófico nada em comum entre a moral antiga e a moral contemporânea (preferimos

dizer: entre a ética da Antiguidade e as éticas atuais), há grande proximidade quanto ao que elas “prescrevem, intimam e aconselham” (DE II, nº 354, p. 1520). Aliás, afirma ele que existe hoje uma certa forma de retorno à moral dos gregos, uma *moral filosófica* (ou ética) que se foi formando a partir do século V a.C., e que pode fazer-nos reconsiderar o pensamento europeu como herdeiro da concepção ética de liberdade dominante na cultura grega (DE II, nº 354, pp. 1520-1521). Por exemplo, a experiência moral tendencialmente centrada nos interesses individuais, a valorização da diversidade de estilos existenciais contra a força da hegemonização imposta por grupos e por instituições que cria nos indivíduos a ilusão da escolha livre, por exemplo nos *jogos* estéticos da aparência física (vestuário, adornos) e nos *jogos* da manifestação pública da personalidade, assim como nos *jogos* laborais da iniciativa individual (veja-se o caso da escolha da autoformação, ou o caso do empreendedorismo). No entanto, adverte Foucault, não significa que, esquecendo as diferenças de contexto cultural, transformemos a moral filosófica grega num modelo para os nossos dias, como se ela tivesse sido a moral da excelência³⁴⁸.

De tudo isto decorre a tarefa urgente de se constituir uma **ética do si** fundada numa prática *ascética* do cuidado de si, segundo Foucault, num conjunto de técnicas do si, de exercícios de si a si, pelos quais os indivíduos se constituem como sujeitos, ou seja, se transformam e acedem criticamente ao seu modo de ser através de uma hermenêutica sobre si mesmos e agem livremente, pois “a ética é a forma refletida que assume a liberdade” (DE II, nº 356, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, p. 1531)³⁴⁹. Este modo de conceber a ética coloca, portanto, no centro da reflexão o sujeito e as experiências de subjetivação – “o processo pelo qual se obtém a constituição de um sujeito, mais exatamente de uma subjetividade, que é evidentemente apenas uma das possibilidades dadas de organização de uma consciência de si” (DE II, nº 354, p. 1525). Interessa à *ética do si* identificar as diversas modalidades culturais (*técnicas do si* organizadas em *tecnologias do si*), através das quais os sujeitos se constituem enquanto tal, na medida em que formam as suas subjetividades – configurações resultantes da consciência de si de cada indivíduo.

Em vários textos escritos, cursos, conferências e entrevistas³⁵⁰, Michel Foucault mostrou-nos como foi concebida, antes da sobreposição cultural do cristianismo no

Ocidente, uma *ética do si* na Antiguidade, de modo mais intenso no início da era cristã nas culturas helenística e romana, nas quais se formou a peculiar *cultura do si* que já descrevemos, centrada no sujeito, na *conversão do olhar*, no *retorno a si*, que era simultaneamente uma *estética da existência* ou *estética do si*, ao conceber a existência individual como *obra de arte* modelada a partir de um *estilo de liberdade* pessoal, pelo qual cada indivíduo conferia à sua vida um certo estilo original que pudesse ser reconhecido e admirado pelos outros no presente e no futuro (DE II, nº 357, p. 1550)³⁵¹.

Toda esta forma de conceber a ética do si na Antiguidade, durante mais de sete séculos (V a.C. – II d.C.), a partir do esquema geral do cuidado de si, de uma conversão a si alicerçada numa ascese constituída por técnicas ou exercícios de subjetivação, nunca mais voltou a ser dominante no Ocidente, apesar de ter sido recorrente a partir do século XVI na Modernidade, porém de modo fragmentário e descontínuo, afirma Michel Foucault³⁵². Dá o exemplo do esforço de Montaigne em reconstituir uma ética e uma estética do si; acrescenta os exemplos no século XIX que convergiram para semelhante objetivo, embora de modo mais complicado, ambíguo e contraditório: Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, o dandismo, Baudelaire, os movimentos anarquistas. Na sequência desta exposição, de modo surpreendente e enigmático, Michel Foucault afirma que, perante esta série de tentativas, lhe parece ser impossível constituir hoje uma ética do si, não obstante ser urgente, fundamental e politicamente indispensável na perspectiva da noção de *governamentalidade*, isto é, ao nível da “análise do poder como conjunto de relações reversíveis”, quer no sentido de *governo dos outros* quer no de *governo de si* (recordamos o que dissemos sobre esta noção), pois qualquer análise da *governamentalidade* deve “referir-se a uma ética do sujeito definida pela relação de si a si” (2001a, p. 242), dito de modo mais simples, é necessário articular política e ética³⁵³. Apesar da falta de esclarecimentos sobre estas teses enunciadas na lição de 17 de fevereiro da HS, julgamos possível esboçar uma interpretação para a impossibilidade da ética do si. Ao analisar em muitos dos seus textos e entrevistas as relações entre política e ética na Antiguidade, e sabendo bem que não se limita a repensar a história, Foucault sinaliza inequivocamente a necessidade de confrontarmos o passado com o presente. Por conseguinte, faz sentido pensar que pressupõe o antigo modelo socrático-platónico da relação entre política e ética que se encontra

claramente no *Primeiro Alcibíades*, no contexto da relação entre cuidado de si – conhecimento de si – governo de si – cuidado com os outros – governo dos outros (da *pólis*). Em termos esquemáticos, o texto platónico apresenta Sócrates a aconselhar o jovem amigo Alcibíades a preparar-se para ser governante de Atenas, influenciando a Assembleia dos cidadãos acerca da necessidade da guerra contra Esparta, começando por cuidar de si mesmo através do autoconhecimento, para ser capaz de governar-se a si mesmo (autodomínio). Cremos que Foucault manifesta implicitamente o seu pessimismo sobre a aplicação deste modelo na atualidade, porque os governantes políticos não desenvolvem a formação ética de si mesmos e dos governados. Mais do que no passado, a governação política tem-se desvinculado cada vez mais da ideologia e dos conteúdos morais e éticos que ela contém, passando a estar submetida sobretudo a dispositivos económicos e burocráticos, transformando-se numa atividade *tecnicista* que geralmente só é confrontada com questões éticas quando são revelados pelos *media* e por agentes políticos contestatários alegados incumprimentos deontológicos e o desrespeito por valores considerados essenciais na conceção de democracia.

Outra justificação para a impossibilidade da ética do si na atualidade poderá derivar do facto de ainda hoje se manifestar a influência do cristianismo na desvalorização do cuidado de si a favor da renúncia a si; esta justificação é apresentada por Foucault numa entrevista de 1984 que já referimos (*L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté*), ao dizer que esta religião contribuiu para colocar sob suspeita o cuidado de si, reduzindo-o à forma egocêntrica de amor-próprio (*amor sui*) ou interesse individual (DE II, nº 356), qualificado pejorativamente como *pecado*, em sentido oposto à renúncia a si e à dedicação aos outros (*amor altrui*), portanto objeto obrigatório de confissão e arrependimento.

* * *

Muito antes da influência do cristianismo, já na cultura romana e sob influência da cultura helenística, em grande medida de origem estoica e com apoio em “estruturas sociais, ideológicas do Império romano” (DE II, nº 233, p. 559)³⁵⁴, esta conceção é modificada, principalmente devido à atitude crítica sobre várias práticas da sexualidade muito antigas (documentadas na época de Sócrates), exercendo controlo sobre a

sexualidade através da limitação das relações sexuais ao casamento monogâmico, por conseguinte proibindo as relações extraconjugais (hétero e homossexuais), incluindo os relacionamentos *amorosos* com rapazes (expressão da valorização do prazer ego-cêntrico); conseqüentemente, esta *moralização* do sexo veio reforçar o estatuto da conjugalidade ao nível da experiência afetiva e da procriação (incluindo o amor aos filhos).

Estes imperativos morais já tinham começado a ser incorporados nas sociedades do Império Romano, antes da imposição pelo imperador Constantino do cristianismo como religião oficial do Estado³⁵⁵. Não foi, portanto, por causa do cristianismo que ocorreu esta austeridade moral, insiste Michel Foucault, refutando interpretações que viam aqui uma novidade desta religião. Segundo ele, no âmbito da compreensão e da regulação da sexualidade, a novidade consistiu na introdução de novas técnicas do si associadas a inéditos mecanismos de poder sobre os indivíduos. De facto, foi introduzido um novo tipo de poder, o *poder pastoral*, que se tornou numa das mais importantes matrizes das relações de domínio e submissão, da descoberta da verdade e das tecnologias do si que lhes estão associadas e que tem regulado durante séculos a transmissão da moral cristã³⁵⁶.

Mas, afinal, quem exerce este poder, em que consiste e como pode ele influenciar o autoconhecimento dos indivíduos e o seu comportamento? O *poder pastoral*, que remonta ao judaísmo e foi reconfigurado pelo cristianismo, é exercido por “indivíduos que, na sociedade cristã, desempenham o papel de pastor [*pasteur*], de guia [*berger*], em relação aos outros indivíduos que são como suas ovelhas ou como seu rebanho” (DE II, nº 232, p. 560). Antes do cristianismo não existia esta figura de pastor ou de guia, quer no mundo grego quer no mundo romano; por exemplo, n’*O Político*, Platão usa metáforas ligadas à *tecelagem* para representar as relações de poder entre o governante e os cidadãos: o rei é o *tecelão* da cidade (o *tecido*), que organiza (*tece*) os cidadãos (*fiões* do tecido). Esta figura do poder pastoral encontra-se, todavia, em culturas do Mediterrâneo oriental: no Egito, na Assíria e principalmente na sociedade hebraica. De facto, entre os hebreus esta figura é valorizada não apenas na religião, mas também na política e na moral. Antes de mais, os hebreus reconhecem em Deus o Pastor que guia o seu Povo, como o pastor apascenta o seu rebanho; no relato do Segundo

Livro de Samuel diz-se que David foi ungido como rei pelas tribos de Israel e reconhecido simultaneamente como pastor designado por Deus: “Tu apascentarás o meu povo de Israel e serás o seu chefe” (2 Sm 5; BS, p. 433). Para se entender em que consiste o poder pastoral, assinalamos as características nucleares que Foucault enuncia: - distingue-se do poder político tradicional por não ser exercido sobre um território, mas sobre uma multiplicidade de indivíduos (humanos e não humanos); - a sua função principal é *fazer o bem*, assegurando a subsistência de cada indivíduo e do grupo; - é um *cargo* que exige dedicação pessoal, sacrifício, uma certa abnegação de si para salvar os indivíduos e o grupo (no poder tradicional esta dedicação não faz parte do governante, mas dos governados que aceitam ser *bons cidadãos* e *patriotas* (lutarem e até morrerem pela pátria); - é um poder *individualista*, no sentido de ser tarefa do pastor zelar sobre cada indivíduo particular e não apenas sobre o grupo em geral (como é próprio do poder tradicional). Em suma, o poder pastoral tem quatro características: é exercido sobre uma multiplicidade de indivíduos, oblativo (fazer o bem), sacrificial e individualista.

O homem ocidental passou a ficar marcado culturalmente por este novo tipo de poder. Foucault assinala quatro modificações históricas que atestam esta influência. A primeira consiste na obrigação de cada indivíduo fazer a saudação ou vénia ao seu *pastor* – sinal de submissão não apenas a uma figura concreta de poder, mas indiretamente a Deus. Daqui decorre a segunda consequência, o direito de vigilância e controlo contínuos do *pastor* sobre o seu *rebanho*, da autoridade religiosa sobre os fiéis ou crentes, através da análise e da correção dos comportamentos destes face aos textos sagrados e às normas eclesiásticas. Terceira modificação: a este exercício de vigilância e controlo deve corresponder a obediência incondicional ou *cega* dos crentes; o *pastor* tem o direito de impor a sua vontade, na ausência de regras ou leis ou mesmo contra elas, porque lhe foi conferido o poder de interpretar e fazer aplicar a *vontade de Deus*; a famosa *humildade cristã*, diz Foucault, consiste na interiorização que o cristão faz desta forma de obediência³⁵⁷. Consequência das três anteriores, a quarta modificação cultural diz respeito às técnicas de produção da verdade: o *pastor* cristão é duplamente um *mestre da verdade* – não se limita a ensinar a verdade das Escrituras, os mandamentos da Igreja, a sabedoria da tradição apostólica e dos Padres da Igreja e os preceitos morais; além disso, deverá perscrutar a interioridade dos crentes que estão sob o

seu cuidado pastoral, através de diversas técnicas pelas quais o cristão é obrigado a revelar os conteúdos mais íntimos da sua interioridade, concretamente e de modo especial através do exame de consciência e da confissão exaustiva e permanente. Estas técnicas são simultaneamente uma forma de submissão e de produção heurística da verdade, na medida em que o cristão é envolvido num processo de análise e de decifração da sua consciência, até ao mais profundo da sua *alma*, perante o seu *confessor*³⁵⁸; conseqüentemente a confissão pode desencadear uma relação de confiança entre o penitente e o confessor, mas daí não resulta a reciprocidade, pois entre ambos existe um desnível marcado pelo contraste entre dominação e submissão.

Enfim, gradualmente, com a difusão da religião cristã, principalmente com os movimentos ascéticos e monásticos que proliferaram a partir do século III, toda a conceção antiga simultaneamente ética e estética, centrada na relação entre cuidado de si e liberdade, será substituída em grande medida devido ao *poder pastoral*, por uma moral muito formal que, sob o signo do desafio à renúncia a si, acaba por impor a obediência a um sistema de regras e desvaloriza em geral a experiência da liberdade e a busca do estilo pessoal³⁵⁹. A moral cristã é um código religioso que se constitui a partir da leitura e interpelação dos textos sagrados (Bíblia), da obediência a estes e às orientações normativas do clero (diáconos, presbíteros e bispos): os discursos bíblicos e os discursos do clero são palavras *de Deus*, pois crê-se que através delas é o próprio Deus que interpela cada homem a agir de certo modo, com vista à salvação da sua alma e da Humanidade em geral.

Apesar de formal e exigente, a moral cristã baseada no poder pastoral é todavia tolerante acerca da sexualidade, já que teve de formar uma conceção de equilíbrio, a partir do século II d.C., entre dois polos, o rigor da espiritualidade ascético-monástica e as necessidades sexuais inerentes à reprodução humana e à conservação das sociedades (DE II, 233, p. 565). Por este facto histórico de se ter posicionado entre os dois modelos, Foucault considera a moral cristã “média”, “ordinária” e “relativamente pouco interessante” (DE II, nº 233, p. 566). Efetivamente, a conceção tradicional da sexualidade foi influenciada por modelos ascéticos e monásticos do cristianismo e também do budismo e do hinduísmo, que apelavam ao afastamento em relação ao *mundo* (mundaneidade)³⁶⁰; mas foi também influenciada pela sociedade romana

predominantemente laica, que entretanto já tinha interiorizado alguns princípios e práticas afins à moral cristã (monogamia, virgindade pré-nupcial, recusa da homossexualidade, desqualificação do prazer sexual, etc.). Segundo Michel Foucault, este esforço de equilíbrio foi feito através da doutrina cristã da corporeidade, tradicionalmente designada *conceção da carne*: incontornavelmente o corpo, os seus instintos e desejos são elementos frágeis, permeáveis à tentação e eventualmente ao pecado, todavia o espírito pode fortalecê-los e evitar que sejam possuídos pelo mal³⁶¹. Para a moral cristã não se trata tanto do controlo da carne-corpo, mas muito mais de uma certa *subjetividade do corpo*, uma dada forma de o sujeito configurar o seu corpo como potência quase indomável de desejo, especialmente o desejo sexual, a ponto de poder escapar não apenas à racionalidade mas sobretudo ao *espírito* ou à *alma*³⁶². A moral cristã não pretende excluir ou eliminar e muito menos esquecer a *carne*, que é constitutiva da natureza humana, embora considerada também sinal da fragilidade do homem e simultaneamente o *terreno a ser trabalhado*, aliás a ser purificado pela alma, sob orientação do *pastor*; portanto, é a existência da *carne* que justifica a vigilância do *pastor* sobre o indivíduo e deste sobre si mesmo. A Cultura Ocidental ficou profundamente marcada, sob influência da moral cristã, por esta “consciência de si perpetuamente atenta às suas próprias fraquezas, às suas próprias tentações, à sua própria carne” (DE II, nº 233, p. 566), cujas representações culturais têm sido as noções de pecado, conversão, perdão, vigilância, prudência, verdade, etc., e sobretudo a valorização de técnicas, por exemplo o exame de consciência, a meditação, a confissão (técnicas inspiradas nas filosofias da Antiguidade, como já referimos).

Segundo Michel Foucault, a grande influência do cristianismo sobre a história da sexualidade, operada através da moral da obediência que se formou sob o signo do poder *pastoral*, não foi tanto ao nível da introdução de interdições (função normativa), mas antes ao nível da inclusão no Ocidente de mecanismos simultaneamente de poder/controlo e de saber: o *pastor* exerce sobre os crentes simultaneamente um poder inédito e um saber e para os *guiar* tem de conhecê-los o mais possível até à intimidade (no ato da confissão) e estes, submetidos ao *pastor* (obediência incondicional), têm de saber quem são decifrando a sua intimidade, para dela terem consciência e para a comunicar ao *pastor*.

Dada a irrecusável importância que representa para a compreensão do horizonte moral e ético em que estamos constituídos culturalmente, finalizamos a referência à moral cristã, recuperando uma tese de Foucault com enorme alcance e que decorre da influência do cristianismo sobre a Cultura Ocidental, através de diversos meios, incluindo o *poder pastoral*. No curso *Du gouvernement des vivants* (final da lição de 6 de fevereiro), no contexto da análise do regime de verdade confessional no cristianismo no século II e da prática do batismo em Tertuliano, o filósofo francês afirma que só existiram três matrizes da moral no Ocidente, “os três modelos da moral e as três únicas possibilidades pelas quais a moral se tem podido desenvolver como arte da conduta dos indivíduos”: “matriz das duas vias”, “matriz da queda” e “matriz da mácula” (2012a, p. 105)³⁶³. A primeira matriz consiste na organização axiológica e normativa dos sujeitos a partir da dicotomia nuclear *boa escolha – má escolha*; a segunda matriz diz respeito ao dinamismo que vai do reconhecimento de uma *queda* (afastamento ou desvio) à recuperação da posição original (no sentido de uma *conversão*) que fora esquecida ou abandonada; finalmente a terceira matriz traduz o dinamismo lógico da regeneração, através de estratégias adequadas para *apagar* a “mácula” resultante do mal e da culpa. No entendimento de Michel Foucault, foi pelo modo como o cristianismo combinou estas três matrizes, sobre as quais alicerçou a sua moral, que alcançou o profundo impacto histórico amplamente reconhecido na Cultura Ocidental. Tema complexo e inesgotável, sobre o qual lamentavelmente muito fica por dizer. Todavia, ainda nos permitimos acrescentar uma abordagem que pode contribuir para perceber alguns (poucos) motivos deste impacto: no capítulo imediatamente seguinte descreveremos de forma sucinta uma característica nuclear do cristianismo, a sua dimensão confessional, à qual muito devem estas três matrizes da moralidade: enquanto *confessional*, o cristianismo e a sua moral estão marcados pelas noções de *boa* e *má* escolha, do retorno à origem (arrepentimento, penitência) e do cancelamento da “mácula”, aliás do *pecado*; noções que serão retomadas mais à frente no capítulo sobre a conversão cristã (*metanoia*).

CAPÍTULO 4

O CRISTIANISMO COMO RELIGIÃO CONFESSIONAL

Depois da comparação entre dois modelos morais que correspondem a duas perspectivas culturais com algumas afinidades, nos quais podemos reconhecer muito do que nos constitui hoje, herdeiros críticos das influências da Antiguidade, entendemos ser necessário fazer uma sucinta abordagem ao modo como Michel Foucault concebe o cristianismo, com o intuito de desenhar um quadro conceptual no qual possa de seguida mostrar-se a especificidade da conversão cristã (*metanoia*) nos primeiros séculos. Esta abordagem colocará em relevo aquilo que nos parece ser o foco de atenção do filósofo sobre o cristianismo: o regime confessional, o novo “regime de verdade” que, segundo ele, esta religião introduz no âmbito das relações entre poder e saber. Revisitar os primeiros textos cristãos é pertinente, tal como outros textos da Antiguidade, na medida em que aceitamos o desafio proposto por Michel Foucault de pensá-los a partir da perspectiva de uma *história da verdade* (2012a, p. 110)³⁶⁴. Isto é, uma nova forma (e complementar) de construir uma história das *subjetividades*, a análise dos “atos de subjetividade”, as “relações do sujeito a si mesmo” – ao nível do autoconhecimento de cada sujeito e ao nível da transformação de si mesmo –, que se formaram e desenvolveram em diferentes ambientes culturais mas, apesar disso, próximos, interligados, nos quais se constituem os indivíduos, os grupos, os conhecimentos, os saberes e as sociedades em geral. A nova *história da verdade* dará conta da existência e do dinamismo dos *regimes de verdade* e das técnicas do si que atuam no horizonte das relações entre saber e poder entre os indivíduos. Portanto, a atenção dada ao cristianismo dos primeiros séculos converge com o que já dissemos a respeito do grande tema de fundo de toda a Antiguidade que foi o *cuidado de si*, sob a perspectiva ética e política: como se formaram, desenvolveram e transmitiram, desde Platão até aos movimentos cristãos ascéticos e monásticos dos primeiros cinco séculos, diversas tecnologias do si, diversas formas de subjetivação, pelas quais os indivíduos se constituíram sujeitos de conhecimento e de ação, isto é, agentes éticos, políticos e religiosos? No caso específico do cristianismo, a questão geral é a de saber qual o seu

contributo para a relação entre verdade, poder e subjetivação. Este novo capítulo visa completar a relação feita no anterior entre verdade e poder, através da noção de *poder pastoral*, com o entrosamento entre verdade e subjetivação, mediante a noção de *regime de verdade confessional*.

* * *

Como afirma Philippe Chevallier, o cristianismo é um “objeto histórico” insistentemente presente nos trabalhos de Michel Foucault, ainda que de modo disseminado, nunca tratado de forma exclusiva (2011, p. 345)³⁶⁵. Mas, paradoxalmente, o próprio Chevallier afirma num artigo recente (2013, p. 3) que “o cristianismo é a cultura mais constantemente visitada pelo filósofo francês, da *Folie et déraison* (1951) ao derradeiro curso no Collège de France, *Le courage de la vérité* (1984)³⁶⁶.

Contrariamente à valorização de outros temas e problemas (delinquência e prisões, loucura e tratamento psiquiátrico, saberes e epistemes (*epistemai*), relações de poder e *governamentalidades*, etc.), sobre os quais publicou obras específicas (como já dissemos em 1.1 e 1.2), a valorização de temas do cristianismo não chegou a materializar-se numa obra na qual pudesse ter organizado de modo sistemático as suas investigações, apesar de ter projetado vir a fazê-lo um dia, a obra à qual daria o nome de *Aveux de la chair* (*Confissões da carne*)³⁶⁷. Apesar disso, tanto o conhecimento como a valorização do cristianismo por Michel Foucault é recorrente e profunda, como atestam vários dos seus textos reunidos em *Dits et écrits*, e sobretudo muitas lições de alguns dos seus cursos no Collège de France: em diversos momentos apresentou profundas reflexões sobre temas do cristianismo inicial, fazendo referências a textos de escritores cristãos, entre os séculos II e V, por exemplo Clemente de Alexandria, Tertuliano, João Cassiano, Gregório de Nissa, Agostinho³⁶⁸. Dado que o seu trabalho histórico-filosófico foi sempre fundado em textos escritos, compreende-se que comparativamente com outros períodos históricos pouco tenha escrito sobre o cristianismo no primeiro século³⁶⁹. A justificação que propomos distribui-se em três argumentos: - porque os primeiros textos cristãos do Novo Testamento só surgem a partir do início da segunda metade do século I³⁷⁰; - também porque nos parece que Foucault não identifica nestes primeiros textos reflexões críticas sobre a subjetivação e as técnicas do si, ao contrário do que acontecerá com textos de autores dos séculos

seguintes; - finalmente, porque apenas com os textos dos *Padres da Igreja* o cristianismo se transforma efetivamente numa *Igreja*, isto é, numa instituição que se organiza em regimes de verdade e de poder pastoral, entre os séculos III e V³⁷¹. As investigações de Foucault problematizam as concepções cristãs de verdade e *parrēsía*, confissão, poder pastoral, *áskēsis*, salvação, conversão/metanoia, renúncia a si, *exomológhēsis*, *exagóreusis*, batismo, etc. Deixam, portanto, de fora as problemáticas relacionadas com a doutrina e os seus desvios (sobretudo as heresias), a história das instituições religiosas, as questões teológicas e as questões da prática pastoral (no âmbito da fé), a diversidade de credos cristãos, os projetos de ecumenismo, etc.

No curso de 1977-1978 (*Sécurité, territoire et population*) Michel Foucault refere-se ao cristianismo a partir da noção de *governamentalidade*, neste caso sob uma nova modalidade: o *poder pastoral* (ou *pastorado*), dispositivo introduzido pelo cristianismo (como já dissemos), através do qual esta religião se institucionalizou transformando-se em Igreja, ou seja, numa instituição que consegue conferir sentido e zelar pela vida quotidiana dos crentes para os conduzir à salvação (Foucault, 2004, p. 151). Entre os vários cursos no Collège de France é em *Gouvernement des vivants* (1979-1980) que este filósofo dedica mais atenção ao cristianismo dos primeiros séculos; noutros cursos as referências são relativamente reduzidas, designadamente em *L'herméneutique du sujet* (1981-1982) e em *Le courage de la vérité* (1983-1984)³⁷². Na interpretação de Philippe Chevalier (2011, p. 349), o curso *Du gouvernement des vivants* “apresenta-se inicialmente como esboço de uma história do cristianismo como «regime de verdade»”; isto quer dizer que, na sua opinião, ele apresenta neste curso uma abordagem histórica ao cristianismo que é simultaneamente uma “economia dogmática” e um “regime jurídico-político” (2011, p. 348), portanto um saber e um poder que organizam as relações entre os indivíduos e os constituem enquanto sujeitos, a partir de uma doutrina e de vínculos definidores dos diversos estatutos reconhecidos no seio das comunidades.

Numa perspetiva global, parece-nos que o interesse de Foucault pelo cristianismo está focado na relação entre poder e saber, mais especificamente entre uma peculiar forma de governo dos indivíduos (o *poder pastoral*) e um novo regime de verdade centrado nas técnicas do si (hermenêutica do si). O problema de fundo ao qual

ele foi respondendo poderá ser formulado deste modo: em que sentido o cristianismo primitivo, em contraste com as culturas grega, helenística e romana, introduziu no Ocidente uma “economia dogmática” (termo foucaultiano) que não se limitou a influenciar as subjetividades dos homens e mulheres, principalmete ao nível das crenças e da modificação dos seus comportamentos, mas acrescentou a isso um regime de verdade novo que deu origem a uma hermenêutica do sujeito, através de práticas de decifração e modificação do si?³⁷³ Convém ter presente que os *regimes de verdade* são sistemas normativos que definem algo como verdadeiro e recomendam ou constringem os indivíduos a realizar comportamentos específicos e coerentes com tal definição, isto é, delimitam o agir dentro de um horizonte de verdade, estabelecendo portanto uma legitimidade pragmática: por exemplo, os regulamentos disciplinares, penais, jurídicos, científicos, clínicos, os procedimentos confessionais no cristianismo, etc. Obviamente, os regimes de verdade existem a partir de e com as relações de poder que um indivíduo ou mais exerce(m) sobre outro(s), levando-o(s) a cumprir aquilo que foi considerado *verdadeiro*, quer dizer, correto, necessário, obrigatório, recomendável, dotado de sentido e legítimo. E como onde há poder também existe resistência (recordamos MF), a aplicação dos regimes de poder esbarra por vezes com diversos tipos de resistência dos indivíduos em aceitar quer o sentido de *verdadeiro*, quer a autoridade que o recomenda ou impõe. No cristianismo esta *resistência* encontra-se por exemplo na confissão do pecador ou penitente perante o confessor: a relativização do bem e do mal que faz variar a exposição dos conteúdos, manter no segredo conteúdos íntimos (por vergonha, por medo), o não cumprimento da penitência atribuída.

Do que dissemos até aqui resulta evidente que o cristianismo é entendido por Michel Foucault como uma religião simultaneamente *confessional*. E além disso, também *salvífica*. Por um lado, promete a passagem da temporalidade à eternidade, libertando o crente duma existência precária; por outro lado, apesar de gratuita por princípio (recorde-se a noção de *graça divina*), esta promessa não é incondicional, pois depende da obediência a um conjunto de regras doutriniais e comportamentais, que implicam uma transformação espiritual (conversão ou *μετάνοια*³⁷⁴), que encontra na confissão penitencial um momento decisivo; portanto, o cristianismo garante a *salvação* do crente mas exige que se converta, que manifeste em modalidades

subjetivas e objetivas, tanto ao nível da fé como ao nível do conhecimento de si, um radical ajustamento à nova realidade que lhe é prometida. Quando comparada com religiões pagãs, a dimensão confessional cristã é expressa através de rígidas normas de verdade, quer no âmbito da fé, quer no âmbito do autoconhecimento individual; de resto, a relação recíproca entre fé e conhecimento determina a purificação espiritual do crente. Os deveres inerentes à fé incluem, por exemplo: o respeito por dogmas, a aceitação de cânones e de numerosas obrigações, tais como a aceitação de verdades reveladas e perenes, a aceitação de decisões magistras, o dever de evidenciar a coerência entre as crenças e o agir individual e coletivo. Acerca do segundo âmbito, esta religião exige o dever de cada crente perscrutar a sua interioridade, através do reconhecimento da sua condição de pecador (admissão da culpa pessoal), através do discernimento das situações que potenciam o perigo da perda da fé (reconhecimento das tentações), particularmente da qualidade dos desejos mais íntimos; toda esta discursividade sobre a identidade pessoal ocorre não só dentro da subjetividade do crente consigo mesmo, também perante a comunidade de crentes mas sempre com o *olhar* fixo no Transcendente.

Esquemáticamente, em *Du gouvernement des vivants*, Foucault considera que o cristianismo é constituído por vários elementos (2012a, p. 81): doutrina, textos (*Escrituras*), instituição, tradição, regimes de verdade. Um corpo doutrinal que se apoia quer na referência permanente a um texto (aliás, a textos) quer a uma instituição igualmente perene que garante a canonicidade e a transmissão de uma tradição. É também constituído por dois regimes de verdade, isto é, dois tipos distintos de “atos de verdade”: os “atos de verdade não refletidos” ou “atos de fé/profissão de fé”, que estão no domínio da relação dogmas – fé – crenças, e os “atos refletidos de verdade” que dizem respeito ao domínio ético do conhecimento e da modificação dos próprios indivíduos, um regime de verdade que os constitui como sujeitos de conhecimento e de comunicação consigo mesmos e com outrem, a quem devem expor-se e revelar-se através da *confissão*, com vista à salvação plena que transcende a existência *neste mundo*³⁷⁵. A história do cristianismo dá conta da tensão constante entre o regime de verdade polarizado pela fé e o regime de verdade polarizado pela confissão; de resto, segundo Foucault, a confissão “está na charneira do regime da fé e do regime do reconhecimento [*aveu*]” (2012a, pp. 82-83), a ponto de ele afirmar que o cristianismo é

“a religião da confissão” (2012a, p. 82). Nos textos dos séculos I a VIII (sobretudo entre os Padres da Igreja) o termo latino *confessor* designava a coerência do próprio cristão que aceita dar testemunho da sua fé aos outros, sobretudo aos não crentes, até às últimas consequências (incluindo o martírio); e antes da transformação da confissão em sacramento (século XII), ao confessor era atribuída a responsabilidade da organização da confissão penitencial. O desenvolvimento desta prática de subjetivação esteve relacionado com a necessidade de clarificação doutrinal em diferentes momentos históricos por reação contra as heresias, entre os séculos II e V, assim como mais tarde na Idade Média e, num contexto distinto, no período da Reforma e da Contra-Reforma a confissão esteve na linha de separação entre católicos e protestantes³⁷⁶.

Na interpretação de Philippe Chevallier, Foucault não empreendeu uma “economia dogmática do cristianismo” segundo o estilo dos historiadores tradicionais dedicados aos primeiros séculos desta religião; aqueles concentraram-se nas controvérsias teológicas, nos confrontos entre ortodoxia e heresias, na formação e evolução da normatividade (2011, p. 350). Apesar da alegada ausência dessa “economia dogmática”, Chevallier recorre a textos deste filósofo entre 1968 e 1969 para esboçar “em filigrana” o que poderia ter ele dito sobre tal temática (2011, pp. 350-351)³⁷⁷. Ora, precisamente para mostrar que a doutrina cristã não é homogênea e unívoca, não atribuível a uma fonte singular nem a um único autor, Chevallier recorda como Foucault, num texto escrito em 1968 como resposta à revista *Ésprit*³⁷⁸, apresenta dois novos critérios de individualização dos discursos: - o “recurso histórico-transcendental” a um projeto inicial que se pretende atualizar historicamente e o “recurso empírico ou psicológico” a uma origem fundadora – pessoa ou texto (Chevallier, 2011, p. 351)³⁷⁹. O confronto entre os dois critérios servirá para identificar uma perspectiva de Michel Foucault sobre o cristianismo; aliás, é precisamente a partir do primeiro que ele manifesta o modo como concebe a formação e o funcionamento do discurso teológico, assim como a noção de *cristão*, dinâmica e sempre inacabada, influenciada pela tradição e pela inovação, um *continuum* histórico de clarificação e de explicitação que constantemente retorna aos textos sagrados (*Escrituras* ou *Sagradas Escrituras*)³⁸⁰. Dado que o desenvolvimento da dogmática cristã foi sendo feito como prolongamento de um texto original, as *Escrituras*, o primeiro critério significa que os discursos cristãos (orais e sobre-

tudo escritos) se *alimentam* e legitimam através das referências explícitas e implícitas aos textos bíblicos quer do Antigo quer sobretudo do Novo Testamento, especialmente os evangelhos canônicos, mas sem se limitarem a reproduzi-los, pois introduzem novas relações ou adaptam os seus conteúdos ao presente histórico³⁸¹. Por outro lado, também a constituição dos textos evangélicos pode ser compreendida através da aplicação do primeiro critério. Inicialmente os cristãos reservavam o termo *Escrituras* para os escritos sagrados dos judeus, sem os considerarem ainda como *Antigo Testamento*. Quanto aos textos que se reportam à vida e aos ensinamentos de Jesus de Nazaré (os evangelhos), antes de virem a ser incluídos no conjunto de textos considerados canônicos com o título de *Novo Testamento*, começaram por ser apenas narrativas orais, utilizadas e transmitidas como tal dentro das comunidades cristãs e entre umas e outras; só mais tarde passaram a ser escritas e comunicadas através de procedimentos já utilizados há muito: em rolos dentro de tubos fechados, transportados dentro de sacos de cabedal ou de potes de barro. Todas as narrativas que se foram formando e transmitindo parece não terem resultado de nada ditado ou escrito pelo próprio Jesus de Nazaré aos seus discípulos, a começar pelos mais próximos, os apóstolos³⁸²; mas todas elas se reportam explícita ou implicitamente a dois acontecimentos centrais: a morte e a ressurreição do seu Mestre. Estes textos diferem também dos livros de história em muitos aspetos: carecem de fundamentação em evidências (provas materiais e testemunhos), não mantêm a objetividade sobre os factos, não se colocam num ponto de vista neutro, etc. Apenas no século II, face à já longa distância temporal e ao desaparecimento de testemunhos pessoais, começou a aplicar-se rigor no apuramento da fiabilidade dos testemunhos e dos conteúdos doutrinários, o que levou à noção de *cânone* dos textos. Mas, somente muitíssimo mais tarde, no Concílio de Florença (1442), foi finalmente dado como fechado o conjunto de textos reconhecido como Bíblia cristã, e reafirmado em 1546 no Concílio de Trento. Um dos critérios que mais pesou na atribuição do estatuto de cânone aos quatro evangelhos foi terem sido as narrativas mais acolhidas, utilizadas e valorizadas nas comunidades cristãs (Chevallier, 2011, p. 352).

Aplicado à experiência do cristão, o segundo critério de individualização dos discursos consiste em evocar Jesus de Nazaré como figura histórica fundadora, destacando a sua vida e a sua mensagem predominantemente espiritual, “o que ele foi e o que ele deve ser para todos os que falam em seu nome” (Chevallier, 2011, p. 353). No

curso de 1980 (GV) curiosamente Foucault nunca menciona a figura histórica de Jesus de Nazaré, nem sequer a relação de fé do cristão com o seu fundador. Qual poderá ser a explicação mais plausível para esta omissão? A resposta de Philippe Chevallier a esta questão que ele mesmo avança deriva de um pressuposto de Foucault acerca do cristianismo: fazer referência ao nome da figura histórica fundadora do cristianismo, Jesus de Nazaré, *fundador dos discursos cristãos*³⁸³, tal como a Karl Marx, por exemplo, fá-lo-ia aceitar a “unidade indubitável da sua vida, das suas intenções, do seu pensamento – e a relação «confessante» e normativa a este nome” (Chevallier, 2011, p. 357); e o reconhecimento desta coerência relativa à personalidade de Jesus de Nazaré estaria em contradição com a conceção foucaultiana do exercício do historiador crítico do pensamento³⁸⁴; por isso, os textos de Michel Foucault sobre o cristianismo, concretamente acerca dos regimes disciplinares da espiritualidade ascética e monástica e sobre o poder pastoral, não valorizam a existência histórica de Jesus de Nazaré (Chevallier, 2011, p. 359). Além de tudo isto, julgamos que conceber o cristianismo na perspetiva do critério do “recurso empírico ou psicológico” a uma origem fundadora colide com a tese geral de Foucault sobre o cristianismo: a sua continuidade tem resultado das diversas tentativas de retorno aos textos fundadores (os evangelhos) como “fundadores de discursividade”, tentativas que têm sido práticas discursivas descontínuas ao longo das épocas históricas e que não permitem pensar criticamente no cristianismo como uma *essência* aglutinadora da diversidade de interpretações. Parece-nos que, em certo sentido, Michel Foucault fica refém do seu próprio olhar *historicizante*, ou *arqueológico* e *genealógico* (usando os seus termos), porque permanece sempre condicionado pela análise objetiva dos textos e demarcando-se intencionalmente da análise da fé – um tipo de experiência predominantemente subjetiva e que constitui outra dimensão central do cristão. Ainda assim, esta visão é coerente com a sua posição pessoal de não cristão, aliás de não crente de nenhuma religião.

Apesar disso, e num sentido crítico a esta perspetiva que parece reduzir o cristianismo a uma religião *confessional*, encontramos no curso de 1979-1980, *Du gouvernement des vivants*, uma perspetiva inédita e complementar. Na lição de 19 de março, diz em termos esquemáticos (expressão sua muito usada), afirma que a relação entre *salvação* e *perfeição* foi um dos problemas centrais da teologia e da pastoral cristã, ou seja, o problema de explicar e ensinar em que sentido esta religião promete uma sal-

vação que não implica a perfeição. E imediatamente a seguir afirma algo verdadeiramente novo em relação ao que dissemos nos parágrafos anteriores: “O cristianismo é uma religião da salvação na não-perfeição” e acrescenta que “o grande esforço e a grande singularidade histórica do cristianismo (...) é ter conseguido dissociar salvação de perfeição” (2012a, p. 253), isto é, ter prometido a cada ser humano a salvação espiritual e a ressurreição sem exigir primeiramente que se torne perfeito. Apesar de, como é sabido (MF não o refere), o cristianismo projetar idealmente a perfeição, de acordo com a mensagem radical do aperfeiçoamento: o evangelho de Mateus (Mt 5, 44-45) desafia o cristão a distanciar-se da *naturalidade*, do que é intrínseco ao comportamento natural do humano, o amor dedicado ao “próximo” (πλησίον), ao “irmão” (ἀδελφός) e a amar o inimigo (ἐχθρός) e rezar pelo perseguidor (διωκτής), para assim deixar que se manifeste a sua filiação divina (υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν); é através deste dinamismo que o texto de Mateus introduz de modo conclusivo a ideia de perfeição: “Sereis, pois, perfeitos como o vosso Pai celestial é perfeito” (Mt, 5, 48; NT-ige, p, 18)³⁸⁵. Esta novidade cristã é mais expressiva, acrescenta Foucault, se tivermos presente que a maioria dos movimentos religiosos e filosóficos do período helenístico e romano associava categoricamente a salvação à perfeição, no sentido da *divinização* dos homens (expressão nossa). Acresce dizer que, como recorda este filósofo, a *penitência* e o *monaquismo* são duas instituições que se desenvolveram de modo paralelo mas não convergente a partir deste princípio cristão da salvação sem ser perfeito (2012a, p. 254)³⁸⁶, o qual só se compreende através das noções de *pecado* e portanto de *pecador* e consequentemente da noção de conversão, como já referimos a propósito da *exomólōghēsis* e da *exagóreusis* – formas penitenciais pertencentes à conversão cristã, introduzidas pelos movimentos ascéticos e monásticos –, e como teremos oportunidade de voltar a referir já a seguir no próximo capítulo, ao analisarmos com detalhe a própria noção de conversão no cristianismo antigo (em 5.5).

CAPÍTULO 5

CUIDADO DE SI E CONVERSÃO:

ἘΠΙΜΕΛΕΙΑ, ἘΠΙΣΤΡΟΦῆ, ΜΕΤΑΝΟΙΑ

(*EPIMÉLEIA, EPISTROPHĒ, METÁNOIA*)

Segundo o que já pudemos mostrar, nos dois primeiros séculos da nossa era alcançou-se no Ocidente um nível elevado (a *época de ouro*) do desenvolvimento de uma cultura do cuidado de si (ou simplesmente *cultura do si*), cujas raízes históricas se estendem aquém desta época, tocam outras culturas, fixando-se em mentalidades elitistas, como por exemplo a mentalidade dos aristocratas espartanos, proprietários rurais que retêm para si o privilégio de se ocuparem apenas de si mesmos, atribuindo o trabalho dos campos aos servos. Ambiente também elitista o da aristocracia ateniense, de que faz parte Alcibíades, ao qual se dirige Sócrates para o ensinar a cuidar de si através do autoconhecimento, antes de vir a participar na Assembleia de Atenas; situação elitista porque se trata de um aristocrata com forte ambição política (como quase todos), mas que não transforma Sócrates num mestre de elites, pois os diálogos platônicos e outros descrevem-no como o filósofo que não discrimina ninguém. Em todo o caso, é com o *Primeiro Alcibíades* que o cuidado de si começa a ser tratado na história da filosofia, portanto com esta obra inicia-se uma reflexão que vai começando a dar forma conceptual a uma cultura do si que, ainda segundo Michel Foucault, atingirá o momento áureo no início da era cristã, mas sem a sua influência. No subcapítulo 2.4 expusemos uma caracterização sucinta desta cultura *sui generis*, reproduzindo as características essenciais apontadas por Michel Foucault e trazendo de empréstimo algumas considerações críticas de Pierre Hadot, além da nossa própria interpretação. *Grosso modo*, esta cultura insistiu no movimento do *retorno* do indivíduo a si, configurando a *autofinalização do si*, concomitantemente com a renúncia a tudo o que podia distraí-lo, perturbá-lo e afastá-lo da relação consigo

mesmo: é necessário que cada um se aplique a si mesmo, se ocupe de si, gaste tempo consigo, e simultaneamente se desvie de tudo o que, vindo de fora ou estando dentro de si (adversidades e preocupações, *grosso modo*), possa desviar a atenção do cuidado consigo mesmo (Foucault, 2001a, p. 198). De certo modo, esta concepção de cuidado incluía uma peculiar forma de *conversão*, em sentido filosófico, semelhante a outras concepções, antes de vir a ser dominante no cristianismo.

Para Pierre Hadot, a ideia de conversão estava já inscrita na filosofia durante a Antiguidade Clássica – na cultura grega –, não apenas como configuração conceptual (sistemas, escolas, pensamentos dos filósofos), mas também como atividade ou prática de modificação do modo de ser dos indivíduos, como estilo de subjetivação: “Na Antiguidade a filosofia era essencialmente conversão, quer dizer regresso [do sujeito] a si, à sua verdadeira essência, através de uma violenta subtração à alienação do inconsciente”, através, por um lado, do esforço de constituição de uma “física ou de uma metafísica da conversão, e por outro lado como atividade espiritual” (Hadot, 2002, p. 232). Entre muitas referências que faz nos seus textos sobre a relação entre filosofia e conversão, na primeira lição da HS (6/1 – 1ª), depois de recordar que na Antiguidade a *filosofia* era a modalidade do pensamento acerca das condições de acesso do sujeito à verdade (2001a, p. 16), sob o signo do conhecimento de si inspirado no preceito delfico – “Conhece-te a ti mesmo” (Γνῶθι σεαυτόν – *Gnōthi seautón*) –, e de seguida conceber a *espiritualidade* como o conjunto de modificações consideradas necessárias ao sujeito para concretizar tal acesso, Michel Foucault acaba por apresentar esquematicamente a conversão precisamente como “transformação do sujeito” para aceder à verdade, ou seja, como “segundo grande aspeto da espiritualidade” no Ocidente (2001a, p. 17). De acordo com a sua interpretação, esta *espiritualidade* tem-se manifestado através de dois grandes movimentos culturais: - o movimento do *eros filosófico* (ἔρος φιλοσοφικός – *éros philosophikós*), a filosofia como amor pela verdade que exige do sujeito a disponibilidade intelectual para ser iluminado por esta; - e o movimento da *ascese filosófica* (ἀσκησις φιλοσοφική – *áskēsis philosophikē*), que consiste no trabalho do sujeito sobre si próprio, na modificação da subjetividade.

Na análise de textos de Michel Foucault, sobretudo lições do curso de 1982

(HS)³⁸⁷, percebe-se que a *conversão* está profundamente ligada ao *cuidado* de si e dos outros, é uma certa forma de especificá-lo, de delimitá-lo e concretizá-lo; neste sentido, o modo como se concebe a conversão é indicativo do tipo de cuidado de cada indivíduo consigo e com os outros. Como veremos ao longo deste capítulo, o sujeito que se *converte* exerce sobre si mesmo, sobre o seu *si*, uma modificação do modo de ser, do caráter, dos pensamentos (mundividência), das emoções e dos sentimentos, e até da sua constituição física por causa das técnicas que acompanham a conversão (é o caso dos jejuns, das provações, da abstinência). Sem dúvida que se trata antes de mais de uma intencionalidade ética que desencadeia e gere as transformações, mas também pode ser cumulativamente uma intencionalidade religiosa, já visível na relação dos estoicos com o *Logos Universal*, mas muito mais expressiva no cristianismo, sobrepondo-se nitidamente à *preocupação* ética da formação do caráter. Além disso, como também veremos, a conversão pode ser interpretada a partir de uma perspectiva da imanência ou da transcendência sobre a realidade, dicotomia inevitável que permite distinguir de imediato duas grandes concepções de conversão que correspondem, por um lado, ao modelo helenístico e romano centrado na autofinalização da relação do sujeito a si mesmo (a *conversão a si* é uma certa imanência) e, por outro lado, à relativa convergência para a valorização da transcendência, partilhada pelo modelo platónico, fundado na concepção da reminiscência, e pelo modelo *cristão* da espiritualidade ascética e monástica, baseado na exegese do sujeito e na renúncia a si mesmo (em grego: καταφρόνησις ἑαυτοῦ – *kataphrónēsis heautoú*). Os modelos platónico e helenístico-romano partilham o termo ἐπιστροφή (*epistrophē*), embora com significados distintos, para representarem a conversão, enquanto o modelo *cristão* se fixou tradicionalmente na palavra grega μετάνοια (*metánoia*) e nas palavras latinas *conversio* e *paenitentia*. Embora se tenham sucedido historicamente, diz Foucault, o primeiro e o terceiro modelos eclipsaram o segundo (2001a, p. 247), deixando-o no esquecimento, como se o cristianismo nada dele tivesse retirado ou em nada nele se tivesse inspirado; contudo, insiste este filósofo, a análise crítica permite perceber que o modelo designado *cristão* herdou do modelo helenístico-romano uma parte da sua moral: aquilo que passou a ser a *moral cristã* que foi utilizada para a formação da exegese ou hermenêutica do sujeito (a decifração da subjetividade) muito deve à moral helenística e romana dos dois primeiros séculos da era cristã, tese de Foucault que será

objeto de análise no decurso deste capítulo³⁸⁸.

Este capítulo (decisivo para a nossa tese) desdobrar-se-á em seis temas, com o intuito de distinguir precisamente (de modo sintético) aqueles três modelos de conversão na Antiguidade. Para evitar o uso equívoco dos termos que expressam a noção de conversão, propomos no subcapítulo 5.1, a clarificação etimológica, designadamente do termo latino *conversio* e dos termos gregos ἐπιστροφή (*epistrophē*) e μετάνοια (*metánoia*), com o contributo de textos de alguns autores, sobretudo de Robert Joly, Paul Aubin, Pierre Hadot e Michel Foucault³⁸⁹. De seguida, justificaremos sucintamente a importância da noção de conversão para a Cultura Ocidental (5.2), mormente a nível filosófico e religioso e descreveremos a conversão como *fenómeno*, em quatro perspetivas sugeridas por Hadot: psicofisiológica, sociológica, religiosa e filosófica. Seguir-se-ão três temas com a exposição da noção ou esquema de conversão na filosofia platónica (5.3), na cultura do si (5.4) e no protocristianismo (5.5); o capítulo será finalizado com a interpretação do valor paradoxal da renúncia a si em Paulo de Tarso (5.6), uma abordagem já sem o apoio em textos de Foucault, porque, tanto quanto é do nosso conhecimento, não existem registos seus sobre os textos paulinos, apenas lacónicas referências a este escritor do Novo Testamento.

5.1 Problematicidade semântica da *epistrophē* e da *metánoia*

É sabido que o étimo latino *conversio*, que deu origem à palavra conversão (e a outras), traduz de certo modo os termos μετάνοια (*metánoia*) e μεταμέλεια (*metaméleia*) da língua grega corrente, termos intermutáveis, afirma Robert Joly, acrescentando que a utilização do primeiro passou a ser consagrada pelo cristianismo e que a sua tradução já era complexa no latim e continua a sê-lo nas línguas modernas, dificuldade que torna necessário recorrer a diversas palavras para expressar os significados iniciais: *remorso*, *arrepentimento*, *penitência*, *conversão* (Joly, 1961, p. 149)³⁹⁰. Embora este autor não o diga, a noção de conversão também foi expressa pelo vocábulo grego ἐπιστροφή, como veremos a seguir com o apoio num estudo de Paul

Aubin. É ainda Robert Joly que recorda a conclusão geral das investigações de A. Norden acerca do uso da palavra *μετάνοια* e doutras da mesma família gramatical: predomina o sentido negativo desta palavra, sobretudo no estoicismo, particularmente em Epicteto, na medida em que ela representa a “paixão indigna do Sábio” (citado por Joly, 1961, pp. 149-150)³⁹¹. No vocabulário filosófico, recorda Michel Foucault, somente a partir dos séculos III e IV d.C. a noção de *metanoia* passa a ter sentido positivo, por exemplo nos textos pitagóricos de Hierócles, para quem a *μετάνοια* é o princípio da filosofia (*ἀρχή τῆς φιλοσοφίας* – *archē tēs philosophías*)³⁹². Antes, insiste Foucault, “A metanoia não tem um sentido positivo na literatura grega desta época [na Grécia Clássica], mas sempre um sentido negativo”, portanto nada tem a ver com *conversão* (2001a, p. 206), quer seja uma mudança de opinião em resultado do discurso persuasivo, quer seja um remorso, lamento ou arrependimento. Parece estar a citar Joly, assim como quando se refere a Epicteto, que aconselha os seus discípulos a não fazerem juízos falsos, para evitar que venham a arrepender-se (usa a forma verbal *μετανοιεῖν* – *metanoieín*); o arrependimento é obviamente uma modalidade de luta interna, uma cisão na subjetividade, exatamente o que se afasta do cuidado de si (Épictète, 1963, p. 101)³⁹³. Igualmente Marco Aurélio apela a este tipo de prudência com o conselho: “A cada uma das tuas ações pergunta: de que espécie é para mim? Não terei de que me arrepender?” (1978, p. 98). Esta via semântica negativa que os estoicos repelem poderá manifestar, todavia, segundo Werner Jaeger, a origem de uma moral grega da conversão-arrependimento (tese de que dá conta Robert Joly, 1961, p. 150, além de outras referências a Émile Bréhier e a Arthur Darby Nock³⁹⁴).

No artigo que estamos citando, Robert Joly defende uma tese divergente das posições de Michel Foucault e de Pierre Hadot, assim como de Gustave Bardy (estudo anterior)³⁹⁵, a respeito da origem e da qualificação da *metanoia*: apoiando-se em vários textos da cultura grega clássica e nos comentários de alguns autores (em especial de Werner Jaeger), afirma que antes do cristianismo já existia uma doutrina grega da *metanoia* como arrependimento-conversão ao serviço de uma conceção geral da salvação e tal “doutrina da *μετάνοια* é uma elaboração da filosofia religiosa dos mistérios”, expressa nas narrativas escatológicas das seitas místicas e influenciada pelo neopitagorismo (1961, pp. 150-151, 155). A tese de Joly é fundamentada nalguns textos, designadamente no *Quadro* (*Πίναξ* – *Pínax*) de Pseudo-Cebas e em três mitos

referidos nas *Moralia* de Plutarco; aliás, é precisamente no mito de Timarco (Plutarco, *De genio Socratis*, 22) que Robert Joly encontra referências mais consistentes à doutrina da μετάνοια, através da valorização da μεταμέλεια (*metaméleia*) – *arrependimento*, uma certa forma de *conversão*³⁹⁶. Para se perceber em que consiste, é necessário começar por dizer que o texto de Plutarco faz referência à antiga dicotomia grega corpo-alma e à divisão da alma entre uma parte dotada de razão (λόγος - *lógos*) e outra destituída de razão (ἄλογον - *álogon*), *grosso modo* entre racionalidade e irracionalidade; segundo esta crença, ao misturar-se com a carne, a alma de cada indivíduo inclina-se para o ἄλογον de modo variável, consoante a boa ou má educação; compete, pois, à alma resistir a esta perda de racionalidade, aliás *arrepender-se* deste desvio, distanciar-se-lhe³⁹⁷. O particípio utilizado por Plutarco (τὴν λεγομένην - *tēn legoménēn*) não corresponde ao sentido comum de arrependimento, de um “remorso estéril, inerte”, mas de um “sentimento louvável, dinâmico, que encaminha a alma para o progresso moral”, na medida em que “é graças ao arrependimento [μεταμέλεια] que a alma censurada volta a ser razoável” (Joly, 1961, p. 154). Portanto, a conversão referida no mito de Timarco consiste numa ascese persistente de racionalização através da resistência ao absurdo, ao ininteligível, àquilo que é afetado pela carne (substância física, elemento do mundo físico); a metáfora da *descontaminação* é sugestiva para dar conta desta conceção de purificação da alma, assimilada pela filosofia platónica a partir dos antigos pitagorismo e misticismo gregos³⁹⁸.

Além do apoio nestas duas obras, Robert Joly reforça a sua tese com a referência à afinidade gramatical entre o termo usado numa exortação na *Poimandres* (cap. 24-26) e o termo μετανοήσατε (*metanoēsate*) usado no *Quadro* do Pseudo-Cebas (1961, pp. 154-155) e ainda com a alusão (curiosamente) a Polémon, que se dedicou de corpo e alma à filosofia a ponto de vir a ser diretor da Academia de Platão³⁹⁹. Mas é com a referência ao *Fédon* (113 e) do próprio Platão que mais surpreende, concretamente a alusão àqueles que se arrependeram no fim das suas vidas, por conseguinte, os que não foram lançados ao Tártaro (local destinado aos piores de todos os homens), nem lograram ascender aos locais mais belos da superfície da Terra, para aí habitarem sem os seus corpos, apenas enquanto almas purificadas/convertidas pela prática filosófica⁴⁰⁰. Neste tratado escatológico sobre a imortalidade da alma, Platão adapta mitos ancestrais que fundamentam a moralidade, narrativas que Robert Joly

presume terem sido influenciadas quer pelas catábases órfico-pitagóricas, quer pela religião de Elêusis – culto prestado às deusas Deméter e Perséfone, sua filha (Ceres e Proserpina, respetivamente, na mitologia romana) –, crenças e práticas dedicadas aos mistérios eleusinos, por alusão a Elêusis, localidade próxima de Atenas. Neste contexto, Joly considera verosímil que estas seitas religiosas já tivessem formado e incluído uma doutrina sobre a conversão numa conceção geral da salvação. Obviamente que a noção de μετάνοια está, assim, refém da mitologia religiosa, sem nada ter a ver com a filosofia.

* * *

As investigações de Paul Aubin continuam a ser importantes para a análise crítica da problemática da conversão na Cultura Ocidental, tanto quanto podemos ler na sua obra de 1963, ligeiramente posterior à de Robert Joly, acerca da origem e do uso do termo grego ἐπιστροφή na Antiguidade: *Le problème de la conversion. Étude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles*⁴⁰¹. Aubin reconhece o contributo de alguns autores para o aprofundamento do tema (A. D. Nock, R. Arnou, J. Guitton, P. Hadot), mas é o artigo que já citámos de M. Méhat que mais se aproxima do seu tema (1955: *Pour l'histoire du mot épistrophè: aux origines de l'idée de conversion*). É precisamente em torno da utilização eclesiástica dos termos gregos ἐπιστρέφειν e ἐπιστροφή (*epistrepheín, epistrophē*), muito menos estudados do que os termos μετανοεῖν e μετάνοια (*metanoeín, metánoia*), que se desenvolve esta obra de Paul Aubin (1963, p. 15), da qual extrairemos apenas alguns esclarecimentos sobre a utilização do termo ἐπιστροφή. Esta obra vem mostrar que, ao contrário do que vemos nos textos de Michel Foucault, não é apenas através do termo μετάνοια que os cristãos representam a conversão, também o termo ἐπιστροφή foi utilizado com o mesmo intuito, de resto herdado da tradução da Bíblia Judaica para a língua grega. O objetivo de fundo da investigação rigorosa de Aubin foi construir uma análise comparativa dos significados deste vocábulo entre as terminologias cristã e não cristã ao longo dos primeiros três séculos da nossa era (1963, p. 10). Não é nosso intuito sintetizar esta obra de Paul Aubin, nem sequer reproduzir a sua sequência temática; com as poucas considerações que dela recolhemos queremos justificar a necessidade de ter-se em consideração não apenas a palavra μετάνοια, mas também a ἐπιστροφή, outra palavra

não menos decisiva já no período grego clássico (dela falaremos sobre Platão) e no período helenístico (na Bíblia Judaica e nas filosofias pagãs), para se pensar criticamente a noção de conversão na Antiguidade. A análise filológica de Paul Aubin pode constituir uma propedêutica para a exposição que faremos a seguir sobre a conversão em três modelos: platónico, helenístico-romano e cristão.

Aubin começou por identificar as aceções (próprias e figurativas) mais comuns e independentes da religião e da filosofia que o vocábulo grego ἐπιστροφή foi tendo naquele período histórico, antes de analisar a sua utilização no judaísmo, concretamente na famosa tradução da *Bíblia Hebraica* para a versão comum da língua grega (κοινή – *koinē*), a tradução mais antiga, conhecida como Versão dos Setenta (LXX) ou Septuaginta (entre III-I a.C.). Depois da análise filológica da ἐπιστροφή no judaísmo, Aubin dedicou-se ao estudo deste termo no âmbito filosófico no período anterior a Plotino, entre escritores não cristãos, em especial os do platonismo médio e do estoicismo do período romano, por exemplo Epicteto; e de seguida retomou o âmbito religioso, agora nos autores cristãos do Novo Testamento e nos Padres da Igreja anteriores a Ireneu, portanto registando o uso bíblico e eclesiástico daquele termo, interrogando-se sobre as possíveis influências das filosofias helenísticas na conceção cristã de conversão⁴⁰². De facto, é entre a méscia de textos bíblicos em língua hebraica e traduções gregas que surgirá a utilização cristã da ἐπιστροφή, predominando a influência helenística, dado que a maioria dos autores cristãos utilizava a língua grega e por isso mantendo os sentidos comuns daquela palavra (Aubin, 1963, p. 10). Esta influência da tradição grega é extremamente intensa com a conceção gnóstica de conversão, mas também muito polémica, contra a qual lutaram de modo persistente e acutilante vários Padres da Igreja, procurando impor a sua interpretação *ortodoxa*, por exemplo Orígenes, Ireneu, Clemente de Alexandria e Hipólito⁴⁰³. Neste estudo exaustivo Paul Aubin faz ainda a análise comparativa de duas interpretações da noção de conversão centrada no termo grego ἐπιστροφή que partilham da inspiração platónica: a síntese cristã de Orígenes e a síntese pagã de Plotino. Na interpretação de Aubin estes dois pensadores em certo sentido cristalizaram neste termo elementos do pensamento dos seus predecessores, embora a partir de fontes diversas e aplicando-os em perspetivas nitidamente distintas (1963, p. 14). Recorda também como é incisivo o juízo de valor que Agostinho de Hipona (354-430 d.C.) tece sobre os textos dos

filósofos neoplatônicos (Confissões, VII, 9): apesar de alguma proximidade com o prólogo do evangelho de João, contendo afinidades conceituais acerca da transcendência absoluta de Deus sobre toda a natureza, incluindo a referência ao Verbo de Deus (Λόγος τοῦ Θεοῦ – *Lógos tou Theou*) e ao seu valor central na criação do universo, a Agostinho nada dizem acerca da Incarnação, da morte e da ressurreição de Jesus Cristo (Verbo Divino), portanto nada referem sobre aquilo que os cristãos consideram o mistério do nascimento, da morte e ressurreição de Jesus Cristo (1999, pp. 145-146)⁴⁰⁴.

Não obstante as diferenças que os dividem, Orígenes e Plotino são apenas dois de muitos exemplos que permitem formular a conclusão de Paul Aubin, partilhada por Foucault, Hadot e outros investigadores da filosofia e da religião na Antiguidade: “A noção de «conversão» é uma das bases essenciais da vida espiritual entre os Padres [da Igreja], assim como entre alguns mestres pagãos da sabedoria” (1963, p. 14).

À parte toda a minuciosa análise feita por Paul Aubin, parece-nos mais relevante assinalar os significados que ele associa à ἐπιστροφή, a partir dos textos gregos dos três primeiros séculos da nossa era, significados em geral recorrentes no texto desta tese. Recorda que nos primeiros séculos da era atual não só a moral e a religião são procuradas para a compreensão e resolução dos problemas do quotidiano, a filosofia também é muito valorizada, pois os filósofos são solicitados como guias de consciência e consoladores e no seu vocabulário sobressaem frequentemente as palavras ἐπιστρεφείν e ἐπιστροφή, que não deram imediatamente origem a conceitos filosóficos (e de outro saberes) pois, antes de serem incorporadas por filósofos de diversas escolas (neoplatônicos, estoicos, etc.), foram simplesmente associadas a significados correntes na língua grega, tais como *virar-se para*, *prestar atenção*, *retornar*, *converter-se* (Aubin, 1963, p. 7)⁴⁰⁵. A partir da pesquisa que realizou em diversos textos do período já referido, o autor deste estudo filológico organizou em dois grupos semânticos as muitas utilizações do termo ἐπιστροφή na língua grega corrente. O primeiro expressa o sentido físico de *virar*, transversal a todas as épocas, que se desdobra em três grandes categorias: a primeira indica *virar para* ou *virar-se para*, deixando de ter uma forma retilínea e desenhando um movimento circular, como ocorre com o movimento da coluna vertebral ou dos dedos dos membros, ou até

mesmo virar-se para seguir uma orientação (significado com importantes consequências)⁴⁰⁶. A segunda categoria do primeiro grupo semântico indica *retornar sobre si mesmo*, por exemplo em movimentos semicirculares como a mão que roda sobre o pulso, a cabeça que roda sobre o pescoço, voltar-se para trás para olhar algo ou alguém, ou por exemplo em movimentos circulares que configuram “o retorno sobre si mesmo que evoca o círculo ou a espiral” (Aubin, 1963, p. 21), como o movimento da roda. A terceira categoria é a do sentido de *voltar* ou *fazer voltar, retornar*, que surge em expressões como *voltar para casa, voltar para o campo, voltar à casa do pai, retorno do ano*. O segundo grupo semântico junta utilizações da palavra grega nas quais sobressaiem indicações intelectuais e morais, de modo figurado ou metafórico, em grande medida derivadas da perspectiva física que referimos; as ideias de *mudança* e de *atenção* destacam-se neste segundo grupo. Efetivamente, a palavra ἐπιστροφή passa a ser usada no sentido de *mudança* nas perspectivas ética, moral ou religiosa, por exemplo *mudança de orientação moral, ou mudança de vida*, portanto indica uma “transformação no comportamento” e a “passagem para um novo estilo de vida”, significados expressos por Plutarco, recorda Aubin (1963, p. 23).

É evidente, em suma, que não se fixou inicialmente nenhum significado técnico para o termo grego no seu uso corrente, muito longe da noção de conversão filosófica ou cristã, sobre as quais refletiremos mais à frente. Antes disso, este termo apenas representa um certo movimento físico ou uma atitude mental que indica atenção e mundança, “mas em que o acento é colocado sobre a orientação, o ponto de mira, a intenção dinâmica” (Aubin, 1963, p. 30). Em todo o caso, parece-nos que tanto a noção filosófica como a cristã de *conversão* potenciaram persistentemente as aplicações metafóricas da palavra ἐπιστροφή, na medida em que complexificaram a passagem do sentido físico para o sentido figurado, movimento bem ilustrado pelo exemplo estoico do *pião* para representar o *retorno a si* e a noção de *autofinalização do si* (como veremos em 5.4, acerca da *conversão na cultura do si*).

Entre os filósofos dos dois primeiros séculos a ἐπιστροφή raramente foi utilizada como termo filosófico, apesar de ser bem conhecida no uso corrente na língua grega; Filão de Alexandria utiliza-a poucas vezes e de modo heterogéneo, enquanto Plutarco a utiliza um pouco mais, mas quase sempre fora do âmbito filosófico. É somente Epicteto

que lhe confere sentido filosófico, utilizando-a para expressar a ideia da conquista que o sábio estoico alcança quando domina as suas paixões; e com Plotino, o grande mestre do neoplatonismo, ela designa a passagem à unidade do conhecimento. Genericamente, a utilização filosófica da *epistrophē* e de termos afins pode ser dividida em dois grupos, conclui Aubin, analogamente à divisão do seu uso corrente (como acabámos de referir): por um lado, as aceções filosóficas podem decorrer do sentido físico de *virar*, por outro lado, podem derivar do sentido intelectual ou moral de *prestar atenção* (1963, p. 50)⁴⁰⁷. Vários filósofos dos três primeiros séculos recorrem, portanto, à ἐπιστροφή e a palavras próximas semanticamente para representarem a noção de *conversão* e, como afirma Aubin, “todos veem na *conversão* a expressão de um movimento de inteligência, de sabedoria, de unificação, de coesão” (1963, p. 67). Não obstante a heterogeneidade no uso da *epistrophē*, manifesta-se uma certa preferência, entre platónicos e estoicos, pelo sentido de movimento ou ação do sujeito *sobre si mesmo*, conclui de novo Aubin (1963, p. 67).

A utilização da *epistrophē* pelos primeiros escritores cristãos foi profundamente influenciada pelos textos bíblicos, em especial pela Bíblia dos LXX, e obviamente pelo grego helenístico (*koiné*) amplamente difundido no Império Romano, versão linguística de origem ática que recorria frequentemente àquele termo. Por conseguinte, pregação da *boa nova* cristã (*evangelho*), comunicada também na *koiné* (veja-se o exemplo de Paulo de Tarso), tinha à sua disposição um vocábulo semanticamente muito rico para expressar a ideia de conversão. Não obstante, não foi massivamente utilizado pelos escritores do Novo Testamento (surge apenas 37 vezes, a maior parte no Evangelho de Lucas e nos Atos dos Apóstolos), e também nos primeiros Padres da Igreja não foi muito utilizado, apesar de lhes ser familiar no quotidiano e nos textos escritos⁴⁰⁸. É também interessante notar que o uso da *epistrophē* na mensagem evangélica e apostólica não valoriza tanto o ponto de partida da conversão, mas principalmente o mistério messiânico, pois a *conversão* é sempre colocada na perspetiva do *mistério de Cristo* e “para se *converter* é preciso desviar-se de tudo o que é estranho a este mistério” (Aubin, 1963, p. 73), que se adensa por ser acompanhado da perspetiva escatológica do retorno de Jesus Cristo no *fim dos tempos*, a sua *parusia* (παρουσία): a conversão não é um estado definitivo, portanto, mas uma modificação dramática permanente projetada para este *futuro* indeterminado.

Além deste termo grego que temos referido, Paul Aubin (1963, p. 75) esclarece que o termo μετανοεῖν (*metanoeín*) sendo raramente utilizado no grego clássico (por exemplo em Platão e Aristóteles), é muito frequente na *koiné*, amplamente difundido já antes do Império Romano; enquanto no uso extrabíblico e no uso pré-bíblico ele pode significar *mudança* ou *arrependimento* (em linha com a ideia de *conversão*), na Bíblia dos LXX indica predominantemente *preocupação* e *mudança de decisão*, por exemplo no Livro de Jeremias (Jr 18, 8). Filão de Alexandria, teólogo e filósofo judeu profundamente influenciado pela filosofia helenística, faz uma mescla semântica entre o sentido grego e o sentido religioso que será aquela que os cristãos irão utilizar: μετανοεῖν passa a significar *mudança de pensamento, de sentimento, arrependimento, conversão, retorno a Deus, afastamento do pecado* (Aubin, 1963, p. 75).

Com este sentido surge no NT, por exemplo nos Atos dos Apóstolos (Act 26, 20), em que Paulo de Tarso recorre ao verbo μετανοεῖν e ao substantivo μετάνοια com os significados de *arrepender-se* e *arrependimento*⁴⁰⁹. Nos textos cristãos, diz Aubin, as noções de arrependimento e de conversão são representadas através de expressões como ἐπιστροφή καὶ μετάνοια (*epistrophē kai metánoia*) e é interessante notar que o segundo conceito reforça a necessidade da “sinceridade” e da “mudança radical”, duas condições para uma verdadeira conversão, e deste modo afastando a possibilidade de se tratar de um “gesto conformista ou exterior” (1963, p. 75). Com esta modificação semântica a palavra ἐπιστροφή evoluirá do sentido de “arrepender-se” para o sentido de “penitência”, conclui ainda Paul Aubin (1963, pp. 75-76); modificação que se encontra já cristalizada no uso *técnico* que Tertuliano faz da μετάνοια como *paenitentia*, isto é, como conversão através da ritualização batismal, ou a conversão também ritualizada através da ἐξομολόγησις (*exomológēsis*) ou *publicatio sui* (expressão de Tertuliano), e mais tarde (séc. IV) através da ἐξαγόρευσις (*exagóreusis*): duas técnicas do si já analisadas (em 2.6.3), respetivamente a revelação dramatizada da condição de pecador do penitente e o exame verbalizado do monge sobre si mesmo perante o diretor espiritual (técnica antecessora da confissão canónica).

* * *

O esclarecimento de Pierre Hadot (2002, p. 223) é mais simples acerca da noção de conversão e diverge, como já sinalizámos, da tese de Robert Joly. Ao dizer que a

palavra francesa *conversion* (conversão em português) deriva do termo latino *conversio*, Hadot recorda que esta significava basicamente “retorno” e “mudança de direção”, significados que são aplicados em diversos contextos (linguístico, lógico, religioso, ético, moral, psicológico político, económico e financeiro, correspondência entre escalas, etc.)⁴¹⁰. Nestes e noutros exemplos predomina a tensão entre mudança e semelhança, entre uma certa transposição ou movimento e algo como referência, base, origem, modelo, quer seja considerado excluído ou, pelo contrário, ao qual se deve retornar porque confere sentido e significado. Não basta, porém, ter identificado o étimo latino, pois este é já uma sintetização de dois antigos vocábulos gregos bem distintos: ἐπιστροφή (*epistrophē*) e μετάνοια (*metánoia*); o primeiro significa “mudança de orientação” e implica as ideias de voltar à origem e retorno a si; o segundo vocábulo aponta para “mudança do pensamento”, “arrependimento” e evoca a ideia de uma mutação e de um renascimento⁴¹¹. Foucault atribui ao termo *metanoia*, traduzido no latim por *paenitentia*, na perspectiva do cristianismo dos séculos II a V, dois significados complementares, *penitência* e *mudança radical do pensamento e do espírito* (2001a, p. 202), que estão alinhados com o sentido geral que Hadot atribui ao termo conversão, quer no âmbito filosófico quer no âmbito político: “uma mudança de ordem mental, que poderá ir da simples modificação de uma opinião à transformação total da personalidade” (Hadot, 2002, p. 223).

Como bem se percebe pelo esclarecimento de Pierre Hadot, o termo *conversio* contém forte tensão intrínseca entre dois polos, entre a ideia de *regresso à origem* e a ideia de *renascer*, entre uma certa *fidelidade* e uma certa *ruptura*. Uma tensão intensificada pelo cristianismo, pois a conversão cristã é simultaneamente *retorno* (ἐπιστροφή) e *renascimento* (μετάνοια), afirma Hadot (2002, p. 227). Esta polaridade foi potenciada pela religião cristã e absorvida pela Cultura Ocidental, encontrando-se disseminada em diversos saberes e em muitas práticas culturais, de algum modo relacionadas direta ou indiretamente com os três grandes modelos da Antiguidade da conversão que já indicámos e de que daremos conta ao longo do desenvolvimento deste capítulo.

Apesar de este esclarecimento de Hadot não ter sido fundamentado numa análise exaustiva dos textos gregos, como fez Paul Aubin, e conseqüentemente não ter

delimitado diacronicamente os diversos significados dos vocábulos gregos ἐπιστροφή e μετάνοια, consideramo-lo relevante por sublinhar a dimensão tensional da noção cristã de *conversão* (*retorno* e *renascimento*), não tanto na perspectiva filológica mas sobretudo conceptual, porque nos parece que Hadot pretende isolar os dois sentidos nucleares da noção de conversão no cristianismo, mas já como configuração sintética das diversas utilizações e respetivos significados dos dois termos gregos em diferentes momentos dos primeiros séculos do cristianismo.

5.2 RELEVÂNCIA DA CONVERSÃO PARA A CULTURA OCIDENTAL

Depois de apenas termos sinalizado a relevância da conversão a partir da origem etimológica grega e latina de certos vocábulos, passaremos a indicar alguns argumentos que poderão justificar de modo esquemático a centralidade do fenómeno da conversão na Cultura Ocidental, confinando o nosso discurso ao nível político, filosófico e religioso, sem deixar de sinalizar outros níveis (moral, judiciário/penitenciário, sociológico, psicofisiológico), todavia sem pretender aprofundar a argumentação, tendo em vista apenas justificar minimamente as análises dos três modelos de conversão já enunciados (platónico, helenístico e cristão).

Sobre a importância da noção de conversão na Cultura Ocidental, Hadot apresenta duas teses de grande alcance. A primeira, no âmbito antropológico, afirma que a vários níveis o fenómeno da conversão “reflete a irreductível ambiguidade da realidade humana” (2002, p. 224)⁴¹². Por um lado, a conversão é sinal de um poder livre de regeneração pessoal da subjetividade, através da reinterpretação radical do passado e da projecção do futuro; trata-se de um *capovolgimento*⁴¹³: uma mudança global do sentido da existência, despoletada eventualmente por um mero acontecimento, uma simples intuição, um testemunho, um gesto, uma palavra, algo que desencadeia aquilo que um sujeito sente e compreende como sendo um *renascimento* de si mesmo. Por outro lado, a conversão sinaliza a afetação de um poder externo ao sujeito (seja ele sobrenatural/divino ou natural/social) que o atrai a

si, conduzindo-o na direção de uma origem, de uma reformulação, de um retorno. A partir do balanceamento entre estes dois movimentos, Hadot formula aquela que designamos como tese *historicista*: a conversão tem sido uma das noções constitutivas da consciência ocidental, a tal ponto que se “pode representar toda a história do Ocidente como um esforço incessantemente renovado para aperfeiçoar as técnicas da «conversão», quer dizer as técnicas destinadas a transformar a realidade humana, quer conduzindo-a à sua essência original (conversão – retorno), quer modificando-a radicalmente (conversão – mutação)”, (2002, p. 224). O próprio Foucault refere esta interpretação: “Ele [Hadot] faz, assim, da *epistrophê* e da *metanoia*, da oposição entre ambas, uma polaridade permanente no interior do pensamento ocidental, da espiritualidade ocidental e da filosofia ocidental” (2001a, p. 208)⁴¹⁴. Na primeira hora da lição de 10 de fevereiro da HS, justifica o valor da noção de conversão, afirmando que ela tem sido uma das tecnologias do si mais relevantes ao longo do desenvolvimento da Cultura Ocidental, em diferentes perspectivas: política, moral, religiosa e filosófica⁴¹⁵. Paralelamente, também Pierre Hadot sinaliza quatro pontos de vista sobre o fenómeno da conversão: psicofisiológica, sociológica, religiosa e filosófica (2002, pp. 229-234); tê-los-emos em conta para justificar a importância deste fenómeno na Cultura Ocidental, acrescentando a dimensão antropológica que nos parece sempre implícita em qualquer abordagem ou perspectiva sobre a conversão.

Na interpretação de Hadot, na Antiguidade pré-cristã o fenómeno da conversão era mais intenso e evidente na atividade política e na prática filosófica (2002, p. 224); a esta tese acrescenta Juan Alonso (2009, p. 692) a ideia do reduzido impacto no âmbito religioso⁴¹⁶. Ao nível político o fenómeno da conversão manifestava-se por exemplo nos exercícios de retórica (arte da persuasão⁴¹⁷), em contexto democrático, visando a modificação da *alma* do *adversário* (os juízes, a assembleia, os governantes), almejando a eficácia persuasiva, garantindo a adesão do(s) outro(s) às teses que cada orador defendia, através de *provas artísticas* (argumentos) e *não artísticas* (testemunhos, leis, etc.)⁴¹⁸. Neste sentido, a conversão visada pelas técnicas retóricas consistia, *grosso modo*, na modificação hábil e interesseira (em sentido retórico) da subjetividade dos outros sujeitos e não na modificação de cada sujeito sobre si mesmo; claro que, pelo que vimos a respeito do Alc-1, Platão, que ridicularizava a retórica dos Sofistas, contrapunha com a necessidade de Alcibíades se concentrar na

autotransformação ética e epistémica, antes de poder vir a persuadir os concidadãos atenienses.

De modo similar, do ponto de vista moral a noção de conversão segue sempre um certo esquema axiológico, com que define o sentido das condutas dos indivíduos e dos grupos, na medida em que, geralmente por influência religiosa e/ou política, se apela à renovação dos comportamentos, insistindo nos valores e nos princípios morais dominantes na sociedade. Toda a experiência moral está constantemente polarizada entre o *bem* e o *mal*, entre o *aceitável* e o *inaceitável*, entre o *permitido* e o *proibido*; em suma, é uma dinâmica da insistência nos deveres sociais que se encontra em tensão contra a resistência ao cumprimento dos deveres, pelo que a sociedade apela à consciência moral dos indivíduos para que adequem os seus comportamentos aos conteúdos do código moral. Trata-se de uma dinâmica de exigência de regeneração subjetiva de cada indivíduo; dito de outro modo, tem a ver com a imposição da *conversão* permanente, a orientação dos indivíduos e dos grupos na direção do *dever fazer*.

Sob influência da moral, da política, do direito e da economia, a conversão continua subjacente em situações de restrição de liberdades, como ocorre nos processos judiciais e prisionais, com as técnicas de produção da culpa ou da inocência e com as técnicas de penalização e correção dos comportamentos ilícitos, impondo um regime disciplinar que supostamente deverá reforçar a racionalidade e sobrepor-se aos sentimentos de ódio, vingança, inveja, ciúme, egoísmo, etc., que terão desencadeado os crimes provados em julgamento judicial (lamentavelmente, nem sempre a produção de culpa é verdadeira!). No âmbito judicial e prisional a conversão corresponde, *grosso modo*, a modelos e técnicas de subjetivação e objetivação dos sujeitos, por imposição do Estado, para corrigir (*converter*) os desvios comportamentais e mentais dos sujeitos-criminosos e, pretensamente, regenerá-los (outro modo de *conversão*), com a finalidade de vir a ser-lhes de novo atribuído o estatuto pleno de cidadãos, o que inclui a seu contributo ativo para a economia do Estado. À exceção daqueles casos em que, ao abrigo de certa legalidade ou apenas do poder arbitrário, a conversão é considerada impossível e, como tal, determinados criminosos são retidos até ao fim das suas vidas (prisão perpétua), ou nos casos em que a morte é antecipada com a pena capital –

situações previstas, obviamente, em vários estados, e que manifestam a crença irreduzível na impossibilidade total da conversão de determinados sujeitos, ou simplesmente porque nem sequer é esta crença que justifica a eliminação, mas outros motivos (políticos, religiosos, etc.).

Para ilustrar a perspectiva política sobre a conversão na Modernidade, Foucault refere em traços gerais o período histórico de 1830-1840 em França, aquele em que se desenvolvem “esquemas de experiência individual e subjetiva” (2001a, p. 200), os quais consubstanciam uma «conversão à revolução», isto é, um movimento social que insiste no retorno ao *espírito* da Revolução de 1789 que instaurou a República Francesa⁴¹⁹. De modo geral, parece-nos que as revoluções simultaneamente políticas e sociais contêm os dois sentidos de que dá conta Pierre Hadot (como já assinalámos), ao referir-se à capacidade de a conversão expor a “irreduzível ambiguidade da realidade humana” (2002, p. 224). Por um lado, este tipo de revoluções pode desencadear uma regeneração da subjetividade do indivíduo, embora com menor profundidade se comparada com a regeneração exigida pelas *conversões religiosas*, ainda assim uma conversão que expressa alterações de valores, instaura novas expectativas, novos compromissos pessoais e ideológicos. Por outro lado, aquelas revoluções dependem de poderes externos aos indivíduos, que os atraem para um sentido originário, genuíno e atualizável, ou seja, exercem sobre eles o desafio de manterem *viva* uma certa mentalidade, um certo *espírito* ou *estilo* de pensar e agir socialmente. A tudo isto acresce dizer que as revoluções políticas são apenas uma expressão, porventura com mais dramatismo e idealismo, da conversão *política*. Em nosso entendimento, todas as modalidades da relação intervenção-aceitação políticas são expressões de *conversão*: a doutrinação ideológica partidária, os discursos pró e contra determinada conceção de democracia ou a sua ausência, as manifestações públicas de cidadãos para contestar ou defender os governos e outras instituições. Nestas e noutras formas de expor opiniões, em privado ou publicamente, subjaz o desejo de impor ou sugerir modificações comportamentais e de mentalidades, de acordo com aquilo que se entende ser desejável, legítimo, necessário, ideal ou conveniente que venha a ser realizado pelos indivíduos; está em causa sugerir ou impor processos de subjetivação e de objetivação dos cidadãos, *convertê-los* para serem e agirem de certo modo.

Mais próximo da atualidade, entre os primeiros estudos psicofisiológicos que surgem entre o final do século XIX e o início do século XX, Hadot refere a interpretação de William James: “A conversão era interpretada (...) como uma reestruturação total do campo da consciência, provocado pela erupção de forças resultantes da consciência subliminal” (referido por Hadot, 2002, p. 230)⁴²⁰. Na teoria psicanalítica há algo que diz respeito à conversão: o desejo de regresso à origem e o renascimento são associados à “aspiração de reentrar no seio materno” (Hadot, 2002, p. 230); neste sentido, a *conversão* é um tipo peculiar de regressão. Há outros exemplos da perspectiva psicofisiológica da conversão: os estudos sobre o condicionamento fisiológico através da modificação dos reflexos condicionados, as intervenções de neurocirurgia sobre as transformações da personalidade (*lobotomias*) e as técnicas militares e terroristas das *lavagens cerebrais*.

Na perspectiva sociológica a conversão “representa o desenraizamento de um meio social determinado e a adesão a uma nova comunidade” (Hadot, 2002, p. 230), o que expressa o sentido de *crise* e de mudança profunda da personalidade de cada indivíduo. Pierre Hadot exemplifica com a alusão à História das *Missões*, isto é, à evangelização cristã de comunidades modeladas por outras religiões e outras culturas, ainda não influenciadas pela espiritualidade do cristianismo e, em geral, pelos valores e tradições da Cultura Ocidental. Mais do que nunca, pelo menos de forma sistemática, os missionários do século XX, começaram a ter consciência crítica da conversão como experiência de crise e de transformação radical das mentalidades e das personalidades dos convertidos: a adesão ao cristianismo não é simples, tranquila e pacífica, mas acompanhada de escrúpulos morais, dificuldades de compreensão e de adaptação. De facto, os novos crentes experimentam sentimentos contraditórios, entre a fidelidade ao paradigma cultural nativo e a aceitação do novo paradigma, persistem os sentimentos de traição e de abandono das tradições que forneceram a forma e o conteúdo para a estruturação mental de cada indivíduo, advêm conseqüentemente sentimentos de confusão sobre o sentido da existência por causa do incontornável choque cultural. As comunidades protocristãs, recorda Hadot, souberam mitigar esta experiência de crise, acolhendo os convertidos num ambiente de caridade e de carisma (2002, p. 231). No entanto, este acolhimento só foi possível graças a um esforço de superação do etnocentrismo intrínseco às tradições hebraicas, que se tinham

concentrado na concepção bíblica do povo israelita como *povo escolhido* por Deus, desvalorizando os outros povos; provenientes desta cultura etnocêntrica, os primeiros cristãos confrontavam-se com a mensagem universalista do fundador da sua fé, Jesus Cristo, que tinha insistido na necessidade da convivência fraternal entre todos os homens e mulheres, derivada de uma nova concepção de *amor ao próximo*, que transcendia a concepção hebraica⁴²¹.

Ao nosso olhar cultural contemporâneo, profundamente iluminado pela tradição cristã, o fenómeno da conversão encontra-se sobretudo circunscrito pela perspectiva religiosa, em grande medida devido à valorização que lhe foi atribuindo o cristianismo, ao longo de mais de vinte séculos, não tanto enquanto noção, mas principalmente enquanto prática, em que se destacam técnicas como o batismo, o exame de consciência e a confissão. Na Antiguidade, à exceção do Budismo, todas as religiões valorizavam essencialmente a busca de equilíbrio entre o divino e o humano, através dos ritos praticados individualmente e em grupos de culto⁴²², através dos quais os homens pedem favores aos deuses (sucessos pessoais, vitórias nas guerras, fertilidade e descendência, boas colheitas e bons negócios, etc.), em troca da adoração e do respeito; *grosso modo*, a religião é um conjunto de crenças e de práticas baseadas no *comércio* de sinais⁴²³, ainda que inclua configurações de sentidos da existência individual e do mundo físico e sobrenatural; conseqüentemente, no comportamento religioso sobrepõem-se os mitos e os ritos (objetivações da fé) à experiência subjetiva da crença (subjetivação da fé)⁴²⁴. Por conseguinte, se se entender a conversão como aquele tipo de experiência interior de modificação global do sentido da existência e conseqüentemente a adequação vivencial coerente, então as religiões antigas não são propriamente religiões de conversão, defende Hadot, pois não exigem aos seus praticantes a renovação global da sua interioridade, de resto, até toleram a prática de ritos e cultos alheios às crenças que professam (2002, pp. 224-225). Em contraste, é no horizonte das religiões monoteístas (judaísmo, cristianismo e islão) que este historiador francês assinala dois aspetos essenciais da conversão, já associados aos termos gregos *epistrophē* (retorno à origem) e *metanoia* (renascimento). Primeiro, circunscribe o fenómeno da conversão às religiões da *rutura*, de modo especial ao cristianismo, porque esta religião está alicerçada em duas epifanias essenciais que expressam precisamente as ideias de irrupção, de corte, de separação. Antes de mais e

primariamente, Deus tem a iniciativa de se manifestar no mundo e de introduzir “uma novidade radical no curso da história” (2002, p. 231), através do envio do seu filho, Jesus Cristo, para resgatar a Humanidade do pecado e conduzi-la à salvação. E, conseqüentemente, é pela ruptura total com o passado e pela adesão absoluta a Deus que o crente é desafiado a concretizar a partir da interpelação das *Sagradas Escrituras*, que é a *Palavra de Deus*, aplicando-a a si mesmo, aceitando-a como referência central da existência. O segundo aspecto religioso deriva daquele sentido de ruptura, na medida em que a conversão significa a peculiar *repetição* de um acontecimento originário, ou melhor, da *atualização* da epifania divina na história do crente: “é a irrupção do divino no curso da história que se repete na história individual” (Hadot, 2002, p. 231), no sentido de uma *nova criação*, na medida em que o homem convertido por Deus passa a ser uma *nova criatura*⁴²⁵.

A respeito da *conversão filosófica* recordamos a tese de Pierre Hadot com profundo alcance para a compreensão da filosofia e, conseqüentemente, da Cultura Ocidental, ao afirmar que “Na Antiguidade, a filosofia era essencialmente conversão, ou seja, retorno a si, à sua verdadeira essência, mediante uma violenta separação da alienação da inconsciência” (Hadot, 2002, p. 232). Embora os exemplos de Hadot sejam o estoicismo e o neoplatonismo⁴²⁶, parece-nos que esta tese encontra eco muito aquém destas duas filosofias, já desde a própria gênese histórica da atividade filosófica no Ocidente com os primeiros *fisiólogos* da cidade de Mileto, na Jônia, ao proporem novas concepções sobre a natureza (φύσις – *phýsis*), cosmologias concorrentes com os mitos ancestrais, plasmadas numa mentalidade racional, constituída por elementos dos quais a filosofia jamais deixou de abdicar: a discursividade argumentativa e crítica, a representação objetiva dos fenômenos naturais e humanos, a autonomia das explicações dos problemas sem o recurso a dogmas religiosos ou outros, a concentração no nível conceptual dos conhecimentos, em detrimento dos níveis sensitivo e afetivo das vivências, a inalienável pretensão de universalidade para as suas teorias, a cobertura da própria universalidade dos problemas *humanos* que não se confinam às diversas modalidades históricas e culturais de cada sociedade em cada época concreta, num horizonte de circunstâncias muito concretas e únicas. Ao longo da história, a filosofia foi expressando diversos sentidos de conversão através de duas formas complementares: por um lado, foi-se esforçando por elaborar aquilo que Hadot

designa “física” e “metafísica da conversão”; por outro lado, a filosofia foi permanecendo como a *atividade espiritual* dotada do poder de concretizar a “verdadeira conversão” (Hadot, 2002, p. 232).

Atentemos nalguns exemplos que corroboram estas duas modalidades complementares de conversão filosófica, começando pela primeira. Os diálogos entre Sócrates e os seus concidadãos são movidos por estratégias discursivas de superação dos falsos conhecimentos, depurando as opiniões do senso comum, exercitando a *alma* no autoconhecimento sobre a verdade, mas sempre de modo crítico, isto é, interrogativo, na medida em que se colocam questões hermenêuticas relativas à possibilidade de a alma impor o seu *lado racional* sobre o *lado animal* e de se recordar da verdade. As filosofias estoica e neoplatónica respondem diferentemente à questão colocada por Hadot (2002, p. 232): “Como é possível que a alma possa voltar a si mesma, revirar-se para si, reencontrar a sua originalidade?” Os estoicos respondem com uma doutrina metafísica a que já aqui aludimos: a natureza está dotada de um dinamismo de *conversão*, pois, animada pelo *Logos Universal*, a realidade sensível é *vibrada* em duas direções, do interior ao exterior e vice-versa; este duplo movimento vibratório afeta todos os seres vivos e especialmente os racionais, portanto afeta também a alma. Para lá desta estranha forma de conversão física, interessa sobretudo valorizar o ajustamento que a razão do filósofo deve realizar ao assemelhar-se sempre mais à racionalidade do *Logos Universal*. Segundo Hadot, a resposta dos neoplatónicos é puramente metafísica: é através da reflexão, domínio da realidade espiritual, que a alma do filósofo se distancia da realidade física, do mundo das aparências e das opiniões, portanto, procura libertar-se da corporeidade, para recordar o verdadeiro conhecimento (reminiscência da alma), deixar-se *possuir* pelas Ideias divinas, imutáveis e perfeitas, para ser esclarecida e poder despertar de novo para a vida concreta do corpo que habita, entre inúmeros corpos do mundo físico⁴²⁷. O modelo de reflexividade platónica tem uma configuração dialética, porque expressa o pensamento a partir da oposição interioridade – exterioridade, saída – retorno, contemplação – ação; efetivamente, “Para se realizar, o espírito sai de si para retornar a si mesmo, extasia-se na vida e recupera-se no pensamento” (Hadot, 2002, p. 233). Enfim, parece-nos que a conversão neoplatónica é sem dúvida um exercício constante de retorno espiritual ao conhecimento verdadeiro, para em seguida introduzir um novo sentido à

existência: a dedicação à reflexão como forma de vida que se manifesta na preponderância da filosofia sobre todos os demais saberes, mesmo sobre a política.

Do que temos dito resulta plausível que filósofos e não só tenham reconhecido à filosofia o poder de *converter* espiritualmente os sujeitos, através de técnicas de modificação da subjetividade, na ordem do conhecimento (na busca da *verdade*) e na ordem da ação (especialmente no agir ético e político). Pierre Hadot recorda vários exemplos da conversão filosófica na Modernidade e na Contemporaneidade: a técnica subjetiva da descoberta cartesiana do *cogito*, o *amor Dei intellectualis* (*amor do intelecto de Deus* ou simplesmente *amor divino*) de Bento Espinosa, a intuição da duração descrita por Henri Bergson, a redução fenomenológica diferentemente operada por Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty. Podemos recordar também as técnicas da subjetivação a que aludimos a respeito do epicurismo e do estoicismo. Invariavelmente, nestes e noutros exemplos, a filosofia é uma atividade espiritual dotada do poder de *converter* os sujeitos, com os mesmos dois sentidos que já associámos à noção de conversão, tal como Hadot a deriva etimologicamente da ἐπιστροφή e da μετάνοια. Por um lado, a filosofia opera uma rutura com a mentalidade pretensamente *natural*, marcadamente acrítica, dogmática, preconceituosa e relativamente passiva, que se alimenta dos conteúdos do senso comum e de outros saberes; por outro lado, a filosofia apela ao retorno do sujeito sobre si mesmo para repensar o mundo conceptualmente, de modo crítico, apoiando-se numa discursividade argumentativa rigorosa que discute os problemas da condição humana⁴²⁸. Em suma, seja qual for o aspeto e o tempo em que se manifesta, a conversão filosófica realiza uma modificação radical do *si*, pois faz emergir a *liberdade interior*, configura uma *nova percepção do mundo*, e sugere uma *existência autêntica* (Hadot, 2002, p. 234).

Finalmente e em traços gerais, a conversão pode ser considerada de modo atropológico, como dimensão existencial polarizadora das experiências humanas, porventura uma constante em diferentes culturas e épocas históricas. Considerando hipoteticamente deste modo a conversão, questionar-se-á sobre as condicionantes concetuais e culturais que a poderão configurar como *antropológica*. Na Grécia Clássica, por exemplo, o ideal ético de homem livre, autónomo e digno de honra para o

presente e para a posteridade, exigia um constante esforço de aperfeiçoamento do caráter, expresso no domínio sobre as paixões e no agir moral perante os outros, por conseguinte, este ideal exigia vigilância do sujeito sobre si mesmo e correção do seu agir, o que equivale a dizer que impunha a si uma conversão permanente⁴²⁹. Portanto, esta modalidade *antropológica* de pensar a conversão – tensão entre *real* e *ideal* – inscreve-se no horizonte axiológico e ético da tensão entre *ser* e *dever ser*: é pelo desejo de conversão (mas não só) que o que *sou* pode transformar-se no que *devo ser*, ou o que *faço* poderá transformar-se no que *devo fazer* (para mim e/ou para os outros). Por exemplo, na passagem do comportamento imoral para o moral, da mediocridade para a excelência, da delinquência para o civismo, da perda do sentido para o sentido pleno, da infelicidade para a felicidade, etc. Como diz Ortega Y Gasset, “Temos que procurar, que descobrir a trajetória necessária da nossa vida e só então esta será verdadeiramente nossa e não de outro ou de ninguém, como é a do frívolo” (2006, p. 86).

Também a fenomenologia religiosa e a antropologia cultural corroboram a persistência da dimensão antropológica da conversão, por exemplo nos rituais de iniciação dos prosélitos ou dos jovens, nos rituais de expiação da culpa, na dramatização catártica da tragédia grega⁴³⁰. De modo variável, nestes e noutros fenómenos culturais estão presentes categorias nucleares: a consciência de carências ou imperfeições desencadeia a necessidade de certa *compensação* ou *reequilíbrio* (pacificar-se, redimir-se, reunir, salvar, etc.), a preponderância do futuro sobre o passado, o que justifica a rutura desejável com uma parte deste, a subjetivação anterior (desejo de mudança) e posterior (satisfação pela purificação alcançada), a objetivação ritualizada que qualifica os sujeitos, a valorização terapêutica da dedicação com esforço e sofrimento, o papel das mediações humanas, divinas e simbólicas. Mais à frente (5.5) retomaremos a análise da conversão religiosa, no contexto do cristianismo, acrescentando características que nos parecem incontornáveis.

5.3 A CONVERSÃO (EPISTROPHĒ) EM PLATÃO

O modelo platónico da conversão, habitualmente representado pelo termo *epistrophē*, dominou grande parte da Antiguidade, subsistindo para lá do modelo helenístico e romano, acabando por influenciar o modelo exegético cristão, por ter servido não apenas para a constituição da chamada *filosofia cristã*, mas igualmente para os movimentos gnósticos (ou simplesmente *gnose*) dos primeiros séculos, contra os quais reagiram energeticamente principalmente os Padres da Igreja e em geral os movimentos ascéticos e monásticos desde finais do século III até ao século V. Todavia, paradoxalmente, a filosofia platónica é *gnóstica*: não é apenas em sentido etimológico que o modelo platónico é *gnóstico* por derivação do termo *γνώσις* (*gnōsis* – conhecimento); ele merece plenamente esta qualificação porque privilegia uma ascese peculiar de acesso à Verdade: começa por justificar a necessidade do cuidado de si através dos exercícios do autoconhecimento, absorvendo tal cuidado no conhecimento de si (Foucault, 2001a, p. 247), enquanto vai desconsiderando o valor da realidade sensível, sempre com vista a um movimento em direção à transcendência, na medida em que coloca o sujeito, por meio da reminiscência da alma (*ἀνάμνησις τῆς ψυχῆς* – *anámnesis tēs psychēs*), numa ascese orientada para o Ser, o Bem, a Verdade e as demais Ideias transcendentais, imutáveis, divinas e perfeitas. A ascese platónica é, *grosso modo*, conversão, ou seja, o modo racional como se vai melhorando o cuidado, deslocando-o da relação com a corporeidade e o mundo sensível até à aproximação à verdadeira *espiritualidade* das Ideias, através da reminiscência da alma. Para clarificarmos esta afirmação, é necessário mostrar sucintamente como cuidado e conversão surgem nos diálogos platónicos. Tomemos alguns exemplos, de modo esquemático.

Começamos por recordar o desafio que Sócrates coloca ao jovem aristocrata Alcibíades: antes de poder vir a convencer os atenienses acerca da necessidade da guerra contra Esparta e de poder exercer a governação da *pólis* (correlato do domínio sobre os outros), deverá começar por cuidar de si mesmo, modificando a sua alma, conhecendo-se, dominando-se. Tudo se resume a este princípio: quem quiser governar os outros, terá de saber governar-se a si mesmo e para tal terá previamente de

conhecer-se interiormente. Nesta obra a conversão consiste, portanto, no movimento que começa com a aceitação do desafio de reconhecer a ignorância (Alcíbiades desconhecia a sua própria ignorância sobre o conhecimento e o cuidado de si), continua com o conhecimento de si mesmo, e com o domínio ou governo de si, e termina com a aprendizagem da arte de governar os outros, centrada na aplicação da concórdia.

Muito mais do que *Primeiro Alcibíades* e na *Apologia de Sócrates*, é sobretudo n' *A República* (a obra *máxima* de Platão) que a conversão vem associada ao tema do cuidado, texto no qual Pierre Hadot vê o que lhe parece ser a primeira reflexão sobre a noção de conversão (2002, p. 225)⁴³¹, precisamente na sequência da famosa *alegoria da caverna* (514a – 517a), em que Sócrates dialoga com Gláucon esclarecendo esta estranha narrativa que acabara de apresentar. O metadiscurso platónico é especialmente clarividente em 517b-c, do qual extraímos apenas as teses que consideramos mais importantes⁴³². Primeira tese: a descrição do interior e do exterior da *caverna* tem sentido ontológico e existencial, pois a primeira representa o *mundo visível* e a segunda o *mundo inteligível*, pois correspondem às duas condições de ser e de existir do homem em situação de mudança: do limite inferior da sensibilidade e da crença, que se encontram reféns das aparências (percepções) e das opiniões (verosimilhanças), até ao limite superior da *contemplanção* das Ideias, o conhecimento máximo que a razão (a parte nobre da alma) pode alcançar. Segunda tese: estes *mundos* estão hierarquizados, dado que o *inteligível* é superior ao *sensível*. Terceira tese: o *mundo inteligível* está também presente no *mundo visível* (“a luz da fogueira” manifesta a “força do Sol”, o qual simboliza o mais elevado grau da inteligibilidade, a ideia de Bem). Quarta tese: a passagem do primeiro ao segundo *mundo* corresponde à “ascensão da alma” àquilo que é inteligível. Quinta tese: a ideia de Bem é acessível com dificuldade (“no limite do cognoscível”). Sexta tese: conclui-se que a Ideia de Bem é a causa da realidade (especialmente da justiça, da beleza, da verdade e da inteligência). Sétima e última tese: a sensatez na vida particular e na vida pública só são possíveis através do conhecimento da ideia de Bem. Mais à frente no texto, Platão coloca na voz de Sócrates a analogia entre a visão dos olhos (da luz e das sombras) e a *visão* da alma (que oscila entre a ignorância e a verdade); cada uma das duas experimenta dificuldades (“perturbações”) de adaptação, quando regride a níveis

anteriores de realidade e de conhecimento face à qualidade do que contempla; por conseguinte, as experiências da visão e do conhecimento são tendencialmente evolutivas, tendem a alcançar sempre níveis cada vez mais elevados de qualidade. Depois destas considerações (518b-c) surge de improviso neste metadiscurso uma noção que Platão introduz no âmbito da política, a noção de educação, que aqui é relacionada com a alma e com o Ser e o Bem; conclui-se seguidamente (518d-e) que a educação é a arte (τέχνη) de direcionar eficazmente a razão (o órgão pelo qual a alma aprende), dotando-a dos meios necessários para se habituar aos assuntos do *mundo inteligível* (parece-nos ser esta a conclusão que se subentende no texto).

Para se compreender minimamente a noção de conversão (*epistrophē*) na filosofia platónica é incontornável ter-se em conta a sua *Teoria das Ideias*, em relação à qual a *alegoria da caverna* se afigura como o descodificador simultaneamente ontológico, epistemológico e político, na medida em que permite compreender simultaneamente a distinção e hierarquia entre diferentes níveis de realidade (*mundo sensível* e *mundo inteligível*), de conhecimento (da ignorância à sabedoria) e da organização da *pólis* (função da educação para acesso ao poder). Como afirma Michel Foucault em HS (2001a, p. 201)⁴³³, a *epistrophē* platónica só pode ser compreendida a partir de três pressupostos: - a hierarquização entre o *mundo sensível* e o *mundo inteligível* (como acabámos de referir); - a necessidade de *libertação* da alma em relação ao corpo (onde se encontra aprisionada), não em sentido físico, mas pela sobrevalorização da parte racional da alma (o órgão por excelência da compreensão); - a preponderância do conhecimento em todo este processo, na medida em que o desafio do autoconhecimento do sujeito é sempre um esforço de reconhecimento da verdade, que é de ordem metafísica, como sabemos, pois Platão entende que o conhecimento racional é um efetivo *reconhecimento* pela alma das *essências* do *mundo inteligível* (das Ideias).

Sinteticamente, poder-se-á dizer que a conversão platónica é um movimento ascético em que se vão manifestando três características: - a ação de libertação da *tiranía* das aparências, isto é, do domínio das opiniões; - o movimento do *retorno* do sujeito a si mesmo, depois de ter passado pelo reconhecimento da própria ignorância e de ter assumido a ocupação de si como expressão do cuidado; - o exercício da

reminiscência da alma para se reconfigurar com o *mundo* das Ideias (especialmente do Ser, da Verdade e do Bem). Em suma, a conversão do indivíduo é um movimento de ascese da sua condição *horizontal* do *mundo das aparências* e da relativa ignorância que lhe corresponde ao *mundo das Ideias*, através do esforço permanente e crescente de conhecimento racional do sujeito sobre si mesmo e sobre o mundo, cujo auge se alcança no ato de reminiscência, a técnica platônica por excelência dedicada à ascese, através da qual a alma acede ao conhecimento da verdade e vislumbra a pátria originária onde já habitou⁴³⁴. Como bem sublinha Foucault, a chave-mestra da conversão é o conhecimento: “Conhecer-se é conhecer o verdadeiro. Conhecer o verdadeiro é libertar-se” (2001a, p. 201).

Portanto, a *epistrophē* platônica é dominada pelo *retorno metafísico* e *epistemológico* e consiste num exercício de subjetivação centrado no reconhecimento racional da realidade metafísica, pela técnica da reminiscência, acompanhado da renúncia, do distanciamento crítico, da desvalorização da realidade física e das imperfeições do conhecimento presentes no sujeito e no *mundo sensível*, o que implica um descentramento: existe conversão apenas na medida em que o sujeito *sai* de si, descentra-se, para se deixar atrair por uma realidade superior à qual está ligado pela parte racional da alma. Será sobretudo no neoplatonismo que o termo *epistrophē* passará a designar, de modo conceptual, o processo simultaneamente antropológico e ontológico mediante o qual a alma do sujeito deve *retornar* ao seu princípio e fundamento originário, ao Transcendente; é precisamente este o sentido do que diz Porfírio: “a única salvação é a conversão a Deus (*monê sôtêria hê pros ton theon epistrophê*)” (citado por Gros, in Foucault, 2001a, nota 6, p. 215)⁴³⁵.

5.4 A CONVERSÃO NA CULTURA DO SI (SÉCULOS I - II d.C.)

Depois de retomar, de modo sucinto, na primeira hora da lição de 10 de fevereiro da HS, o tema da nova tematização do cuidado de si na cultura helenística e romana dos dois primeiros séculos (*cultura do si*), Michel Foucault sintetiza a nova

conceção do cuidado com a ideia da *autofinalização*, muito clara nos textos de Marco Aurélio, nos quais prevalece o cuidado de si sobre as todas as outras dimensões da existência: “Cuida-se de si mesmo por si mesmo” (2001a, p. 198). A esta ideia associa vários princípios éticos recorrentes nos textos de autores deste período histórico e que podem ser subsumidos num núcleo central, no princípio geral do afastamento crítico do que nos é estranho e em *voltar-se para si mesmo*⁴³⁶; segundo Foucault, esta autofinalização ética manifesta uma “noção de conversão”, aliás (corrige), não propriamente uma noção ou um conceito mas um “esquema prático” (2001a, pp. 199, 201). Entre várias expressões duas são especialmente relevantes para representar a conversão: - a expressão grega ἐπιστρεφῆν πρὸς ἑαυτὸν (*epistrepheín prós héauton*), utilizada por Epicteto, Marco Aurélio e Plotino, cujo significado é *voltar-se para si mesmo, converter-se a si*; - e a expressão latina usada por Séneca, *se convertere ad se*, com o mesmo significado da expressão grega (Foucault, 2001a, p. 199) e obviamente em linha com o substantivo latino *conversio*⁴³⁷.

Aquilo que de essencial identifica esta cultura do si, o seu “núcleo central”⁴³⁸, é o duplo princípio segundo o qual cada indivíduo precisa de autovalorizar-se, concentrando-se em si mesmo, virando-se para si mesmo para ser o alvo de atenção e ao mesmo tempo desprender-se de tudo aquilo que o atrai em sentido contrário, quer dizer, que o separa de si, que o distrai. Diversas são as imagens que ilustram a tensão entre os dois polos, o *cuidado de si* e a *distração de si*. Em torno do primeiro assomam, por exemplo, certas figurações semânticas: virar-se para si, aplicar-se, dedicação a si, a atenção, o olhar, o zelo; a *distração de si* é associada ao desligar-se do que nos circunda, ao afastamento do que nos separa de nós mesmos, ao risco. As ideias de voltar-se para si mesmo e de centrar-se em si são ilustradas de modo muito interessante pelo movimento do pião: rodopia sobre si, balanceando-se em espirais cada vez maiores até perder o equilíbrio e tombar⁴³⁹. Um brinquedo tradicional a que Festugière fez referência num texto dos seus cursos na *École des Hautes Études* (Foucault, 2001a, p. 198)⁴⁴⁰. Pensada com olhar crítico, esta imagem está longe de ser perfeita: a simples observação da sequência do seu movimento sugere que, tanto pelo modo como é iniciado como pelo seu término, em pouco representa o sentido básico da cultura do si (*voltar-se para si mesmo e centrar-se em si*); o pião é movido em resultado duma intenção e duma força que lhe são externas, que não estão em seu poder; precisamente

o contrário daquilo que deve passar-se com o *sábio*, não deixar que a sua subjetividade e o sentido da sua existência sejam perturbados por forças externas. Esta imagem poderia muito bem ser substituída pela pirueta da patinadora sobre o gelo, o movimento de rotação sobre um pequeno círculo no piso (pirueta), semelhante ao do pião, mas com a autonomia que este objeto não pode ter: é a patinadora que provoca o seu próprio movimento e não qualquer força externa, aliás ela tem de manter um movimento centrípeto, resistindo à força centrífuga que a desvia do seu centro de rotação e que pode provocar o desequilíbrio e fazê-la cair ou projetá-la contra as barreiras do ringue. Seja qual for a imagem utilizada, o mais importante é a indicação dum movimento de relativo centramento, aliás a obsessão de *autocentrismo* do sujeito: “será necessário procurar no centro de si mesmo o ponto ao qual se fixar e em relação ao qual permanecer imóvel. É para si mesmo, é para o centro de si mesmo, é no centro de si mesmo que se deve fixar a própria finalidade” (Foucault, 2001a, p. 199).

À exceção do neoplatonismo, por razões óbvias, as filosofias de matriz helenística e romana rompem com a concepção de conversão platónica (*epistrophē*), propondo uma nova perspetiva da conversão centrada no sujeito e não na realidade transcendente. Tendo presente a caracterização que já fizemos da *cultura do si*, fundada na experiência do cuidado de si, a conversão filosófica que nela emerge apresenta, *grosso modo*, três características gerais no domínio da subjetivação ética, que passaremos a apresentar: autosubjetivação, autofinalização e o aperfeiçoamento ético (*áskēsis*)⁴⁴¹.

Recorde-se que, contrariamente à filosofia platónica, nesta cultura dos dois primeiros séculos o cuidado de si não insiste tanto no autoconhecimento, não valoriza a progressão do conhecimento em direção à verdade através da reminiscência da alma, apoiada no exercício pedagógico da figura do mestre-filósofo; valoriza sobretudo a interiorização estratégica de princípios de conduta, isto é, a constituição de um *êthos* através de técnicas de **autosubjetivação**. Ao contrário da *epistrophē* platónica, a nova concepção é uma *conversão a si*, que incita o indivíduo a virar-se para si, centrar em si mesmo o sentido da existência, *retornar a si*: “Ir em direção a si é ao mesmo tempo um retorno a si”, diz Foucault (2001a, p. 205). O si mesmo é o alvo do exame, da observação, do olhar, dos exercícios subjetivos e é também a *fortaleza* inabalável, ao contrário da *metanoia* cristã que coloca como zénite do sentido máximo e força da

existência o Outro Transcendente (Deus). Da ideia de *força interior* dá conta Sêneca, com a metáfora do si como porto da tranquilidade, e Marco Aurélio, ao aconselhar que o guia interior (o si mesmo) se torne invencível e autodeterminado, tal como uma cidadela: “Recorda-te que o teu guia interior se torna inexpugnável quando, recolhido em si, se contenta em não fazer o que não quer, ainda que a sua recusa seja insensata”; e a seguir relaciona a força interior com a ausência de paixões, ao dizer que “Também é uma cidadela a inteligência liberta de paixões. O homem não tem mais forte posição para onde retirar, para doravante ser inexpugnável” (1978, p. 107)⁴⁴².

A conversão (*epistrophē*) helenística e romana não aponta para a rutura na subjetividade do indivíduo (entre o si e o si mesmo), ao contrário do platonismo, que colocava como axioma a dupla cisão do sujeito entre corpo e alma e nesta entre a parte irracional e a parte racional, e simultaneamente hierarquizava os elementos da cisão: a alma sobre o corpo e a parte racional sobre a parte irracional. Muito menos exigia a rutura radical expressa pela renúncia a si sobre a qual muito insistiu a espiritualidade cristã dos primeiros séculos (como veremos a seguir). Na medida em que o modelo helenístico da conversão está centrado na formação ética do indivíduo, mas sempre para o equipar de todas as estratégias de resiliência face às adversidades internas e externas, a única rutura admissível só pode existir entre o esforço de autovalorização de cada indivíduo e os elementos da realidade externa que agredem a sua autonomia e identidade, que o fazem ser quem não quer ser; por conseguinte, a rutura consiste em expulsar medos, constrangimentos, preconceitos, emoções e sentimentos que penetram na mente, gerando no *si* instabilidade emocional e tornam inviável a serenidade própria do homem sábio. Numa palavra, a única rutura tem a ver com a *libertação* daquilo que poderemos designar *alteridade nociva* (expressão nossa já usada em 2.4): “É em redor do si, afim que o si não seja mais escravo, à mercê de outro e sob constrangimento, que pode operar-se uma rutura” (Foucault, 2001a, p. 204)⁴⁴³. Este modelo de conversão adverte não tanto para o perigo dos outros em relação ao sujeito, a menos que se trate da multidão (recomenda Sêneca a Lucílio que dela se afaste: CL, 7, 1-2), mas sobretudo duma certa forma de admitir, aceitar ou permitir que, dentro de si, no seu espírito, os *outros* o perturbem e afetem negativamente a sua identidade e a sua serenidade. Portanto, esta rutura obedece simplesmente a uma estratégia de salvaguarda do sujeito e que deriva da dramatização

da dicotomia submissão – liberdade, em tudo idêntica àquela que foi considerada a marca ética com que o homem livre se distinguia do escravo (capítulo 3). Esquemáticamente, o que está em causa não é a negação interna do sujeito – a tensão entre *bem e mal*, entre *espírito e carne*, entre o *Reino de Deus* e o *mundo* (dicotomias cristãs representativas da cisão interna), – mas a persistente afirmação do si, aliás da unidade do si, por oposição a tudo o resto. Acresce dizer que, segundo Séneca (citando Epicuro), cabe à filosofia provocar esta modificação na subjetividade, fazendo com que o sujeito se vire para si mesmo para o libertar, à semelhança do ritual de libertação do escravo, cujo dono o fazia rodar sobre si mesmo, como sinal tradicional e jurídico pelo qual lhe conferia o novo estatuto de liberto.

Entre diversas metáforas utilizadas por Séneca, há uma especialmente interessante pela sua simplicidade para ilustrar a *conversio ad se*: a metáfora do olhar não se limita a reproduzir o significado comum, trata-se de um olhar profundo e envolvente de todo o ser: “não é um simples movimento dos olhos, é um movimento de todo o ser, movimento de todo o ser que deve focalizar-se no si como único objetivo” (Foucault, 2001a, p. 205)⁴⁴⁴. O próprio sujeito ao assumir-se como *objeto* do cuidado engendra diversas estratégias ou técnicas de preservação de si mesmo, através das quais reclama o seu valor intrínseco, a ponto de se formar uma certa forma de individualismo. Numa carta a Lucílio (CL, 121, 17), no seguimento da referência ao comportamento natural dos animais, Séneca transpõe para o homem a mesma tendência inata daqueles: tanto na procura do prazer como em evitar a dor, acrescenta, é sempre em relação a si que o sujeito opera estrategicamente; portanto, insiste o filósofo estoico: “E se eu faço tudo em atenção à minha pessoa é porque o cuidado com a minha pessoa sobreleva a tudo o mais” (2014, p. 682)⁴⁴⁵. Daqui se infere que a metáfora do olhar remete para a autofinalização: converter-se quer dizer virar-se para si e focalizar o cuidado, a atenção em si mesmo.

A insistência na análise desta metáfora deve-se ao facto de Michel Foucault ter designado *conversão do olhar* este modelo helenístico e romano (2001a, p. 209), seguramente porque o *olhar* sinaliza um sentido ético profundo. Já na lição inaugural da HS a referência ao olhar era uma das três características gerais atribuídas esquematicamente ao tema do curso (noção do cuidado de si): “a *epimeleia heautou* é

também uma certa forma de atenção, de olhar” (2001a, p. 12), uma certa forma de o sujeito *con-verter* o olhar, isto é, deixar de focalizar o exterior e passar a focalizar o seu “interior”, o seu si mesmo. Na primeira hora da lição de 10 de fevereiro da HS, a metáfora do olhar é retomada e questionada: do que é que o olhar deve afastar-se? A resposta é simples e direta: “Virar o olhar para si quer dizer antes de mais desviá-lo dos outros. Isto quer dizer desviá-lo das coisas do mundo” (2001a, p. 210). Mas, qual o significado de “outros” ou “coisas do mundo”? A resposta de Foucault resume-se a dizer que os “outros” são fenómenos do quotidiano como a agitação, a curiosidade pelo alheio, etc.; enfim, aquilo que poderemos chamar *alteridade nociva*: tudo aquilo que distrai cada indivíduo de si mesmo (indiscrição, bisbilhotice, curiosidade mórbida), que o perturba ou aliena, que o agride ou fá-lo perder a consciência da sua identidade, no limite, tudo o que pode destruí-lo ética ou fisicamente. Face a um tipo de situação recorrente do quotidiano, a indiscrição acerca do que diz respeito aos outros, Plutarco e Marco Aurélio convergem na necessidade de aplicar o princípio ético: “não olhar para o que se passa com os outros, mas sim para o que a cada um diz respeito” (2001a, p. 211)⁴⁴⁶. Este olhar próprio da indiscrição (πολυπραγμοσύνη – *polupragmosunē*), repellido pela conversão helenística e romana, nada tem a ver com o olhar curioso inerente à aprendizagem dos saberes, ao acesso à sabedoria, portanto próprio do homem sábio.

Note-se que ao recomendar que cada indivíduo desvie a curiosidade acerca dos outros para a centrar em si mesmo, Plutarco (*De la curiosité*, 515 d-e), não está a desvalorizar a alteridade, o valor dos outros; isto é, como diz Foucault, este desvio do olhar curioso “não consiste de todo em substituir o outro pelo si mesmo, como objeto de um conhecimento possível ou necessário” (2001a, p. 211), mas, segundo Plutarco, que cada indivíduo não se negligencie, não se distraia e esqueça de olhar para o que se passa em si mesmo, quer dizer, não se desvie do propósito de se constituir como sujeito ético que reconhece os seus deveres e age dentro do limite das suas possibilidades e das circunstâncias, mesmo quando se conforma com impossibilidades. Como afirma Michel Foucault (2001a, p. 213), “trata-se muito mais de convidar a uma concentração teleológica” fundada na consciência dos fins que se tem em vista e da atenção e vigilância indispensáveis para os alcançar, à semelhança do atleta que se prepara para sua prova. Para alcançar os fins e simultaneamente contrariar a

curiosidade nociva que distrai cada indivíduo, Plutarco recomenda diversas práticas (uma ascese) sobre algo mais *honesto* e *agradável* (517 c – 519 c): o estudo dos segredos da natureza, a leitura das narrativas dos historiadores, desfrutar da calma reconfortante do campo, e a dedicação a exercícios anti-curiosidade, como os da memória (recordar e memoriza) e da resistência em satisfazer a curiosidade sobre algo ou alguém.

Em caso algum, apesar de tudo o que foi dito, esta peculiar *conversão do olhar* conduz a uma efetiva hermenêutica do sujeito, pois o objetivo de dirigir o olhar para si mesmo não tende para nenhuma objetivação analítica do si, perscrutando fraquezas, defeitos, faltas cometidas, e até *escavando* na interioridade à procura das causas do pecado, toda uma tecnologia do si aplicada mais tarde no cristianismo, sobretudo em ambientes monásticos entre os séculos IV e V. De facto, ainda “Não se trata de modo algum de abrir o sujeito como campo de conhecimentos e de fazer nele uma exegese e uma decifração”, porque o objeto de análise não é o sujeito enquanto tal, mas apenas a distância entre si mesmo e o fim que pretende ser alcançado, à semelhança do atleta que se abstrai de tudo em redor e se concentra apenas na tensão e direção necessárias com que a flecha terá de ser projetada pelo arco para atingir o alvo (cfr. Foucault, 2001a, p. 213). É certo que existe nesta *inversão do olhar* o esforço do autoconhecimento, da autoanálise, da autojustificação ética e moral, até do autoquestionamento sobre a qualidade e a eficácia dos pensamentos e das condutas, mas tudo isto não constitui uma prática sistemática, metódica e uma radical problematização do sujeito em relação a si mesmo, que reconhece na sua subjetividade a cisão entre conteúdos explícitos e facilmente acessíveis e conteúdos implícitos e profundos (segredos da alma) difíceis de arrancar e de descodificar – todo este quadro surgirá, portanto, mais tarde com o modelo exegético cristão.

A autosubjetivação e a autofinalização são performativas na medida em que são um processo de **aperfeiçoamento ético do sujeito** através duma *áskēsis*: técnicas de aperfeiçoamento da subjetividade, designadamente as técnicas do si ou os exercícios espirituais que visam tornar melhor o indivíduo (tema 2.6), elevando o seu nível ético e moral, dotando-o de resistência e serenidade face aos acontecimentos perturbadores, portanto, toda uma ascese da emergência do cuidado de si. Este processo de

autosubjetivação e de autofinalização do sujeito é eminentemente ético, na medida em que requer o questionamento sobre o que está ao alcance do sujeito, sobre aquilo que dele depende, a persistente deteção dos acontecimentos e a avaliação sobre o poder que o sujeito tem ou não sobre eles: em cada situação concreta o desafio consiste em reconhecer ou não o poder de modificar o rumo dos acontecimentos, e de calcular constantemente o limite de poder ou não agir, mesmo quando não resta senão conformar-se com o rumo incontornável dos acontecimentos (com o destino) – tudo aquilo que os gregos conotavam como ἀνάγκη (*anánkē*) *necessidade*.

A sabedoria ética consiste, pois, na lucidez em reconhecer com serenidade o limite do agir, para finalmente o sujeito passar a concentrar-se no seu *espaço* de ação, isto é, no que depende dele e se encontra no mundo em redor e não num outro mundo (o *mundo das Ideias*, por exemplo). De certo modo, esta conversão apela ao retorno à “própria imanência do mundo” (expressão de MF) e sobretudo ao distanciamento crítico do sujeito em relação ao que está fora do seu alcance, conformando-se com o que está em seu poder, por conseguinte, a conversão é acompanhada de uma discursividade sobre o autodomínio (ou domínio de si)⁴⁴⁷. Como bem se percebe, a *epistrophē* helenística e romana convida ao comprometimento do sujeito com o *mundo* que o envolve, o único imediatamente disponível e inalienável, carregado da dramaticidade de muitos acontecimentos que não podem ser evitados. Ao contrário, a *epistrophē* platónica abre uma pequena janela para o *mundo inteligível*, apontando, como tal, na direção da transcendência: através do discurso sobre a subordinação do *mundo sensível* ao *mundo inteligível*, Platão faz depender o cuidado da alma consigo mesma, mormente da sua parte racional, do cuidado com aquilo que ela pode chegar a vislumbrar, através da reminiscência, acerca das Ideias perfeitas, divinas e imutáveis. Contrariamente, a *epistrophē* helenística e romana valoriza a imanência do sujeito, através da adequação do *si* ao *si mesmo* – “o estabelecimento de uma relação completa, acabada e adequada de si a si” (Foucault, 2001a, p. 202). Aquilo que nos parece ser visado é a constituição do que designamos como *alteridade originária* do sujeito, ou seja, aquele tipo de interatividade da subjetividade em que cada sujeito se experiencia através das múltiplas relações entre si e si mesmo, em suma, quase uma espécie de *jogo* cénico entre o narrador e as suas personagens heterónimas, mas nem sempre com a objeti-

vação inerente ao distanciamento crítico que permite a diferenciação entre ser (o si) e as suas representações (o si mesmo)⁴⁴⁸.

5.5 A CONVERSÃO (METANOIA) NO PROTOCRISTIANISMO

Depois de termos analisado duas aceções distintas da conversão filosófica, representadas tradicionalmente pelo termo grego ἐπιστροφή (*epistrophē*) e pelo termo latino *conversio*, interrogar-nos-emos sobre a especificidade da noção cristã de conversão, que está contida na mensagem nuclear do cristianismo, recuperando muitos dos elementos do Antigo Testamento. Citando o evangelho de Mateus (Mt 4, 17), afirma a propósito Maurice Sachot: “a conversão está no centro da definição do cristianismo (...). Tornar-se cristão é essencialmente «converter-se»” (2007, p. 91)⁴⁴⁹. Transversal quer ao Antigo quer ao Novo Testamento, a noção de conversão surge associada a outras noções (penitência, confissão, batismo⁴⁵⁰) e é representada pelas antigas palavras gregas ἐπιστροφή e μετάνοια, traduzidas para o latim por *conversio* e por *paenitentia*, estas duas utilizadas, por exemplo, em textos de Tertuliano e em escritos de muitos outros autores cristãos entre os séculos III e IV, no seio do ascetismo e do monaquismo, e que perduraram durante séculos na espiritualidade cristã (Foucault, 2001a, p. 202). Enquanto o termo grego ἐπιστροφή (*epistrophē*) predomina no AT, diferentemente nos textos do NT o termo μετάνοια (*metánoia*) é o mais utilizado; exceção é o uso nos Atos dos Apóstolos do primeiro termo para representar a “conversão dos gentios” (Act 15, 3)⁴⁵¹.

Diversos são os textos de Foucault (em especial os cursos HS e GV) que dão conta da complexidade semântica destes e doutros termos próximos, ao longo dos primeiros cinco séculos do cristianismo, que correspondem a diversos significados específicos ou técnicos da conversão cristã. Reconhecemos a importância do exame minucioso desta polissemia, tarefa que exige apurado trabalho hermenêutico sobre muitos textos de autores cristãos deste período, em especial dos Padres da Igreja, exercício de *filigrana* realizado por Michel Foucault no decurso das investigações para

vários cursos, sobretudo para o de 1980 (GV). No entanto, porque não é nosso intuito reproduzir todo o percurso deste filósofo sobre o cuidado de si na Antiguidade nem sequer no protocristianismo, mas *simplesmente* (!) isolar os aspetos essenciais da sua conceção geral sobre a conversão cristã, para podermos analisar criticamente a relação entre cuidado de si e metanoia, optamos por uma posição menos ambiciosa: entre a mera explicitação da noção *geral* de conversão cristã e a explicitação de diversas noções específicas deste tipo de conversão em diferentes autores, propomos-nos confrontar o sentido lato de conversão cristã com base no curso de 1982 (HS) com referências dos textos evangélicos a esta noção. Preferimos fazer neste subcapítulo referências a textos do NT, sobretudo aos evangelhos canónicos, deixando para o subcapítulo final (5.6) a análise hermenêutica de textos de Paulo de Tarso, organizando um conjunto de noções que julgamos relevantes para o tema central da tese, preenchendo assim o *vazio* deixado por Michel Foucault, uma vez que as suas análises de textos da Antiguidade não incluíram os textos do NT, a começar pelas epístolas de Paulo de Tarso.

Assim sendo, pareceu-nos possível reunir elementos que permitam discutir com Michel Foucault a sua perspetiva que nos parece redutora acerca da relação entre cuidado de si e metanoia no cristianismo. Não obstante, continuamos a manter como eixo central a sua interpretação sobre cuidado de si e conversão, confrontando-as com outras interpretações, de modo especial a que Pierre Hadot apresenta nalguns textos, conhecidos e citados ou referidos pelo próprio Foucault, em particular o artigo *Conversion*⁴⁵². Por conseguinte, o objetivo geral que traçamos para este subcapítulo (5.5) consiste em determinar a especificidade da noção de conversão cristã, na Antiguidade. Não pretendemos referir os conteúdos essenciais de todos os textos de Foucault sobre este período, apenas alguns que permitam configurar a relação entre a conversão cristã (*metanoia*) e o tema do cuidado de si que se encontra em posição paradoxal, ou seja, aparentemente invertido através da noção de *renúncia a si*. Portanto, procuramos perceber em que medida uma certa forma de conversão pode contribuir para garantir uma modalidade de cuidado de si que se encontra, pelo menos aparentemente, em *curto-circuito*, dado que se apresenta polarizada com aquilo que é suposto ser o seu oposto, a *renúncia a si*.

* * *

Antes de analisarmos a interpretação de Michel Foucault sobre a *metanoia*, julgamos oportuno começar por apresentar algumas indicações de Pierre Hadot acerca do tema. Como já fizemos referência (em 5.1), ele insiste no dinamismo tensional desta noção, ao afirmar que “A conversão cristã, ela mesma, é *epistrophē* e *metanoia*, retorno e renascimento” (2002, p. 227). Ao dizer isto, parece que Hadot sincroniza o termo *epistrophē* com dois modelos bem diferentes de conversão, o platónico e o helenístico-romano. Porém, recorde-se que o sentido de *retorno* é distinto nestes modelos: para Platão trata-se do *retorno* possível da alma pela reminiscência às Ideias, e nas filosofias helenística e romana predomina o *retorno a si*, justificado pela autofinalização da relação a si (o sujeito *vira-se para si mesmo*). À parte esta observação crítica, é evidente que, de modo permanente e com veemência, em várias narrativas do Antigo Testamento os profetas incitam o *Povo Escolhido (Povo da Aliança)* a ter presente, a não esquecer nem desprezar quer a aliança entre Deus e Abraão, quer a aliança entre Deus e Moisés no Monte Sinai; são apelos a um *retorno* peculiar, a uma *atualização* de momentos fundadores da história do povo hebraico, com alguma semelhança com o *retorno mítico* (uma espécie de reedição do passado), com a grande diferença de que a história bíblica não é circular mas linear e escatológica: é irrepetível e encaminha-se para o *fim último* da história ou *fim dos tempos*, o julgamento final que Deus fará sobre cada homem. Em simultâneo, esta conversão contém também o sentido que o termo *metanoia* sugere: através da consciência da condição de pecador, do arrependimento e mediante a interiorização da “palavra de Deus” (os textos bíblicos), o crente é envolvido numa modificação radical da sua subjetividade, de tal modo que se transforma numa *nova criatura* (2 Cor 5, 17; Gl 6, 15) ou *homem novo* (Ef 2, 15; 4, 24), expressões usadas por Paulo de Tarso. Esta reconfiguração global da subjetividade não depende apenas do reconhecimento da condição de pecador e dos atos penitenciais, mas também (e sobretudo) da ação de Deus sobre ele; de resto, esta crença na intervenção divina faz parte da própria conversão, aliás é o *motor* que faz o crente seguir o movimento da conversão. É neste sentido que, ao fazer referência ao estudo de Paul Aubin, Paul Decerf demarca bem a especificidade da conversão proposta pela religião cristã: “A originalidade da sua conversão é uma adesão à solicitação divina, uma resposta feita de arrependimento, feita de interiorização, mas mais parecida ainda com o gesto humilde do filho da parábola que se lança nos braços

do seu Pai” (1963, p. 492).

Hadot faz notar que a conversão cristã constitui uma modificação subjetiva, como já dissemos, mas também uma relação com acontecimentos exteriores, especialmente o rito batismal: de facto, o batismo “corresponde a um renascimento em Cristo e a conversão é a experiência interior deste novo nascimento” (2002, p. 227). Mas não só, de modo não menos importante, a conversão é provocada pela predicação da fé, pelo anúncio do Evangelho (ou *Boa Nova*), pelo testemunho existencial dos crentes, porventura por qualquer acontecimento sem relação direta e explícita com conteúdos doutrinários, até contrários à fé religiosa, desde que certo indivíduo crente ou não crente seja interpelado por tal acontecimento e por ele *conduzido* a uma experiência religiosa. Acima de tudo, afirma Hadot, “A conversão cristã é provocada pela fé no reino de Deus anunciado por Cristo” (2002, p. 227). Isto quer dizer, segundo ele, que o fenómeno da conversão cristã não pode ser reduzido à mera experiência individual e social, pois reclama pela “irrupção do poder divino que se manifesta através de milagres que cumprem as profecias” (2002, p. 227).

* * *

Depois destas considerações de Pierre Hadot, dedicaremos de seguida a nossa atenção à interpretação feita por Michel Foucault acerca da concepção cristã de conversão (*metanoia*). Mas, porque esta noção tem sido relacionada ao longo do texto da nossa tese com a noção de *cuidado de si*, começamos por apresentar três enunciados deste filósofo que sinalizam de modo muito sintético e claro a *sinapse* entre **cuidado de si**, **salvação**, **conversão** (*metanoia*) e **renúncia a si**. Porque a ligação entre estas noções nos parece nevrálgica para a nossa tese, optamos por apresentar estes enunciados (as marcações a negrito são nossas) como esquema geral a partir do qual procuraremos explicitar criticamente a interpretação. Primeiro e segundo enunciados: “no cristianismo **salvar-se** é uma maneira de **cuidar de si**”, “Mas a salvação concretiza-se no cristianismo pela **renúncia a si**” (DE II, nº 356, p. 1531). Terceiro enunciado retirado de GV, no contexto da relação entre subjetivação e verdade: “esta manifestação [da verdade] não tem como finalidade estabelecer o domínio soberano de si sobre si”, pelo contrário, a humildade, a mortificação e o desapego visam uma forma de subjetivação cuja finalidade é “a **destruição da forma**

do si” (2012a, p. 320). Tendo presente o desenvolvimento temático que fizemos até aqui, julgamos que da relação entre estes enunciados pode produzir-se o seguinte questionamento. Uma vez que no cristianismo o cuidado de cada sujeito se manifesta através do empenho para aceder à salvação, e porque esta exige a renúncia do sujeito a si mesmo, então indiretamente só pode existir cuidado de si através da renúncia a si, dito de outro modo, entre cuidado de si e renúncia a si há relação paradoxal; mas, no fim de contas, esta tensão acaba por criar um movimento aporético: sendo a *humildade*, a *mortificação* e o *desapego* modalidades de subjetivação da “destruição do si”⁴⁵³, como poderá afinal subsistir o cuidado do *si*? Terá, portanto, razão Michel Foucault quando diz que, com o cristianismo, o cuidado de si foi substituído pela renúncia a si e que esta, no fundo, anula a própria possibilidade do cuidado de si? Ao longo deste subcapítulo e do último apresentaremos a nossa posição respondendo a estas questões.

Antes de apresentarmos a nossa posição crítica, é imprescindível reproduzir a sucinta caracterização que faz Foucault da *metanoia* cristã. Na primeira hora da lição de 10 de fevereiro da HS, propõe uma categorização simples e esquemática desta noção, com base na análise de textos de autores cristãos dos séculos III e IV (em nossa opinião começa já no primeiro século), dizendo que contém três características nucleares: é uma **mudança imprevista**, uma **passagem** e uma **ruptura**. Estas características são três pontos de vista convergentes sobre a mesma realidade: a modificação radical do *si*, resultante é certo do *trabalho* que o sujeito exerce sobre si mesmo através de certas técnicas, mas também (ou sobretudo) de um poder que o transcende e ao qual se submete, de um Outro Transcendente que atua sobre os acontecimentos históricos e o interpela, mas que é meta-histórico, irreduzível ao horizonte temporal e espacial.

Neste sentido, a conversão é uma experiência que depende de uma **mudança imprevista**: o sujeito convertido experimenta uma transformação interior, provocada por algo repentino e imprevisto que escapa ao poder sobre si mesmo, sobre o seu passado, sobre os acontecimentos imediatos e sobre a história, que o perturba e transforma profundamente o seu modo de ser. É isto mesmo que afirma Foucault: “para que exista conversão, é preciso um acontecimento único, súbito, simultaneamente histórico e meta-histórico, que agite e transforme num ápice o modo

de ser do sujeito” (2001a, p. 203). Em nosso entendimento, esta frase suscita questões relevantes, às quais procuraremos sugerir pelo menos algumas indicações de respostas possíveis. Que “acontecimento único e súbito”, e além disso ontologicamente *híbrido* (histórico e meta-histórico), pode provocar a experiência da conversão, aliás a transformação súbita do *si* do sujeito? Acresce perguntar se cada experiência pessoal de conversão deriva do mesmo *acontecimento* geral, seja de modo direto ou indireto; ou ao contrário, se para cada conversão pessoal resultará de um acontecimento específico. Outra questão diz respeito ao tempo em que esta ocorre – necessariamente “num ápice”? Não fará mais sentido, não será mais *realista*, conceber a conversão como um processo de gestos, palavras, sentimentos, atos, um conjunto de diversos elementos que se vão reconfigurando ininterrupta e demoradamente, nem sempre de modo consciente e explícito, talvez por vezes sinuosamente, talvez com contradições? Enfim, em vez de ser considerada uma modificação radical e súbita (algo que raia a magia), não deverá antes ser considerada, por princípio, aquele tipo de modificação no *si* que se vai intensificando gradualmente, antes de chegar a ser reconhecida como radical e global?

Sem o teor crítico expresso por este questionamento, parece-nos consensual a tese de que a conversão não deva ser reduzida à descrição fenoménica e consequentemente à mera análise dos factos históricos, à simples compreensão da causalidade dos fenómenos sociais ou a qualquer interpretação física; pois há nela algo incontido, em excesso, inefável e transcendente, portanto *meta-histórico*. Permitimo-nos citar de novo Foucault para fundamentar esta perspetiva, quando ao referir-se explicitamente ao artigo já citado de Pierre Hadot (*Conversion*), sobre a caracterização da *epistrophē* e da *metanoia*, diz a respeito da conversão: “Trata-se de uma perturbação do espírito, de uma renovação radical, trata-se de uma espécie de parto do sujeito que ele opera em si mesmo, que tem como centro a morte e a ressurreição como experiência de si mesmo, e de renúncia a si” (2001a, p. 208). O *acontecimento* que afeta profundamente o sujeito que se converte é a morte e ressurreição de J.C., com as quais o cristão se reconhece configurado⁴⁵⁴. Em bom rigor, não se trata de um acontecimento apenas, mas pelo menos de dois, precisamente a experiência da morte e a experiência privilegiada da ressurreição, mas dois acontecimentos que constituem uma unidade de sentido que confere inteligibilidade e valor à vida terrena de J.C., que

logicamente é representada por uma totalidade incomensurável de acontecimentos. De algum modo, a imprevisibilidade da conversão tem a ver com a possibilidade sobretudo daqueles dois acontecimentos interpelarem com eficácia alguém concreto e de nele provocarem a tal modificação profunda do modo de pensar. Uma interpelação que não é de todo controlada pelo sujeito, depende naturalmente das circunstâncias subjetivas do próprio e de outros sujeitos, depende das condicionantes culturais (língua, saberes, costumes, valores, normas, etc.) e particularmente da religião; pode depender também da ação de quem evangeliza, de quem anuncia o *evangelho* (temos em mente por exemplo a pregação de Paulo de Tarso), mas, para lá disto tudo, pela sua dimensão meta-histórica, depende de um poder transcendente, é resultado da *graça* (gratuidade) de Deus, como diz Paulo em várias epístolas – tema que retomaremos mais à frente (5.6).

Este modelo de conversão contrasta radicalmente com o da filosofia helenística e romana, como já indicámos, no qual a *epistrophē* consistia no esforço do sujeito em *voltar-se* para si e fixar-se no que está em seu poder de fazer acontecer; no modelo cristão, pelo contrário, por mais preparação individual ou externa, a conversão começa por sinalizar exatamente a ausência de controlo do sujeito sobre si mesmo, porque o *acontecimento* que a provoca é, como bem diz Foucault, simultaneamente histórico e meta-histórico: inscrito na história pessoal do crente e na história dos homens, mas também envolvido pela *história da salvação* operada por Deus, inicialmente através da história do povo hebraico e, mais tarde, alargada a toda a Humanidade através de Jesus Cristo, cuja morte e ressurreição não se reduz a uma sequência de acontecimentos considerados historicamente como todos os demais, apresenta-se como descodificador meta-histórico do sentido da história humana e da natureza no seu todo, através da qual Deus manifesta o sinal máximo da salvação⁴⁵⁵.

Outra característica da conversão cristã consiste em ser uma **nova configuração** ou **passagem** “de um tipo de ser a outro, da morte à vida, da mortalidade à imortalidade, da obscuridade à luz, do reino do demónio [de Satanás, figura máxima do mal] ao reino de Deus, etc.” (Foucault, 2001a, p. 203). Estas dicotomias são típicas das epístolas de Paulo de Tarso, que usa as metáforas do acordar, do dia, da luz, por oposição às trevas (por exemplo em Rm 13, 11-14; e em 1Ts 5,4); ou as antíteses

imoralidade/idolatria – moralidade (Rm 1, 18-32; 2, 1-11), pecado – submissão a Deus (Rm 6, 12-13), obras da carne – obras do espírito (Gl 5, 18-22)⁴⁵⁶. Já demos conta precisamente, com Hadot e Foucault, desta característica da conversão: etimologicamente ela está bem clara nos termos gregos ἐπιστροφή (*epistrophē*) e μετάνοια (*metanoia*), que significam respetivamente, *retorno*, *arrependimento* e *mudança de orientação*, *mudança do pensamento*; também o termo latino *paenitentia*, diz Foucault, aponta para a “mudança radical do pensamento e do espírito” (2001a, p. 202). Este sentido será retomado na análise de textos de Paulo de Tarso, especialmente em torno da dicotomia *antiga criatura – nova criatura* (2 Cor 5, 17).

A terceira característica da conversão, o ponto de convergência das duas anteriores, é a necessidade de uma **ruptura** no interior do sujeito, pois converter-se exige uma cisão na subjetividade que afeta o indivíduo globalmente: “O si que se converteu é um si que renunciou a si mesmo”, “para renascer, depois de uma morte figurada, diferente do que era” (Foucault, 2001a, pp. 203, 204), transformando-se numa *nova criação*, num *homem novo*, desde logo a partir do batismo (expressões de Paulo de Tarso, como veremos mais à frente). A análise dos textos cristãos a partir do século II dá conta da formação e da evolução de modos complementares de representar a *morte figurada*, correlato da renúncia, que se foram ritualizando: batismo, penitência, catecumenato, confissão canónica. Apesar da novidade destas e doutras técnicas, é bem claro que o apelo à renúncia a si não é inédito no cristianismo. Recorde-se que foi em grande medida por causa da reação contra os excessos das práticas sexuais e do exacerbamento dos prazeres a esta associada que, como mostrou Michel Foucault na sua *História da Sexualidade*, se consolidou a peculiar *cultura do si* dos dois primeiros séculos, no interior da qual se formou uma moral austera com prescrições severas, sobretudo acerca da sexualidade. O cristianismo manteve com justificações não muito diferentes a austeridade moral que determinava a necessidade da contenção da sexualidade na conjugalidade, a condenação da homossexualidade e das orgias, assim como dos prazeres da *carne* próprios da *mundaneidade*; contra a imoralidade e o pecado apelava à purificação espiritual com vista à santificação. Destes contrastes dão conta as epístolas de Paulo de Tarso, como teremos oportunidade de mostrar mais à frente (em 5.6).

Considerar a conversão cristã a partir da necessidade de uma *ruptura* na subjetividade do indivíduo equivale a pensar na *renúncia a si* como condição de possibilidade da conversão e conseqüentemente da salvação, e tudo isto justificado por um cuidado de si paradoxal, como já assinalámos. Seguindo esta direção de pensamento, consideramos imprescindível concentrar a atenção num conteúdo central e fundador da espiritualidade cristã, portanto uma das mais importantes referências no cristianismo logo desde o início, um preceito evangélico que apresenta de modo paradoxal a relação entre cuidado e renúncia. Referimo-nos àquele que nos parece ser o preceito nuclear do cristão, apresentado no contexto das condições para o seguimento de Jesus Cristo, quase igual nos textos sinóticos (Mateus, Marcos, Lucas) e substancialmente diferente no texto de João. Tomemos como ponto de partida a versão de Marcos: **“Se alguém quiser vir após mim, negue-se a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me”** (Mc 8, 34)⁴⁵⁷. Este preceito é a chave de descodificação da noção cristã de conversão, porque se trata do enunciado evangélico que remete não apenas para a figura nuclear do cristianismo, Jesus Cristo, mas também para a própria condição do cristão como seu *seguidor*, aquele que concretiza dois requisitos: a negação de si (ou renúncia a si) e que *toma a sua cruz* (símbolo do sacrifício e da morte). Imediatamente a seguir, convém dizer, o texto de Marcos oferece algumas clarificações, de que destacamos o versículo seguinte: “Na verdade, quem quiser salvar a sua vida, há de perdê-la; mas quem perder a sua vida por causa de mim e do Evangelho, há de salvá-la” (Mc 8, 35). O texto de João justifica de outro modo: “Quem se ama a si mesmo, perde-se; quem se despreza a si mesmo, neste mundo, assegura para si a vida eterna” (Jo 12, 25). Nos evangelhos sinóticos é comum a relação entre, por um lado, a *renúncia a si* (Mt 16, 24) ou a *negação de si* (Mc 8,34; Lc 9,23) e, por outro lado, a *cruz* e o *seguimento*.

O preceito do texto de Marcos (Mc 8, 34) introduz, pois, a renúncia como princípio de coerência com a imitação de J.C., através da metáfora do caminho, aliás do *seguimento*. No início da frase diz: εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἔλθειν (*eí tis thélei opisō mou eltheín*) – “se alguém deseja vir após mim”; no fim da frase insiste: ἀκολουθεῖτω μοι (*akoloutheítō moi*) – “vá seguindo-me” (NT-IGE, p. 174). E a renúncia é expressa deste modo: ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν (*aparnēsasthō heautón*), isto é, “negue-se a si mesmo”. A “negação” refere-se claramente ao “si mesmo” (ἑαυτόν – forma do

acusativo de ἑαυτός – *heautós*). Mas, em que consiste cada um destes termos? Genericamente, todo o ato de negar significa inverter o sentido, mas, neste caso, qual? O que é que significa a negação do *si mesmo*? Uma perturbação voluntária na subjetividade, por exemplo uma cisão da ordem da cognição, semelhante à dos cétricos que impõem a suspensão estratégica da adoção de veracidade aos juízos (*epochē*)? Ou será que esta negação consiste numa rutura mais ampla, na autodesvalorização do sujeito (perda da autoestima), na rejeição do cuidado de si, precisamente o oposto daquilo que os filósofos antigos recomendavam? Ou tratar-se-á *simplesmente* (!) da *anulação* de uma parte da subjetividade, isto é, destruir uma certa configuração da subjetividade, um determinado conjunto de relações de cada um consigo mesmo, que são manifestamente incompatíveis com o *seguimento* de J.C.? O texto não diz que se deve negar uma parte do si mesmo, mas implicitamente o *si mesmo* enquanto tal. Neste caso, em que consiste esta instância do indivíduo que há de ser subtraída, erradicada, expulsa por ele? Acresce dizer que, seja qual for o sentido visado pelo autor do texto para esta negação, parece-nos necessário evitar que a interpretação nos aprisione no dualismo espírito – corpo: não é razoável admitir que uma modificação (seja ela qual for) da subjetividade não implique inevitavelmente uma transformação de ordem física no indivíduo, porque nele tudo é variavelmente *psicossomático*, em sentido etimológico, quer dizer *espiritual* e *corporal*, porque os estados mentais pressupõem e implicam sempre a existência de um ser humano concreto, portanto com *corpo-vivo*⁴⁵⁸. Não quererá, afinal, a negação de si mesmo significar a rutura inerente ao agir ético e moral, aquele tipo de separação entre vício e virtude, entre imoralidade e moralidade, entre mal e bem, entre *perder-se* e *ganhar-se*? Hipótese extrema seria a morte física do indivíduo; mas, se tal fosse o correlato da *negação do si*, tornaria absolutamente impossível a concretização da outra recomendação contida naquela frase de Marcos: a expressão “e tome a sua cruz” (καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ – *kaí arátō staurón tón autoú*) é colocada como condição do *seguimento*, ou seja, algo a realizar-se, qualquer coisa que não poderá ocorrer senão na condição da experiência existencial, da vida; seria absurdo admitir que se pudesse concretizar esse seguimento *depois* da morte. Mas não será desprovido de sentido que, no limite, inclua a morte, na medida em que esta seja o corolário daquele *seguimento*, ou seja, seguir J.C. até à morte, uma vez que ele foi crucificado numa cruz, como relatam os

quatro textos evangélicos⁴⁵⁹? Mesmo que esta interpretação possa ser aplicada a Mc 8, 34, resta a possibilidade de que também antes de vir a morrer o crente deva *tomar a sua cruz*, dito de outro modo, tenha de realizar uma ascese, uma prática de modificação espiritual.

Daqui surgem novas interrogações: o quer dizer “tomar a sua cruz” e que “cruz” é esta? É sabido que a cruz era o instrumento usado para humilhar publicamente os indivíduos julgados por crimes considerados muito graves, infligindo-lhes sofrimento do mais elevado grau, com agonia lenta à medida que se desencadeava a falência de vários órgãos até ao ponto sem retorno, até à morte⁴⁶⁰. Não é, porém, predominantemente em sentido físico mas figurado que a *cruz* é apresentada nos textos evangélicos e noutros. Ela pode ser pensada como sinónimo da *negação de si*, mas convém recordar que os textos a apresentam na sequência desta, portanto são duas coisas distintas. Ora, se a cruz é sinónimo evidente de sofrimento físico e psíquico e evoca a morte (parece-nos irrecusável dizê-lo), e se a recomendação evangélica é a da prática voluntária (consciente e livre, subentende-se) para cada aspirante ao *seguimento* de J.C. *tomar a sua cruz*, consideramos plausível que esta última expressão signifique logicamente a assunção livre do sofrimento até à morte mas *por causa de* J.C. e do seu evangelho (como diz Marcos), o mesmo dirá Paulo de Tarso, como veremos a seguir. Como bem se percebe, o texto apresenta como justificação uma consequência: *por causa de* significa que *tomar a sua cruz* faz sentido enquanto consequência do *seguimento*, o qual é sinónimo da condição do cristão, dito de outro modo, da identificação do crente com J.C., o seu modelo. Parece-nos que a assunção da cruz tem sentido existencial, muito para lá, portanto, da réplica do percurso feito por J.C. desde a prisão, passando por várias ruas de Jerusalém, até ao Calvário ou *Gólgota*, onde foi crucificado e onde acabou por falecer, de acordo com os relatos dos evangelhos⁴⁶¹. Parece-nos, portanto, que se produziu a simbolização do percurso, passando a representar toda uma vida justificada pela fé em J.C. e sua mensagem (o seu *evangelho*), surgindo a morte como possibilidade desde logo aceite com novo significado. Como veremos de seguida, nos textos de Paulo de Tarso, ela surge persistentemente associada ao martírio.

Nos próprios textos evangélicos e noutros do NT há indicações que, em nossa

opinião, parece responderem às questões que colocámos. Imediatamente logo a seguir àquele versículo já citado, Marcos acrescenta algo surpreendente e paradoxal: “quem quiser salvar a sua vida, há de perdê-la; mas, quem perder a sua vida por causa de mim e do Evangelho, há de salvá-la” (Mc 8, 35)⁴⁶². Os evangelhos sinóticos coincidem nestas antinomias: no polo *positivo*, salvar ou conservar a vida conduz à sua perda, no polo *negativo* perder a vida com nova motivação é o encaminhamento para a salvação da vida. Surpreendente é, pois, a inversão polar: perde quem quer ganhar, ganha quem está disposto a perder. Não se trata da antinomia própria do jogo, no sentido em que o risco como sinónimo de perda é condição para a eventualidade de ganhar parte ou a totalidade do jogo. Comparar a *vida* ao jogo é criar uma analogia fraca, apesar de semelhanças pertinentes. O que realmente importa é a justificação da perda da vida ou da disposição para que tal possa acontecer: o texto de Marcos não diz apenas “por causa de mim”, acrescenta “e do meu evangelho”. Tal quer dizer que esta *perda*, sinónimo de renúncia (acrescentamos) só tem sentido e é eficaz na condição de ser preenchida esta motivação no crente.

O evangelho de João contrasta substancialmente com os sinóticos: recorre à metáfora da sementeira do *grão de trigo* que deve *morrer* para originar uma nova planta e *dar fruto* e sobretudo, em vez da renúncia ou da negação, coloca em antítese *o amor a si* ao *desprezo por si*: *o que ama a sua vida, perde-a, e o que odeia a sua vida neste mundo, guardá-la-á para a vida eterna* (Jo 12, 25)⁴⁶³. Aplicando a este enunciado de João noções já utilizadas, poderemos construir a seguinte paráfrase, para fazer sobressair a relação paradoxal que temos vindo a analisar: quem pretende cuidar de si preservando a sua vida acabará por perdê-la, e quem detesta ou odeia a sua vida (correlato da renúncia a si), acabará por mantê-la para a *vida eterna*, isto é, ser salvo. O texto grego apresenta três pares de antíteses: - os verbos φιλέω (*philéō* – amar) e μισέω (*miséō* – odiar); - ἀπολλύω (*apollúō* – destruir, perder, arruinar) e φυλάσσω (*phylássō* – guardar, conservar, manter a salvo); - os substantivos κόσμος (*kósmos* – mundo) e ζωὴ αἰωνία (*zōē aiōnía* – vida eterna). O termo pivô no texto é ψυχή (*psychē*), traduzido habitualmente por *vida* (NT-ige, p. 420), enquanto em latim é traduzido por *anima* (*alma*, espírito), trazendo ao texto o sentido inequívoco de *interioridade*, de *subjetividade* ou de *si*⁴⁶⁴. Convém dizer que a palavra ψυχή representa não tanto a *vida física*, mas aquilo que podemos chamar *vida interior* ou *força vital*, por alusão ao sopro,

à respiração, ao hálito, evidências sensoriais dos animais vivos; posteriormente a palavra passou a significar *espírito* ou *alma*. Tudo isto serve para formular esta conclusão: amar a sua subjetividade ou o seu *si mesmo* consiste num cuidado de si efêmero, de médio alcance; apenas quem se coloca a si mesmo em risco, isto é, quem renuncia ao seu *si mesmo* poderá alcançar a salvação, ser chamado à *vida eterna*.

Numa interpretação menos próxima do sentido literal, arriscando algum distanciamento livre e crítico em relação ao texto, julgamos poder dizer que a renúncia a si, seja na versão dos textos sinóticos, seja na versão do texto de João, consiste naquele tipo de conversão pela qual o sujeito abdica da *conversão a si*, do *autocentramento* axiológico derivado da autosubjetivação (segundo o modelo helenístico-romano), para dar lugar ao que Michel Foucault designa *trans-subjetivação* do sujeito (2001a, p. 206), o descentramento do sujeito, projetando-o através do discurso da verdade (do *evangelho*) para fora da sua *mundaneidade*, centrando-o no Outro Transcendente; neste sentido, a conversão cristã consiste num movimento do *si mesmo* para o Outro.

5.6 VALOR PARADOXAL DA RENÚNCIA A SI EM PAULO DE TARSO

Nos textos de Michel Foucault publicados em vida e postumamente raras são as referências à figura de Paulo de Tarso⁴⁶⁵. Por isso, inevitável há de parecer a estranheza de lhe dedicarmos uma parte da nossa tese, e sobretudo no encaminhamento para a conclusão. Para refletirmos sobre o valor paradoxal da renúncia a si no cristianismo poderíamos ter preferido textos de um dos autores cristãos em que Foucault analisa a noção de *metanoia*, por exemplo Tertuliano, que problematiza a tensão entre cuidado e renúncia; ou ainda autores posteriores, por exemplo do ascetismo e do monaquismo dos primeiros séculos, tais como João Cassiano ou Gregório de Nissa. A nossa opção pelos textos de Paulo de Tarso é justificável por quatro motivos: primeiro, pela curiosidade que despertou em nós a própria escassez de referências do filósofo francês a este autor; segundo, porque arriscámos colocar a hipótese de poder vislumbrar nestes textos conteúdos relevantes para a nossa tese, porventura não reconhecidos

pelo próprio filósofo; terceiro, porque se trata de um autor cristão neotestamentário e, por isso mesmo, fonte de inspiração dos autores cristãos posteriores e obviamente da espiritualidade cristã que se foi desenvolvendo até à atualidade; quarto, porque o nosso conhecimento prévio dos textos de Paulo de Tarso já esboçava a possibilidade de ser pensada a relação paradoxal entre cuidado e renúncia⁴⁶⁶.

Todavia, dois problemas emergiram desde cedo nas nossas investigações. O primeiro era saber se seria possível reconhecer nos textos de Paulo de Tarso uma *tecnologia do si* constituída por técnicas de subjetivação, à semelhança do que surge no seio das filosofias grega, helenística, romana e na espiritualidade ascético-monástica a partir do século IV, como afirma Foucault na lição de 19 de março do curso GV: “É preciso esperar pelo século IV para ver estas práticas da vida filosófica recuperadas pelo cristianismo” (2012a, pp. 247-248); referia-se especificamente à *direção espiritual* e ao *exame de consciência*, práticas realizadas nas filosofias *pagãs* entre mestre e discípulo. Se os textos de Paulo não contêm técnicas do si com semelhante grau de formalização, poder-se-á, no entanto, neles reconhecer pelo menos o esforço de objetivação das modificações do *si*, da subjetividade? O segundo problema tem a ver com uma dificuldade de conceptualização: como valorizar nos textos paulinos possíveis referências à tensão entre cuidado e renúncia, tendo em conta que não são teorizadores destas noções, não são propriamente textos teológicos e muito menos filosóficos, mas apenas epístolas pastorais dirigidas a comunidades cristãs? Não obstante estes dois problemas, insistimos na leitura dos textos, acreditando que mesmo sem uma efetiva *tecnologia do si*, tal como surgiu com os movimentos ascéticos e monásticos cristãos entre os séculos III e V, seria possível reconhecer já em Paulo formas de subjetivação indispensáveis para a hermenêutica do si; e por outro lado, a ausência de teorização nos textos paulinos não nos parece ser justificação suficiente para os colocar à margem da reflexão ética sobre o cuidado de si. De resto, seguimos a indicação de Michel Foucault naquele mesmo curso (GV): antes do século IV d.C. existem alguns temas, reflexões e análises acerca do conhecimento de si e da necessidade de se refletir sobre a conduta (2012a, p. 248); tomámos, pois, esta indicação como fundamento da nossa insistência em vislumbrar nos textos paulinos o que talvez tenha sido uma pré-configuração das tecnologias do si desenvolvidas mais tarde nos autores cristãos, sobretudo naqueles que fazem parte da *Patrística*, e além

disso insistimos no retorno aos textos fundadores da problematização do cuidado e da renúncia: conjuntamente com os textos evangélicos e outros do NT, as epístolas de Paulo são a fonte doutrinal que inspirou os autores cristãos a partir do século II.

A tudo isto acresce fazer uma importante ressalva: não foi nosso propósito apresentar análise hermenêutica, teológica, sociológica ou histórica das epístolas paulinas, do seu estilo, do seu contexto religioso, histórico, cultural, linguístico – tarefa já muito desenvolvida por diversos comentadores, assuntos que remetemos para uma nota relativamente extensa, ainda assim com apresentação esquemática, na qual deixamos indicações que consideramos indispensáveis para a abordagem às epístolas de Paulo de Tarso⁴⁶⁷. No corpo do texto da tese restringimo-nos a esboçar o estilo metodológico de Michel Foucault: isolar e analisar apenas alguns enunciados de epístolas paulinas, para em seguida expor de modo esquemático conteúdos nucleares da rede semântica do cuidado e da renúncia no cristianismo, no horizonte da conversão cristã (*metanoia*).

* * *

Apesar de a noção de cuidado não ser explícita nos textos de Paulo de Tarso, abundam indicações muito claras sobre a valorização paradoxal do cuidado de si através da experiência da renúncia, sempre na perspectiva da conversão e da salvação da alma (duas categorias nucleares transversais ao AT e ao NT). É, pois, necessário perceber em que medida converter-se e salvar-se desencadeia uma estranha experiência de *transmutação* do cuidado em renúncia, que inclui uma radicalidade não apenas na mudança de mentalidade, mas também a possibilidade da auto-negação máxima do crente, através do martírio – a morte voluntária *por causa de J.C. e do evangelho* (recorde-se o preceito do *seguimento* descrito pelos evangelhos sinóticos), ou seja, a concretização do testemunho pessoal da fé na *Boa Nova*, o qual deverá ser coerente até ao limite, que inclui desde o primeiro momento a disposição à negação radical de si mesmo, à morte física.

Começamos por identificar com Paul O’Callaghan as principais características da conceção de Paulo de Tarso sobre a especificidade do cristão, antes de indagarmos sobre possíveis indicadores do cuidado e da renúncia nos seus textos. Aquele que se reconhece como seguidor de J.C. – o cristão – passou a viver num *novo estado*, num

novo paradigma existencial constituído, segundo este comentador, por sete dimensões: *nova criação, filiação divina, presença do Espírito, libertação do mal, perdão dos pecados, empenho cristão para a santidade de vida, a graça divina* (2009, pp. 104-111)⁴⁶⁸.

É evidente para Paulo que quem é de Cristo ou *está nele* há de ser uma nova criação (2 Cor 5, 17; Gl 6, 15): *καὴν κτίσις* (*kainē ktísis*). Esta expressão vai para lá da mera metaforização, porque a subjetividade do cristão é radicalmente modificada a partir do afastamento do *mundo* dominado pela *carne* e pelo *pecado*; aliás, como diz O’Callaghan, “o radicalismo desta «nova» criação tem como ponto de chegada a santidade e como ponto de partida o pecado, ou seja, as «coisas velhas»” (2009, p. 105). Desta *nova criação* desvela-se com máxima evidência a filiação divina, porque J.C. se declara *Filho de Deus* e também *Filho do Homem*, conseqüentemente todos os homens e mulheres são igualmente *filhos de Deus*, “filhos de adoção” (Gl 4,6; Rm 5, 15-16; Ef 1, 5), por ação do Espírito Santo (Rm 8, 15; Gl 4,6). É precisamente o Espírito Santo que atua no homem, insiste Paulo nas suas epístolas (Rm 5,5; 8, 9; Gl 3, 5; 4, 6; Tt 3, 5), a ponto de o corpo do homem ser considerado *templo* ou *habitação de Deus* (1 Cor 6, 19; Ef 2, 21-22). O novo estado do cristão só poderá ser, por conseguinte, uma prática de libertação do mal, concretamente do *pecado*, da *lei* (*legalismo*), da *morte*, da *concupiscência* e *fraqueza* (originam a imoralidade e a idolatria) e do *fatalismo*. Na interpretação de Paulo, esta libertação já foi iniciada gratuitamente (*graça divina*) pela epifania de Deus, que é Jesus Cristo, através da sua morte voluntária para resgatar o homem do *pecado original* de Adão e Eva e convocar cada homem à experiência da liberdade (Gl 2, 4; 5, 1; 13). Paulo é incansável em persuadir os cristãos para que não se conformem com o *mundo atual* e lutem com perseverança contra a imoralidade, o pecado, a idolatria e a própria *carne* (sinónimo de *concupiscência*)⁴⁶⁹. Portanto, este *chamamento* (ou *vocação*) é extremamente exigente, porque inclui uma conversão radical, simultaneamente *retorno* (ἐπιστροφή) e *renascimento* (μετένοια), como afirma Pierre Hadot (2002, p. 227), ou seja, a fidelidade ao *evangelho* (mensagem central da morte e ressurreição de J.C.)⁴⁷⁰ e a transformação interior que configura a *nova criação*. Ora, porque o ponto de partida da conversão é sempre a imperfeição do homem, que se reconhece frágil e atraído para o pecado (Rm 5, 12; 7, 5), do *novo estado* do cristão faz parte o perdão dos pecados, isto é, a *justificação* realizada por J.C.

(tema dominante nas epístolas aos Romanos e aos Gálatas), ele que veio gratuitamente “reconciliar todas as coisas” com Deus (Cl, 1, 20)⁴⁷¹. Paulo não se cansa em insistir que a “reconciliação é obra da misericórdia divina, completamente gratuita, de perdão gratuito” (O’Callaghan, 2009, p. 109), portanto resultante da iniciativa de Deus através de J.C. (2 Cor 5, 19). Consequentemente, terá de atribuir-se à conversão uma causalidade metafísica, aliás, todos os momentos e todas as dimensões da conversão apenas são possíveis porque, antes mesmo de o homem esboçar a vontade, já a divindade quis e fez com que tal pudesse acontecer. Outra dimensão do cristão é o compromisso para manifestar a santidade, agindo coerentemente com a fé; a propósito, sublinha O’Callaghan (2009, p. 111) que Paulo, por mais de trinta vezes e em diversas epístolas, trata os cristãos por *santos*. Por exemplo, aos Tessalonicenses afirma que a “vontade de Deus” (θέλημα τοῦ θεοῦ – *thélēma tou theou*) é “a santificação” (ὁ ἁγιασμός – *ho hagiasmós*) deles. É interessante notar como imediatamente a seguir indica a *técnica* desta *santificação*: a abstenção da *fornicação* e a responsabilidade de possuir como num *vaso* a *santificação* e a *honra*, em vez da paixão da concupiscência própria dos pagãos (1 Ts 4, 3-5). Este é apenas um exemplo da incansável insistência de Paulo sobre a radicalidade da conversão, através da renúncia à imoralidade e da coerência do agir com o novo estatuto do cristão. A última dimensão referida por Paul O’Callaghan – graça divina – é expressa pelo enigmático termo grego χάρις (*cháris*), já usado no AT e que nos textos de Paulo de Tarso e noutros neotestamentários pode significar *graça*, *gratuidade*, *bondade*, *agradecimento*, e também *dom*, *dádiva*, *carisma* (χάρισμα – *chárisma*)⁴⁷². Esta rede semântica tem como modelo a crença de que J.C. é o *dom* de Deus aos homens, isto é, a epifania máxima pela qual Deus mostra o caminho da salvação à Humanidade⁴⁷³. A esta metáfora do *caminho* corresponde a noção teológica da *História da salvação*, dito de outro modo, a vida do homem passa por quatro fases (Casalini, 2001, p. 7): antes do pecado de Adão, depois deste acontecimento até à vinda de J.C., desde esta até ao juízo final (*fim dos tempos*) e a partir deste momento escatológico na direção da eternidade.

* * *

Diversas são as noções dos textos paulinos que fazem parte do que poderemos designar *rede semântica da renúncia*, porque através delas se vai configurando uma intensa modificação da subjetividade, uma conversão radical do sujeito, não a si

mesmo como na *cultura do si* helenístico-romana, apesar da transcendência do *Logos Universal* no estoicismo, mas ao Outro Transcendente, a J.C. e por ele a Deus Pai e ao Espírito Santo. Com base na leitura das epístolas de Paulo iremos destacar e analisar hermeneuticamente, a partir da versão original em grego, algumas noções que nos parecem incontornáveis para esclarecer esta conceção de conversão, com o objetivo de explicitar a dimensão ética nelas contida, embora tendo em conta que se lhes sobrepõem as dimensões pastoral e doutrinal inerentes à discursividade religiosa. Assim, importa questionar as possíveis relações entre a renúncia a si e as noções de *escavidão, imoralidade, carne, mundo, lei ou legalismo e morte*.

Os termos gregos δουλεύετε/*douleúete* (*escravizei-me*), δουλεία/*douleía* (*escavidão*) e δοῦλος/*doúlos* (*escravo/servo*) fazem parte do léxico de Paulo de Tarso, facto porventura chocante para os humanismos contemporâneos nas diversas culturas, que têm anatematizado a escravatura e todas as situações de escavidão, considerando-as absolutamente incompatíveis com a noção de dignidade da pessoa humana⁴⁷⁴. É compreensível que Paulo se tenha servido destes termos profundamente entranhados no ambiente esclavagista do Império Romano, adaptando-os todavia ao novo contexto da fé cristã, incutindo-lhes um sentido figurativo, quer seja de modo positivo quer de modo negativo.

Vejamos primeiramente o que pode ser reconhecido como dimensão positiva da escavidão. Diversas vezes Paulo apresenta-se como *escravo* ou *servo* de J.C., dos gentios e dos membros das comunidades cristãs, e além disso exorta os cristãos a que sejam também eles *escravos* ou *servos* uns dos outros, por meio do amor, sinalizando deste modo uma qualificação ética da intersubjetividade que sincroniza a dedicação afetiva ao outro com a dedicação concreta através do serviço – *estar ao serviço*, correlato do cuidado com os outros que imediatamente se percebe nada ter a ver com o significado comum de escavidão⁴⁷⁵. Por conseguinte, o cristão – aquele que *pertence* a Cristo (e Paulo assume-se como tal) – apresenta-se como *escravo* ou *servo*, não por ter perdido a liberdade, que é constitutiva do cristão (Gl 5, 13), mas porque a sua é a condição de servir, porque deve estar ao serviço da fé: anunciar e dar testemunho da vida, da morte e da ressurreição de J.C.

A dimensão negativa da escavidão é consubstanciada pelas referências à

corrupção do corpo e principalmente à *imoralidade*, ao *pecado* e à *lei* (ao formalismo da Lei de Moisés). Apesar da relevância do “corpo corruptível” para a concepção antropológica, optamos por não colocar sob análise a noção de corruptibilidade física do homem e em geral da natureza; por um lado, não nos parece que a degradação física justifique neste contexto qualquer discussão, dadas as evidências empíricas que a sustentam; por outro lado, Paulo coloca o tema na perspectiva da metafísica, ao dizer que a “libertação” da corruptibilidade já não é operada pelo homem, mas por Deus⁴⁷⁶. Analisemos antes as outras noções que sinalizam o valor negativo da *escravidão*. A crítica implacável de Paulo à imoralidade não é inédita, deriva nitidamente da espiritualidade judaica e pode ser alinhada com a severidade moral da *cultura do si* dos dois primeiros séculos, que já tivemos oportunidade de descrever sucintamente. Na linguagem de Paulo todo o ato imoral (prostituição, fornicação, homossexualidade, adultério, inveja, idolatria, etc.)⁴⁷⁷, representado pelo termo grego πορνεία (*porneía*), *grosso modo* imoralidade, é não só sinal de degradação da *natureza humana*, como também da condição cristã, porque é uma manifestação do pecado (ἁμαρτία – *hamartía*), portanto, prova de contradição com a natureza divina no ser humano, uma vez que cada homem e mulher é *filho de Deus*; o *pecado*, a *lei* e a *morte* (categorias negativas paulinas) conduzem à “humanidade inautêntica”, como diz Murphy-O’Connor (1994, p. 141)⁴⁷⁸. É uma constante dos discursos de Paulo às comunidades cristãs a exortação ao afastamento das paixões e do pecado que delas deriva, porque este é uma servidão própria daquilo que existe de “velho” no homem (Rm 6, 6).

Para se compreender a interpretação de Paulo sobre a origem da imoralidade e do pecado, teremos de ter presente a dicotomia recorrente nos seus textos, *carne* – *espírito* (σὰρξ – πνεῦμα; *sárx* – *pneúma*), a partir da qual se constituem duas mentalidades: “a maneira de pensar da carne é morte” e “a maneira de pensar do espírito é vida e paz” (Rm 6, 6); enquanto as *obras da carne* são associadas ao pecado, as *obras do espírito* dizem respeito à fé em J.C., como por exemplo o amor, a alegria, a paciência, a benignidade, a bondade, a fidelidade, a mansidão, o autodomínio (Gl 5, 22-23)⁴⁷⁹. Resulta, pois, evidente a necessidade da renúncia à *carne* por causa dos atos imorais e pecaminosos que dela surgem, entre os quais a incapacidade de autodomínio, ou seja, a impossibilidade do exercício livre da vontade. O conflito entre *espírito* e *carne* é de tal modo dramático que, como diz Paulo aos Gálatas, “aquilo que

quereis não o fazeis” (Gl 5, 17). É, todavia, no contexto da crítica mordaz ao formalismo da lei judaica que ele revela um problema simultaneamente pessoal e paradigmático do ponto de vista ético, como veremos já de seguida.

Um dos temas centrais na epístola aos Romanos (sobretudo capítulos 6 e 7) é a relativização da *lei* (νόμος – *nómos*), isto é, do formalismo judaico apregoado por fariseus e zelotas, portanto, a favor da renúncia à supremacia das práticas religiosas judaicas, contra o que Paulo insiste ao dizer que a salvação não provém da *lei*, mas da morte e ressurreição de J.C. Na epístola aos Romanos, depois de ter caracterizado o perfil pecaminoso dos pagãos (Rm 1, 18-32), denuncia os preconceitos pecaminosos de superioridade dos judeus sobre aqueles (Rm 2, 1-24), para insistir que todos são pecadores (Rm 3, 9-20) e que não é a *lei* que salva ou *justifica* uns e outros, mas a fé em J.C. morto e ressuscitado, a qual *confirma* a lei (Rm 3, 21-31), salvação gratuita de Deus, que supera o pecado de Adão que contaminou todos os homens e mulheres – o pecado original que se tornou a mácula em todo o homem (Rm 5, 12-20).

É nesta sequência que Paulo afirma algo que Michel Foucault considera profundamente enigmático, “com o qual o cristianismo se debateu, pode dizer-se, até agora” (2012a, p. 180): “Mas, eu não conheci o pecado [ἀμαρτία], senão por meio da Lei [διὰ νόμου – *diá nóμου*]”, isto apesar de ter começado por dizer que a *lei* não é sinónimo de *pecado* (Rm 7, 7). O imediato esclarecimento de Paulo mostra como a norma formaliza negativamente a conduta a partir da objetivação de algo mal ou incorreto, isto é, do “pecado”: a ideia da concupiscência (desejo sexual, cobiça) passou a existir a partir do momento em que foi conhecido o conteúdo do mandamento (ἐντολή – *entolē*) “não cobiçarás” (οὐκ ἐπιθυμήσεις – *ouk epithumēseis*), ou seja, *grosso modo, não debes desejar possuir alguém ou algo que não te pertence* (mandamento da Lei de Moisés: Ex 20, 17). Pretende deste modo dizer Paulo que a norma institui o mal? De modo nenhum: não só afirma de modo categórico que a *lei* não é igual ao pecado, como acrescenta que “a Lei é santa e o mandamento é santo, justo e bom” (Rm 7, 12). Então, como pode o aparecimento do mandamento ou da norma conduzir ao pecado (figura do mal)? Duas são as palavras-chave do texto para a *abertura* do enigma (Rm 7, 11): ἀφορμή (*aphormē* – pretexto/ocasião) e ἐξηπάτησέν (*exēpátēsén* – *seduziu-me/enganou-me*); Paulo afirma que o pecado se aproveitou da ocasião criada pelo

mandamento para o enganar ou seduzir e conduziu-o à *morte* (sentido figurado de θάνατος – *thánatos*). Mas, apesar de tudo, parece-nos que estas noções não anulam o enigma, porque a consciência do ilícito seguramente desencadeia no sujeito o confronto entre a intenção e a imposição do limite da conduta (elementos convergentes ou divergentes), mas não origina propriamente o mal em si mesmo: a consciência de algo como *mal* pode ser anterior ao aparecimento de dada norma, ou a norma pode indicar um conteúdo negativo que deve ser evitado, mas contrário à apreciação feita pela consciência individual.

É ainda no âmbito da crítica ao cumprimento formalístico ou legalista dos preceitos judaicos que Paulo diz algo com profunda implicação ética: “Assim, o que realizo, não o entendo; pois não é o que quero [θέλω – *thélō*] que pratico, mas o que eu odeio é que faço” (Rm 7, 15); e a seguir algo ainda mais enigmático: “Sim, eu sei que em mim, isto é, na minha carne, não habita coisa boa; pois o querer [θέλειν - *thélein*] está ao meu alcance, mas realizar o bem, isso não. É que não é o bem que eu quero [θέλω] que faço, mas o mal que eu não quero [οὐ θέλω – *ou thélō*], isso é que pratico” (Rm 7, 18-19); logo a seguir, porém, o enigma perde opacidade ao considerar o pecado como causa subjetiva e o corpo como causa objetiva daquela incapacidade de realizar o bem: “Ora, se o que eu não quero [οὐ θέλω] é que faço, então já não sou eu que o realizo, mas o pecado que habita em mim” (Rm 7, 20); e por isso pergunta: “Quem me há de libertar deste corpo que pertence à morte?” (Rm 7, 24)⁴⁸⁰. Estas citações expõem com dramatismo a dimensão tensional e conflituosa na subjetividade, concretamente entre a vontade *espiritual* de realizar o bem e a *carne* dominada pelo pecado que impõe o mal, dito de outro modo, entre a vontade do bem e os apetites corporais nos quais é engendrado o pecado. O sujeito experiencia dramaticamente um abismo em si mesmo, porque o seu *si* está profundamente fraturado, dividido entre a vontade e o desejo.

A mentalidade da *carne* corresponde à *mundividência*, isto é, ao olhar típico do *mundo*, por isso Paulo exorta os cristãos para que não se conformem com o *tempo presente* (Rm 12, 2: καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ – “e não vos adapteis à forma deste mundo”, NT-ige, p. 641)⁴⁸¹. De forma semelhante, aos cristãos de Éfeso (Ef 2, 2) – igualmente *gentios* como os romanos – refere-se ao modo de ser próprio do

mundo no qual estes viviam, praticando “delitos” e “pecados” (τοῖς παραπτώμασιν καὶ ταῖς ἁμαρτίαις), precisamente aquilo que é feito “segundo o rumo deste mundo” (κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου) – NT-ige, p, 761. Como bem se percebe pelo sentido crítico atribuído às noções de *tempo presente* (αἰών) e de *mundo* (κόσμος), Paulo exorta os cristãos a que renunciem ao estilo de vida pautado pela imoralidade e pelo pecado e adotem o novo estilo de vida *espiritual* centrado na fé em J.C., portanto exorta à conversão. Esta consiste, antes de mais, numa efetiva mudança de mentalidade que se expressa através da renúncia à *mundaneidade* – a este estilo *mundano* do *tempo presente*, do *mundo* – e corresponde à renúncia do sujeito a si mesmo, aliás a um *si* decadente que simboliza a degradação da *humanidade autêntica*, porque é uma configuração da subjetividade contaminada pela imoralidade e pelo pecado. Poderá inferir-se, então, que se trata da renúncia *radical* do sujeito a si mesmo? Claro que a resposta depende dos significados que este adjetivo contém. As diversas modalidades de configuração conceptual derivadas do sentido etimológico latino (*radix, radicis* – raiz) são por exemplo: *fundamental, profundo, decisivo, drástico, total*. Estes e outros significados afins preenchem, em nosso entendimento, o sentido paulino da renúncia *radical*, em dois ângulos complementares. Primeiro, na medida em que a passagem da imoralidade e do pecado à moralidade e à fé (*obras do espírito*), enquanto mudança de mentalidade, é inevitavelmente drástica, de algum modo até violenta, é uma inversão total (um *capovolgimento*), em que conteúdos mentais fundamentais são substituídos, porque é afetado na sua estrutura o modo de ser do sujeito: a sua *lente* afetiva e conceptual pela qual se configura a si mesmo, acolhe os fenómenos e os seres e por ela atua com e sobre eles, foi redesenhada e passou a filtrar de outro modo a realidade envolvente. O segundo ângulo diz respeito à radicalidade da existência, porque visa a possibilidade da anulação total do indivíduo, a morte física, especialmente na figura do martírio, possibilidade justificada por uma interpretação escatológica da parusia de J.C., que será a completude da conversão, porque é o corolário da salvação da alma.

Uma grande figura da renúncia a si nos textos de Paulo (sobretudo na epístola aos Romanos) é a crítica à *lei* judaica, melhor dizendo, ao *legalismo* dominante entre os judeus conservadoristas (fariseus e zelotas) – tema que já expusemos de modo sucinto. Convém ter-se presente que Paulo se submeteu, durante a juventude, à formação rígida tipicamente farisaica da escola de Gamaliel, conceção formalista profundamente

entranhada dentro de si e contra a qual persistentemente se debate. Pelo menos neste sentido é inequívoco o movimento de renúncia a uma *parte* de si, a uma formatação da sua estrutura mental, a ponto tal de declarar aos Filipenses que “tudo isso foi mesmo uma perda” e por causa de J.C., acrescenta, “tudo perdi e considero esterco, a fim de ganhar a Cristo” (Fl 3, 8)⁴⁸². Resulta mais clara esta insistência na renúncia a si, se lermos o que diz Paulo sobre si mesmo nesta mesma epístola ao justificar os seus “méritos” como judeu: a circuncisão ao oitavo dia, israelita da tribo de Benjamim, descendente de hebreus, fariseu e perseguidor dos cristãos, praticante escrupuloso da lei judaica; pois bem, este perfil de *excelência* judaica que foi um ganho/lucro (κέρδος – *kérdos*) acaba por ser rejeitado, considerado como perda (ζημία – *zēmía*) “por causa de Cristo” (Fl 3, 4-7). Deste modo não restam dúvidas quanto à radicalidade da renúncia: não se trata de rever conceitos acerca da tradição, da educação, das crenças religiosas, muito mais do que tudo isso, é toda uma vida que, a partir de certo momento, é destituída de valor positivo e de sentido, porque se aderiu a alguém que desencadeou a conversão, digamos, uma relação com o Transcendente.

Muitas são as referências à *morte* nos textos de Paulo, ora em sentido positivo, quando se refere à morte salvadora de J.C., ou à morte com ele (no batismo e no martírio), ora sobretudo em sentido negativo, associando este termo à *lei* (*legalismo judaico*), à *imoralidade*, ao *pecado*, à *servidão*, à *carne*, ao *mundo*, ao fim da vida⁴⁸³. Em todas as referências prevalece sempre o mesmo horizonte, o paradoxal cuidado de cada um consigo próprio, na medida em que se dispõe a ser convertido pelos outros (os *evangelizadores*) e pelo Outro Transcendente (por Deus). Este *trabalho* individual sobre a subjetividade contempla várias formas de renúncia, incluindo a disponibilidade para o martírio – a renúncia máxima do sujeito a si mesmo. Aos Romanos e aos Gálatas recorda que o estatuto do cristão representa simultaneamente a morte (em sentido figurado) para o pecado e o renascimento para a vida em J.C. Aos Romanos e aos Filipenses parece dizer que o dinamismo regenerador da *morte* depende de uma espécie de *sintonia* com os sofrimentos e a morte de J.C., não apenas em sentido figurado, mas em sentido físico: “Mas, se morremos com Cristo, acreditamos que também com Ele viveremos” (Rm 6, 8); e de modo ainda mais incisivo aos Filipenses, depois de retomar o tema central da epístola aos Romanos (a supremacia da fé sobre a *lei* judaica), refere-se à comunhão com os sofrimentos e a morte de J.C. como

condições de acesso possível à sua ressurreição (Fl 3, 10).

Em suma, o clímax da conversão nos textos de Paulo de Tarso é expresso através de uma nova forma de conceber a *morte*. As diversas modalidades de renúncia que assinalámos são modificações radicais da subjetividade, o mesmo é dizer que o sujeito vai renunciando a conteúdos de si mesmo, impulsionado pela conversão e sempre vislumbrando a promessa da salvação, portanto posicionando-se numa perspectiva escatológica. Mas a conversão cristã é mais do que um exercício de *mortificação* espiritual dos ímpetus da *carne*, tais como a concupiscência, a vaidade, o egoísmo e outras formas de degradação moral e da contaminação do pecado; dito de outro modo, todo este trabalho sobre a subjetividade, intrínseco à conversão e que pode bem ser chamado de ascese, é mais do que o “sacrifício de partes sucessivas de si mesmo”, como afirma Michel Foucault, inclui a disponibilidade para a “renúncia final a si mesmo” (2001a, p. 312). Esta é a forma tradicional (leia-se *cristã*) da noção de ascese: uma sequência de práticas com modalidades de crescente intensidade da renúncia, sempre cada vez mais severas e mais abrangentes, até chegar ao limite, até à renúncia essencial que é a renúncia a si (Foucault, 2001a, p. 305). Usada neste contexto como sinónimo de *mortificação*, esta é uma ascese pela qual o sujeito renuncia a si mesmo a partir do valor de uma “Palavra verdadeira [o *evangelho*, a *boa nova*] que foi dita por um Outro” (Foucault, 2001a, p. 313).

Michel Foucault vê na conceção cristã de conversão, alicerçada na relação entre subjetividade, verdade e morte, algo de único entre as culturas e as civilizações conhecidas: “esta conversão como aplicação da relação entre subjetividade e verdade, a partir de certo momento é pensada a partir da morte, da morte como exercício de si sobre si, ou seja, a mortificação” (2012a, pp. 156-157).

* * *

Da análise hermenêutica que fizemos de excertos das epístolas de Paulo de Tarso, não obstante a perspectiva sintética aplicada, podem ser extraídas algumas consequências que consideramos relevantes para a tese que nos propomos defender.

A análise permite formular a seguinte **conclusão geral**: toda aquela configuração cristã da relação paradoxal entre cuidado de si e renúncia a si, que já tínhamos identificado e descrito no contexto da conversão no cristianismo (5.5),

encontra-se presente de modo muito claro, sistematizado e até complexo nos textos de Paulo de Tarso. Mostrámos como ele se insurge contra um determinado *si* no humano, isto é, uma configuração da subjetividade que ele entende ter sido contaminada pela imoralidade, pelo pecado e pela idolatria, com profundas raízes no *mundo* e na *carne*. É a tudo isto que é urgente renunciar se o sujeito quiser garantir o seu cuidado: tornar-se numa *nova criatura* ou *homem novo* só é possível através da rutura radical com as formas de escravidão que deformam a moralidade e a fé. Em contraste com o estoicismo, os discursos de Paulo sugerem um desafio divergente acerca do sábio, que se deve empenhar em realizar tudo o que está ao seu alcance, que está em seu poder, e aceitar todas as inevitabilidades sem contestação, conformando-se para não perder a serenidade e a paz no seu íntimo. Mas, ao contrário do sábio estoico, o *homem novo* não reclama para si o protagonismo da conversão e muito menos da salvação, porque confia mais no poder de Deus do que em si mesmo⁴⁸⁴. Enquanto a conversão do sábio estoico significa, como vimos, uma *conversio ad se* – o movimento da atenção a si, da preocupação consigo, etc., ou seja, uma modificação ética da subjetividade centrada no indivíduo (*autofinalização do si*) –, a conversão do cristão não resultada do seu protagonismo e não se limita ao seu poder, por mais disponibilidade e empenho individual, e muito menos consegue a garantia da salvação através das boas condutas. O cuidado de cada, que se manifesta na conversão, continua a ser paradoxal como antes nos modelos platónico e helenístico-romano, porque inclui o exercício da renúncia, mas nos textos de Paulo de Tarso é persistentemente afirmada a insuficiência de todo o *trabalho* individual: a conversão e a salvação são *oferecidas* por Deus, derivam da *graça divina*, de modo especial pela epifania máxima que foi a encarnação de Jesus Cristo na história da Humanidade. Os filósofos gregos e romanos não relacionaram as noções de cuidado, conversão e salvação com a noção de epifania divina tal como a apresenta o cristianismo: um poder absoluto, que é por essência a *Parrésia* (como já dissemos), sempre em *excesso*, quer dizer, sempre inesgotável nos discursos e na sua compreensão, mas ao mesmo tempo que se manifesta no espectro sensorial humano, na figura histórica de J.C., aquele que confere sentido ao cuidado e à conversão, através da promessa da salvação com a sua última parusia: o retorno glorioso e

justiceiro que dará a “recompensa da herança”, diz Paulo aos cristãos de Colossos (Cl 3,24)⁴⁸⁵.

Desta consequência geral derivam, por desdobramento, várias **consequências específicas**. A primeira tem a ver com a relação entre conversão e subjetivação. De facto, os textos de Paulo apresentam persistentemente um conjunto de princípios, regras e valores éticos e morais, constitutivos do seu *evangelho* ou *boa nova* (εὐαγγέλιον), para converter e salvar sobretudo os *pagãos*. Para tal deverão concretizar simultaneamente dois tipos de modificação da subjetividade: - por um lado, a renúncia a um determinado *si* incompatível com a salvação, que foi contaminado pelo *pecado*, pela *imoralidade* e pela *idolatria*; - e por outro lado, a moralização e a purificação espiritual próprias do novo estatuto do cristão, portanto do *homem novo*. Em suma, os discursos de Paulo visam produzir aquilo que existe de fundamental na noção de conversão, tanto filosófica como religiosa: a modificação do *si* para o aperfeiçoamento ético e moral.

A segunda consequência situa-se no horizonte das técnicas do si e do poder pastoral. Tanto quanto se nos afigurou da análise dos textos de Paulo, não existem indicações evidentes de técnicas de decifração do si como as que Foucault identifica no monaquismo dos séculos IV e V, pelas quais se consolida a *hermenêutica do si*. Ora precisamente esta consolidação resultou de um longo processo evolutivo de práticas de subjetivação no cristianismo, que incentivaram ao autoconhecimento, à autovigilância e à vigilância feita por um outro, pelo *pastor* (seja ele o apóstolo, o presbítero, o diácono, o bispo, o diretor espiritual, o abade), sempre com a responsabilidade de zelar pela conversão de cada *ovelha* (indivíduo) e do *rebanho* (comunidade), um *cuidado* indispensável à salvação prometida, marcado pela chancela de um poder que foi sendo institucionalizado, na medida em que o cristianismo se transformou numa religião e se foi complexificando hierarquicamente com a distribuição do poder. É necessário pressupor que não pode existir conversão sem todo um processo de questionamento, pelo qual o sujeito é interpelado e ele mesmo se interroga sobre se o seu agir está ou não contaminado pela imoralidade; além disso, tem de existir o exercício da disponibilidade e do discernimento para a mudança (radical) da mundividência.

Acresce notar que os textos de Paulo são epístolas pastorais de confirmação e correção das práticas cristãs, e como tal são elas mesmas técnicas de objetivação doutrinal e de subjetivação dirigidas ao modo de pensar e atuar dos seus destinatários, com indicações muito precisas, diretas, persuasivas e coerentes, para constituir a objetivação do *si* cristão – o modo de ser do cristão. Quando comparadas com o registo epistolar entre filósofos *pagãos* – veja-se por exemplo as cartas de Séneca a Lucílio –, as epístolas paulinas são explicitamente muitíssimo mais normativas, portanto evidenciam a intenção veemente de provocar modificações profundas e duradouras nos cristãos, aliás com a angústia de quem teme que o tempo possa esgotar-se antes que se cumpra completamente tal tarefa. Por tudo isto e recordando aquilo que Michel Foucault diz sobre a especificidade das *técnicas do si*⁴⁸⁶, muito antes daquela que ele considera ser a *hermenêutica do si*, parece-nos que os textos de Paulo já evidenciam a seu modo exemplos concretos deste tipo de técnicas e também do *poder pastoral*, que mais tarde acabará por adquirir estatuto formal, através da confissão canónica e de outras modalidades de domínio. Não é, de resto, estranho que assim tenha sido, porque as epístolas paulinas, juntamente com os textos evangélicos e outros neotestamentários, são as referências nucleares da espiritualidade cristã e da institucionalização do cristianismo como religião.

A terceira consequência diz respeito à relação entre conversão e verdade, em duas direções convergentes. Antes de mais e primariamente, o que permite pensar em conversão é todo um conjunto de conteúdos relativos à história peculiar de J.C., que a tradição apostólica, na qual se inclui Paulo de Tarso (considera-se o *apóstolo dos gentios*), relaciona com a promessa divina do *Messias*, do mensageiro de Deus para libertar o seu *povo* da opressão, e que Paulo sintetiza na palavra grega *εὐαγγέλιον* (*euangélion*), que se refere à trilogia de acontecimentos nucleares que foram a crucificação, a morte e a ressurreição de J.C. Acresce recordarmos que no AT a palavra grega *παρρησία* (*parrēsía*) era atribuída ao próprio Deus e que os textos evangélicos (sobretudo o de João) a retomam insistentemente dizendo que ele é *a Verdade*. Portanto, a conversão há de ser algo em constante relação com esta *verdade* histórica, comprovada por testemunhas diretas e indiretas, mas cujo fundamento é de ordem metafísica, porque se refere a Deus. A segunda perspectiva que liga as noções de conversão e verdade diz respeito de novo à noção de *parrēsía*: para converter os

gentios Paulo anuncia o *evangelho* (a verdade sobre J.C.) com desassombro, com franqueza, não apenas com as suas epístolas, mas também publicamente, por vezes sob ameaças e insultos. Muito diferente é a conversão na filosofia helenística e romana, realizada por cada sujeito consigo e para si mesmo, ocupando-se de si, organizando a sua subjetividade, e que pouco tem a ver com a exposição pública e nada tem a ver com a coragem da pregação sob ameaças, com o risco da morte. E, embora o modelo de conversão nos textos de Paulo ainda não inclua uma *hermenêutica do si*, já exige inequivocamente a necessidade de confronto de cada sujeito consigo mesmo, para discernir sobre a qualificação imoral ou moral da sua conduta, para determinar se está sob o domínio do pecado e da idolatria, ou se já se encontra purificado e disponível para aceitar a salvação prometida.

Por tudo isto e pelo que já observámos, parece-nos fazer sentido concluir que os textos de Paulo, muito embora não descrevam práticas culturais formalizadas ou institucionalizadas da relação entre subjetivação e verdade, como o batismo ritualizado, o exame de consciência, a direção espiritual, a confissão canónica, já indicam de modo sistemático a relação entre sujeito e verdade, entre subjetivação e *parrêsia*: com as suas epístolas Paulo intensifica a experiência de *verificação* (neologismo de Foucault que arriscamos aplicar neste contexto), na medida em que não apenas o autor epistolar afere se os cristãos se mantêm *na verdade* da fé cristã, mas também estes mesmos, seus destinatários, são interpelados a fazerem sobre si semelhante vigilância e a produzirem *discursos de verdade*, isto é, análises verbais sobre a coerência ou incoerência entre as condutas individuais e os conteúdos do *evangelho* de Paulo, a sua pregação apostólica. Este ambiente de subjetivação e verdade contribuiu, seguramente, para que muitos indivíduos comessem a elaborar toda uma discursividade sobre si mesmos e sobre outros, a partir da noção de conversão que lhes era exigida pela fé cristã, aliás, uma discursividade cuja prova de sentido máximo era o martírio. Neste contexto, talvez se possa afirmar que emerge a categoria de *sujeito* da fé cristã, a partir dos discursos pastorais de Paulo de Tarso sobre a dicotomia práticas pagãs (dos gentios) – práticas cristãs.

A quarta consequência diz respeito ao facto de a relação entre cuidado e conversão (*epiméleia* e *metánoia*) ser operada pela renúncia a si (*kataphrónēsis*

heautoú), que inclui diversas modalidades, desde as que dizem respeito à negação de conteúdos e *figuras* da subjetividade (*escravidão, imoralidade, carne, mundo, legalismo*) – correlatos de *morte*, em sentido figurativo –, até à negação total, não apenas de *partes* do *si*, mas do indivíduo como um todo com a morte física, ao *dar a vida* em por J.C e pela sua mensagem, aceitando morrer como testemunha da fé (como vimos, no NT o mártir é a *testemunha* da fé).

A quinta consequência é aquela que nos parece ter o maior alcance para a tese que fomos construindo; vemos nela o corolário do processo argumentativo de refutação da tese de Michel Foucault de que o cristianismo perverteu o valor do cuidado de si através da valorização da renúncia a si, contrariando todo um movimento cultural helenístico e romano que culminou na *cultura do si* dos dois primeiros séculos. Para este filósofo, recorde-se, nem a *epistrophē* platônica nem a *metanoia* cristã estiveram à altura da valorização do cuidado de si⁴⁸⁷. Mas, em nosso entendimento, muito mais do que nesta *cultura do si*, em que o cuidado de si é considerado *conversão do sujeito a si* (*conversio ad se*), no sentido de *retorno* a si mesmo, portanto aprisionado pelo horizonte da imanência e do individualismo, é apenas no cristianismo que a concepção do cuidado de si, através da relação paradoxal com a renúncia radical a si, promete o valor mais alto de eficácia para o sujeito, na medida em que cuidar é sinónimo de conversão e estas modalidades éticas alcançam sentido pleno com a *salvação* garantida pelo Outro Transcendente. Portanto, colocar o sujeito num horizonte aberto à transcendência, projetá-lo para uma salvação prometida que inclui o acesso à *vida eterna* (*ζωὴ αἰωνία*), sem jamais dispensar a necessidade da conversão radical (*metanoia*), que é uma modificação ética profunda, não será tudo isto uma concepção qualitativa superior do cuidado de si?

CONCLUSÃO

Apresentámos nesta tese uma interpretação crítica sobre como relacionou Michel Foucault o tema geral do **cuidado de si** com a **metanoia**, no contexto da noção de conversão na Antiguidade. Conscientes do imenso desafio de aprender com este filósofo sobre as nossas raízes culturais que mergulham nas culturas grega, helenística, romana e cristã da Antiguidade, atrevemo-nos a organizar um *puzzle* temático a partir de uma seleção dos seus textos, plenos de erudição e rigor analítico, para relacionar cuidado de si e metanoia, dois temas de imenso relevo para a filosofia, a política e a religião naquele período histórico e seguramente noutros períodos, mormente na contemporaneidade.

Apesar de todos os estudos que têm vindo a ser feitos ao longo dos séculos, persiste a grande dificuldade (ou talvez impossibilidade) de compreendermos com clarividência estas e outras noções da Antiguidade. Todavia, sobre as configurações culturais das subjetividades no presente, nas quais nos constituímos como sujeitos, dominadas de modo complexo por formas de poder (económico, político, religioso, etc.), o olhar crítico sobre aquele período histórico pode criar em nós, a título meramente individual ou em grupos, uma disposição para a curiosidade e para a interpelação perante as relações a si construídas naquele passado distante, e consequentemente fazer-nos despertar ou até resistir às investidas dos poderes, examinando-nos a nós mesmos enquanto sujeitos e simultaneamente desmascarando a formatação que os poderes institucionais têm aplicado aos indivíduos ao nível dos saberes e de outras modalidades de conhecimento, dos valores e das normas, das técnicas e das práticas em geral, sobre as estruturas mentais e sobre os comportamentos individuais e coletivos, incluindo a sexualidade, um dos últimos redutos da liberdade dos indivíduos, sob o pretexto da *formação cívica*, da transformação de indivíduos em cidadãos. O cuidado de cada um consigo e com os outros contém, por conseguinte, o desafio de resistir às formas de opressão dos poderes político, económico, religioso, político, cultural e doutros que *massificam* os indivíduos, neutralizando-lhes o *individualismo originário* (a afirmação de si), para mais

facilmente os dominarem. O que aprendemos com o valor *terapêutico* das filosofias da Antiguidade, de modo especial com aquelas que mais marcaram a *Cultura do Si* (estoicismo e epicurismo), pode gerar em nós o desafio de reclamarmos das culturas atuais e das técnicas com as quais configuram as subjetividades a possibilidade de um cuidado de si global, que não aceita fragmentar os sujeitos, que não abdica do distanciamento crítico resultante da persistência da razão em iluminar as *sombras* do ser: as opiniões infundadas, as crenças irrefletidas, os sentimentos cegos pelo desejo, os preconceitos interpessoais e culturais, os medos e as submissões perante diversas formas de poder ou domínio dos outros sobre cada um e de si sobre outrem, a perpetuação das condutas movidas pelas modas (também elas modalidades de poder).

Numa perspectiva menos ampla sobre o que dissemos em relação à dificuldade de compreensão da Antiguidade, expressamos lamentavelmente a impossibilidade de ter acompanhado Michel Foucault *pari passu* no seu percurso histórico-filosófico sobre a formação e o desenvolvimento da tematização do *cuidado de si*, através da sua análise de muitos textos de diversos escritores ao longo de mais de dez séculos, desde os fragmentos dos pré-socráticos, passando por Sócrates e Platão, Epicuro, Séneca, Epicteto, Marco Aurélio, até aos movimentos ascéticos e monásticos dos séculos IV e V d.C., em que se destacam Gregório de Nissa, João Crisóstomo, Agostinho de Hipona. Limitámo-nos apenas a reproduzir alguns contributos de diversos autores deste longo período histórico, para a conceptualização do cuidado de si em geral e da conversão em particular – aquela que nos pareceu ser a sua modalidade mais relevante; optámos estrategicamente por dedicar mais atenção a Platão e a estoicos dos dois primeiros séculos da era atual, precisamente durante os quais, segundo Michel Foucault, se consolidou uma peculiar *cultura do si*. Apesar de não termos lido integralmente as fontes bibliográficas que permitiram a este filósofo elaborar as suas interpretações sobre os temas que aqui apresentamos, pontualmente confrontámo-nos diretamente com excertos de algumas dessas fontes e de textos de outros autores, entre os quais Paulo de Tarso.

* * *

Antes de mais e primariamente, considerámos necessário justificar a importância do pensamento histórico-filosófico de Michel Foucault e do tema do

cuidado de si que inclui a dimensão da conversão (filosófica e religiosa). Começamos por reconhecer (também nós) o imenso valor do pensamento histórico-filosófico deste filósofo para a compreensão crítica da Cultura Ocidental, em grande medida pelas suas investigações acerca de dois dos grandes períodos que foram a Antiguidade e a Modernidade. Dada a temática da nossa tese, foram as suas investigações acerca do primeiro período histórico que mais despertaram o nosso interesse, em especial aquilo que com ele podemos aprender sobre o grande tema que foi o cuidado de si, a ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ (*epiméleia heautou*), nas culturas grega, helenística e romana – expressão traduzida no latim por *cura sui* – tema que os cristãos reconfiguraram durante séculos, sempre em torno do apelo à renúncia a si (καταφρόνησις ἑαυτοῦ – *kataphrónēsis heautou*), no contexto de uma forma peculiar de conversão.

À medida que fomos contactando com os textos de Foucault, afigurou-se-nos indispensável justificar a importância da reflexão crítica sobre o cuidado, fundamentação intrínseca ao ato filosófico desde o início da tradição socrática, porque filosofar é sempre uma atividade *arqueológica* que nos impele a *escavar* sobre as evidências; caso contrário, teríamos de aceitar a noção ou o esquema de *cuidado* como algo evidente, axiomático, um conteúdo dogmático... Por conseguinte, organizámos a nossa justificação em duas partes. Na primeira expusemos três argumentos gerais que, em nossa opinião, dão conta do valor cultural e filosófico da reflexão sobre o cuidado de si: - na Antiguidade ele estava incorporado na própria filosofia, pois esta era procurada por muitos cidadãos como *terapêutica* para os *males da alma*; - o cuidado de si é indispensável para a intersubjetividade, mormente ao nível ético, político e religioso, porque sendo eticamente primeiro (deriva das relações de cada um consigo), é a condição da relação de cada sujeito com os outros; - há toda uma *mundividência* do cuidado de si, na experiência *fáctica*, em níveis não filosóficos, em diversos saberes e práticas (nem sempre com profundidade reflexiva) – a presença do cuidado de si é reconhecida de modo irrefutável nas experiências individuais e coletivas e nos usos de linguagem a elas associados. Nesta última justificação incluímos duas referências: o uso que Lúcio Aneu Séneca faz do termo *cura* numa das *Cartas a Lucílio* e a evocação que Martin Heidegger faz em *Ser e tempo* de uma célebre fábula do poeta latino Gaio Júlio Higino; ambos os textos recorrem ao sentido metafísico de *Cuidado* para justificar a existência e a especificidade do ser humano. Esta terceira justificação talvez seja a mais

persuasiva, porque está *enraizada* naquela que designámos *experiência fáctica*, que origina uma mundividência do cuidado de si entranhada em nós, massivamente presente na existência, desde as necessidades mais básicas às mais elevadas, desde a *carne* ao *espírito* (permita-se-nos o uso destes termos tradicionais), a ponto de ser legítimo concluir que viver é sinónimo de cuidado de si e dos outros, de cada um consigo e entre uns e outros, e também de nós com as coisas e os seres que de algum modo têm a ver connosco. Em todas as modalidades e em todos os graus da experiência do cuidado, talvez o mais impressionante é que se trata de um exercício fundamental de *subjetivação* e de *objetivação*, ou seja, de constituição, exposição e reconhecimento de cada indivíduo como sujeito de si mesmo em relação com outros sujeitos. Nesta breve reflexão descobrimos que a experiência do cuidado já contém o paradoxo da renúncia: o sujeito descobre em si (por ação dos outros) a necessidade da negação de algo, de alguém, a contenção, isto é, a necessidade de usar de prudência, de autodomínio, fazendo escolhas que deixam de fora um mundo de possibilidades (boas e más), para não se *perder*, para não ser *agredido* por seres e fenómenos que distorçam ou pervertam a sua identidade, no limite que anulem a sua existência.

Refletirmos com Foucault sobre cuidado de si e conversão no âmbito filosófico despertou-nos para o valor *terapêutico* da filosofia, como *cura das males da alma* (jovens e adultos recorriam aos filósofos para se tratarem), uma tarefa que era conferida aos filósofos na Antiguidade e que, lamentavelmente, foi sendo esquecida ao longo dos tempos, ficando na sombra de um eclipse quase total pela outra dimensão da filosofia que é o conhecimento conceptual da relação do sujeito com o mundo, uma dimensão cada vez mais complexa, devido à linguagem *tecnicista*, aos *objetos* abstratos que os filósofos têm vindo a analisar e aos métodos alinhados com a necessidade de rigor *científico*. Logo na abertura do curso de 1982, *L'herméneutique du sujet*, Foucault justifica a pertinência filosófica do cuidado de si na Antiguidade, como configuração das relações entre sujeito e verdade, desde o *Primeiro Alcibíades* de Platão até aos escritores monásticos cristãos dos séculos IV e V. A justificação desta *novidade* vem acompanhada da crítica à inversão hierárquica operada pela tradição socrática, que passou a atribuir ao preceito délfico profusamente difundido na Cultura Ocidental – Γνώθι σεαυτόν (*Gnōthi seautón*), *Conhece-te a ti mesmo* – o predomínio sobre o grande preceito que era Ἐπιμελήθητι γούγε (*Epimelēthēti góuge*), *Cuida de ti mesmo*:

o dever de cada indivíduo cuidar de si mesmo, preocupar-se consigo, ter atenção a si. A Modernidade acentuou ainda mais a clivagem entre a necessidade do conhecimento e a necessidade do cuidado, contribuindo para algum descrédito da filosofia, por ter desconsiderado a sua vocação inicial de *conversão* da subjetividade, contribuindo para tornar melhores os seres humanos. Enfim, Foucault lembra que para os antigos filósofos (e não só) o cuidado de si era uma das mais importantes formas de expressar a *estética da existência*: pensar e viver com sentido *estético*, ou seja, representava a τέχνη τοῦ βίου (*téchnē tou bíou*) ou *ars vitae*, a *arte* ou *técnica da vida*, dito de outro modo, viver com sabedoria. Por conseguinte, aprendemos com Foucault ser mais adequado tratar o cuidado de si como um *esquema*, em vez de o reduzir a uma noção ou a um conceito, tornando-o refém da conceptualização e do tratamento teórico.

Convergindo com a posição de Philippe Chevallier, reconhecemos que, para sabermos como somos hoje sujeitos de nós próprios, precisamos de contruir um percurso *genealógico* até à Antiguidade, em especial até aos dois primeiros séculos da nossa era, período áureo da valorização do cuidado de si em que se consolidou uma peculiar *cultura do si*, que permanece para nós, sujeitos do presente, intangível e irrepetível, mas apesar disso interpelante para o nosso agir ético, político e religioso. Na Antiguidade descobrimos um horizonte preenchido pela valorização cultural do cuidado de cada um consigo mesmo, onde emergem interessantes *tecnologias do si* – conjuntos de *técnicas do si*, ou seja, exercícios de subjetivação disponíveis nas culturas, com que os indivíduos puderam formar a sua subjetividade e potenciar as relações consigo próprios (o seu *si*) – toda uma prática aplicada inicialmente em ambiente filosófico, mormente em escolas, e mais tarde em ambiente religioso, entre ascetas e monges cristãos. Focámos, portanto, a nossa atenção sobre uma parte do estudo de Michel Foucault acerca das *tecnologias do si* na Antiguidade, deixando de lado o seu estudo sobre as *tecnologias do poder* e as *tecnologias do saber*, temas-pivô de todas as suas investigações desde o início da década de 1950 até quase ao fim da década de 1970, e sobre as quais já muitos investigadores têm escrito. As *tecnologias do si* são modalidades de subjetivação e objetivação dos indivíduos, pelas quais estes podem transformar-se em sujeitos de si mesmos, *artífices* da subjetividade, constituindo-se como agentes éticos que se modificam livremente a si mesmos.

Na introdução delineámos, como se impõe, o percurso temático repartido ao longo dos cinco capítulos, apresentando esquematicamente os conteúdos nucleares. Além disso, resultado de uma seleção rigorosa, assinalámos vários textos de Michel Foucault que, em nosso entendimento, configuram um conjunto com fortes afinidades temáticas, sobre os quais fomos construindo as nossas reflexões, conscientes de que este trabalho era guiado por critérios objetivos mas segundo alguma criatividade: metaforicamente, a tarefa consistia em escolher *peças* que viessem a ser compatíveis para formar um *puzzle* temático homogéneo e coerente. De Michel Foucault recorreremos fundamentalmente a textos dos *Dits et écrits II (DE II)* e de alguns dos seus cursos no Collège de France; a estes juntaram-se textos de Séneca, Epicteto, Marco Aurélio, Frédéric Gros, Pierre Hadot, Edouard Delruelle, Paul Aubin, Philippe Chevallier, além de textos de outros autores, à medida que as investigações se iam expandindo.

Como não poderia deixar de ser, a introdução serviu para identificar publicações em diversos idiomas acerca do cuidado de si, da conversão, da constituição do si, da identidade, do sujeito e de temas afins; enfim, pretendemos delinear aquilo que se designa *estado de arte*. Mais na perspetiva pragmática do que teórica, têm sido publicados discursos sobre cuidado de si e temas afins no âmbito de diversos saberes, designadamente na filosofia, psicologia, espiritualidade, religião, enfermagem, medicina, pedagogia. Tem prevalecido a propensão para tratar o cuidado sob a perspetiva da *ascese*, isto é, da orientação das condutas dos indivíduos isoladamente ou em grupos; neste contexto tem-se formado uma tendência para discutir a necessidade de estabelecer critérios que delimitem a fronteira entre o cuidado com os outros e o cuidado de cada indivíduo consigo, reflexão crítica comum em práticas profissionais de contactos humanos em que o desgaste físico e psíquico é muito intenso (na educação e na saúde, por exemplo). Na perspetiva teórica identificámos algumas obras que incidem sobre a Antiguidade ou que nela se inspiram, por exemplo para recuperarem a prática de aconselhamento filosófico entre os antigos, recordando o valor terapêutico da filosofia. Alguns estudos manifestam afinidade com os temas e o estilo das investigações de Foucault, em especial sobre as noções de cuidado e de conversão, quer em âmbito filosófico quer em âmbito religioso. Recorreremos a alguns destes estudos, dos quais destacamos os de Robert Joly, Paul Aubin, Pierre Hadot e Philippe Chevallier. Neste *estado de arte* não nos deparámos com qualquer publicação

que relacione os dois elementos centrais da nossa tese, cuidado de si e conversão/metanoia. Todavia, assinalámos muitos estudos sobre o pensamento de Michel Foucault, que incidem sobre noções que também aqui analisámos: cuidado de si, ética, ética do cuidado, estética da existência, verdade (*parrésia*), ascese, sujeito, subjetivação, antiguidade, cristianismo.

Enquanto no prefácio nos centrámos na ideia de cuidado e na justificação para trazer esta modalidade da existência à reflexão, na introdução quisemos esboçar a relação entre cuidado de si e conversão na perspetiva filosófica: colocámos a hipótese de a conversão ser uma forma de o sujeito exercer o cuidado consigo e com outrem. Foi decisivo incluirmos a identificação de *técnicas do si* ou *exercícios espirituais*, isto é, práticas culturais de modificação dos sujeitos. Anunciámos já aqui que a conversão iria ser pensada a partir de três modelos culturais da Antiguidade, começando com o platónico, continuando com o helenístico-romano e finalizando com o cristão. Através da relação entre cuidado de si e conversão – aqui meramente anunciada – chegar-se-á à outra noção constitutiva do tema geral da tese: a metanoia. Pois bem, tudo começou a clarificar-se quando passámos a usar os termos gregos ἐπιστροφή (*epistrophē*) e μετάνοια (*metánoia*) para representar a conversão, quer no uso filosófico quer no uso religioso, concretamente cristão, no qual o segundo termo foi predominante na tradição escrita dos primeiros séculos.

Em termos muito esquemáticos, a parte principal da tese inclui uma sequência constituída por cinco capítulos, três dos quais (1, 2, 5) desdobrados em vários subcapítulos.

O primeiro capítulo acabou por ser um extenso texto com o propósito de identificar aspetos nucleares do pensamento histórico-filosófico de Michel Foucault. Impunha-se aceder de modo sucinto e incisivo ao conhecimento básico das suas mais importantes obras publicadas em vida, além de cinco dos seus cursos no Collège de France, aqueles com maior afinidade temática com o tema da nossa tese, e ainda de três das suas conferências proferidas que também se nos afiguraram essenciais para as nossas reflexões. Não fizemos propriamente resenhas aos textos, limitámo-nos tecer algumas considerações sobre os seus conteúdos principais e o seu posicionamento na obra geral do autor. Em nosso entendimento, esta pode ser dividida em dois grandes

grupos de textos, o primeiro sobre as tecnologias do poder e as tecnologias do saber, o segundo sobre as tecnologias do si. Em termos esquemáticos, vimos que quase todos os livros de Foucault trataram de temas relacionados com os dois primeiros tipos de *tecnologia*, juntamente com muitos dos seus artigos e das suas entrevistas e conferências (recolhidos nos dois volumes de *Dits et écrits*); a *Histoire de la sexualité* é a obra de charneira entre aquelas *tecnologias* e a *tecnologia do si*, mas é na maioria dos cursos no *Collège de France* e no curso proferido na *Université Catholique de Louvain* (Bélgica) que o filósofo se concentra em temas relacionados com este terceiro tipo de tecnologia. Durante décadas interessou-se sobre temas na perspetiva das relações entre *poder* e *saber*. A partir das suas investigações em hospitais e estabelecimentos prisionais, elaborou a *arqueologia* dos saberes que se formaram na Modernidade, mostrando que foi através do exercício do poder de uns indivíduos sobre outros e de certas resistências dos dominados em relação aos dominantes, que se formaram os saberes como a psiquiatria, a organização penitenciária, a clínica médica e a psicologia; além disso, mostrou que os sujeitos foram sendo diferenciados por processos de subjetivação e objetivação: sujeito-louco, sujeito-delinquente, sujeito-criminoso, sujeito-doente, sujeito-sexual, etc. Processo semelhante ocorreu com as *ciências humanas*, condicionadas ao cumprimento dos requisitos das ciências naturais, para também acederem ao estatuto de *saber científico* daquelas ciências dominantes. Ao deslocar-se do estudo sobre a Modernidade para a Antiguidade, incidindo sobre as concepções do sexo, da sexualidade e dos prazeres eróticos, Michel Foucault abre um novo horizonte temporal e temático, continuando a orbitar em torno da relação entre sujeito – verdade – poder, mas agora na perspetiva das *tecnologias do si*. Começar esta nova perspetiva de investigações pela tematização da sexualidade decorre do facto de ela ser, como oportunamente dissemos, o *ambiente* no qual se cruzam a subjetividade e a corporeidade, o si e o outro, o desejo e a norma, e também a luta entre a liberdade e o poder, aliás, as relações de poder: do sujeito em relação a si, do sujeito em relação ao outro, do outro ou outros em relação ele e dos grupos entre si; ou simplesmente, o *governo de si* e o *governo dos outros*.

Para melhor relacionarmos e compreendermos a diversidade dos textos de Foucault e das noções neles analisadas, seguidamente propusemos uma descrição sucinta (forçosamente) sobre o seu pensamento histórico-filosófico e sobre a sua

metodologia. Mais uma vez de modo muito sucinto, recordamos que ele rejeita o alinhamento com concepções sistemáticas tradicionais da filosofia; situa-se numa perspetiva crítica e histórica, de algum modo, entre Kant e Nietzsche: considera a filosofia como *história crítica do pensamento* – a *história da emergência dos jogos de verdade* (duas expressões suas que já referimos). Não é uma história das ideias, nem uma história social, mas antes um atividade *arqueológica, genealógica e hermenêutica* (dimensões metodológicas) *dos problemas e das problemáticas* (outras palavras suas já citadas); dito de outro modo, a filosofia é uma atividade crítica que permite compreender o *enraizamento histórico* dos conceitos, dos problemas, das teorias e dos autores, ou seja, identifica e analisa também as condições objetivas (modelos sociais de pensamento e de ação) e subjetivas (técnicas do si), para que possamos conhecer e simultaneamente nos constituamos sujeitos do nosso próprio conhecimento. Esta *história crítica do pensamento* analisa os discursos produzidos pelos indivíduos, pelos grupos e pelas instituições, a partir do que Foucault designa *jogos de verdade ou veridicações* (neologismo seu) que se formam em cada época no seio dos saberes e dos poderes, analisa os critérios que conferem aos discursos sentido, legitimidade, aceitabilidade e competência, para que os indivíduos formem a sua subjetividade e exerçam poder sobre si próprios e sobre os outros (governo de si e governo dos outros, respetivamente). Em suma, parece-nos plausível reduzir a poucas palavras os conteúdos nucleares desta *história crítica do pensamento*, recordando o que disse Michel Foucault: - as relações que os indivíduos, enquanto sujeitos e objetos de conhecimento, estabelecem com a verdade a partir dos *jogos de verdade* definidos pelos saberes; - as relações de poder dos indivíduos entre si (as diversas *governamentalidades* – neologismo de Foucault); e as relações complexas entre verdade, poder e subjetividade (DE II, nº 362, *Vérité, pouvoir, soi*, pp. 1601-1602).

Completámos o primeiro capítulo com alguns aspetos do *estilo pessoal* de Michel Foucault, que considerámos interpelantes para a atualidade e com notória afinidade com o *estilo* do homem grego da Antiguidade. Este filósofo, historiador, professor e conferencista, apresenta-se como homem humilde que não atribui grande importância aos discursos dos outros sobre si, que se apresenta simplesmente como *professor (enseignant)* e como *historiador do pensamento e das ciências*; uma personalidade persistente, muito dedicada, analítica, delicada, com grande coragem e

frontalidade, que valoriza acima de tudo a liberdade, a originalidade e o constante aperfeiçoamento, à semelhança daquilo que os gregos chamavam a ética e a *estética da existência*: uma estilização da existência que visa transformar o indivíduo simultaneamente em artista e obra de arte, aquele que se modifica a si mesmo para ser apreciado por si e pelos outros. Apesar de reconhecer fortes influências de Nietzsche e de Heidegger (mais do primeiro que do segundo), afirma-se como pensador independente e livre, um dos motivos para não se ter sentido suficientemente confortável a viver em França e ter aproveitado para viajar diversas vezes, contactando com outros países e outras culturas.

O segundo capítulo, dedicado à análise do cuidado de si mesmo na Antiguidade, foi desdobrado em seis subcapítulos, tendo sempre como referência central textos de Michel Foucault. Começámos por assinalar diversas confirmações históricas da tematização do cuidado de si na Antiguidade; analisámos hermeneuticamente os termos *si* e *si mesmo*; fizemos uma análise sucinta do *Primeiro Alcibiades* de Platão, obra que introduz na filosofia a relação entre cuidado de si e conhecimento de si; caracterizámos a *cultura do si* ou *cultura do cuidado de si* dos dois primeiros séculos da nossa era; problematizámos a relação entre cuidado de si e cuidado com o outro; finalmente, identificámos e descrevemos sinteticamente diversas técnicas ou exercícios do cuidado de si ao longo da Antiguidade, dando mais atenção a quatro: *parrēsia*, *áskēsis*, *exomolōghēsis* e *exagóreusis*. No terceiro capítulo destacámos alguns contrastes entre a ética da liberdade na Antiguidade e a moral cristã da obediência. No quarto capítulo caracterizámos criticamente o cristianismo como religião confessional, na perspectiva de Foucault. O quinto capítulo veio complementar sobretudo o segundo, na medida em que introduzimos a noção de conversão como algo derivado da própria noção de cuidado; aliás, este capítulo procurou explicitar as relações históricas entre cuidado de si (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ), conversão filosófica (ἐπιστροφή) e conversão cristã (μετάνοια). Ao longo dos seis subcapítulos fomos mostrando de modo crítico e com recurso não só a textos de Michel Foucault como a textos de outros importantes autores, a problematicidade semântica da *epistrophē* e da *metánoia*, a relevância da conversão para a Cultura Ocidental, a conversão (*epistrophē*) em Platão, a conversão na *cultura do si* (séc. I - II d.C.), a conversão (*metánoia*) no protocristianismo e o valor paradoxal da *renúncia a si* nas epístolas de Paulo de Tarso.

* * *

A reflexão crítica sobre o cuidado de si faz parte de um dos últimos grandes desafios do pensamento histórico-filosófico de Michel Foucault, no âmbito das relações entre sujeito e verdade e das *tecnologias do si*: compreender como se formou e desenvolveu na Antiguidade a *hermenêutica do sujeito*. Este projeto foi sendo concretizado simultaneamente com a sua *Histoire de la sexualité* (em três volumes) e sobretudo com vários dos seus cursos no Collège de France, de modo mais incisivo a partir do curso de 1979-1980, *Gouvernement des vivants* (GV), e de forma mais explícita em 1981-1982 com *L'herméneutique du sujet* (HS), terminando com o derradeiro curso de 1984, *Le courage de la vérité*. A partir destes cursos e de outros textos seus, assim como de textos de outros autores, mostrámos como o cuidado de si, de cada sujeito consigo mesmo, da ocupação de si, da preocupação consigo, era um princípio ético fundamental já desde a cultura espartana e da cultura grega clássica e que se manteve, complexificando-se e reconfigurando-se, nas culturas helenística e romana e também no cristianismo. Na língua grega uma das expressões mais usadas para o cuidado de si era ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ (*epiméleia heautoú*), traduzida no latim por *cura sui*. A partir de Platão (séc. V a.C.), sobretudo com o seu *Primeiro Alcibíades*, o cuidado de si foi sendo pensado criticamente por filósofos e por outros pensadores, e aplicado através de *técnicas do si*, algumas delas antigas, originárias do pitagorismo, práticas de subjetivação difundidas sobretudo no seio das importantes escolas helenísticas e romanas (em especial no estoicismo e no epicurismo). Nos dois primeiros séculos da era atual, concomitantemente ao início do cristianismo, atingiu-se aquela que Foucault considera ter sido a *época de ouro da cultura do cuidado de si*. Como observámos criticamente (em 2.5), esta cultura não atribui à figura ética do outro, no contexto da experiência do cuidado, valor efetivamente intrínseco, ou seja, o cuidado com outrem está refém do cuidado de si. Em contraste com o que Foucault designa *trans-subjetivação* a respeito do cristianismo, aquela *cultura do si* reclamava para o sujeito uma prática de *autosubjetivação*: a estratégia para a sua *salvação* deveria ser a *conversão a si* (em sentido etimológico de *conversio ad se*) – *retorno a si, voltar-se para si, preocupar-se consigo mesmo*. Todavia, apesar dos seus esforços para dotar os indivíduos de uma *blindagem* ética perante as adversidades, esta *cultura* acabou por promover uma conceção excessivamente defensiva do cuidado,

conduzindo ao isolamento do sujeito no seu *si*. Isto é, apelava à constituição de um processo de subjetivação consciente, que filtra de modo crítico os acontecimentos exteriores por meio duma grelha ordenada de categorias de conteúdos, de princípios de conduta, para depois o indivíduo formar dentro de si uma *armadura* que lhe permita resistir às perturbações provenientes dos acontecimentos naturais e sociais e simultaneamente alcançar o domínio de si e a serenidade, qualidades intrínsecas aos sábios. Este modo de pensar foi profundamente plasmado pela filosofia estoica, que passou por dois períodos até chegar aos distintos Epicteto e Séneca e depois a Marco Aurélio (filósofos que citámos pontualmente). Apesar do contraste que assinalámos, alguns elementos desta cultura peculiar, sobretudo técnicas de subjetivação (*técnicas do si*), foram absorvidos e modificados pelos cristãos dos primeiros séculos, facto confirmado por muitos textos de escritores do cristianismo inicial, sobretudo desde o século II ao século V, em particular dos movimentos ascéticos e monásticos; referimo-nos, por exemplo, ao exame de consciência, à direção da consciência (direção espiritual), ao jejum e à abstinência, à leitura e à meditação; outras foram originadas no cristianismo e foram sendo reconfiguradas: batismo, catecumenato, penitência e confissão dos pecados.

Com Séneca (nas suas *Cartas a Lucílio*), Epicteto e Marco Aurélio, entre outros antigos, com Pierre Hadot, Michel Foucault e outros estudiosos da Antiguidade, percebemos que durante longo tempo a filosofia foi essencialmente *conversão*, apelo ao *retorno* do sujeito a si mesmo, à preocupação consigo e à modificação da alma, à formação e ao aperfeiçoamento do carácter, ao distanciamento crítico do quotidiano; enfim, como diz Foucault, converter-se era sinónimo da necessária “transformação do sujeito” para aceder ao verdadeiro conhecimento. Este é, afinal, o sentido principal que dá origem à conceção geral de *espiritualidade* na Cultura Ocidental, que começou por manifestar-se em duas direções convergentes: a filosofia como *amor pela verdade* (eros filosófico) e a filosofia como *ascese* (modificação do si). Destas duas direções deriva a relação entre filosofia, cuidado de si e conversão. Mas, como também mostrámos, na Antiguidade a filosofia não monopolizou o cuidado e a conversão: o cuidado de si expressou-se através da conversão, primeiro em sentido filosófico, depois em sentido cristão. Esta tese foi reforçada com a análise dos textos de Robert Joly (1961), Pierre Hadot (1953) e Paul Aubin (1963), estudos anteriores que Michel

Foucault terá valorizado nas suas investigações, seguramente o artigo “*Epistrophē et metanoia*” de Hadot, além de outros dos seus textos, como afirmámos oportunamente. Ao longo de cerca de mil anos (séc. V a.C. – V d.C.), a tematização conceptual da ideia de cuidado incorporou sempre uma certa modalidade de pensar e concretizar a *conversão*; neste sentido, descrevemos três modelos culturais dominantes no Ocidente: o modelo platónico baseado na reminiscência (*epistrophē*), o modelo helenístico e romano assente na autofinalização da relação a si (*conversão do olhar*), e o cristão fundado na renúncia, que veio a assumir uma perspectiva exegética/hermenêutica no ambiente ascético e monástico dos séculos IV e V. *Grosso modo*, o platonismo e o cristianismo convergiram na ideia da conversão ao *Outro*: transcendente, divino, do *mundo inteligível* ou *espiritual*; mas o platonismo exigia a modificação da alma (pela técnica da reminiscência) para aceder ao reconhecimento do *mundo das Ideias*, por conseguinte, o cuidado implicava a ascese para aceder à Verdade e ao Ser; enquanto o cristianismo não se deteve na busca do conhecimento, estabeleceu como meta o aperfeiçoamento do homem à imagem de Deus, através da epifania do divino na história da Humanidade, cujo vértice é a trilogia *incarnação – morte – ressurreição* de J.C. Entre o modelo helenístico e romano e o modelo do cristianismo sobressai muito mais o contraste do que algumas afinidades: o primeiro define o cuidado do sujeito como *conversão a si* (os latinos diziam *conversio ad se*), o segundo reconfigura o cuidado como *conversão ao outro* pela mediação da renúncia a si até ao limite do martírio.

Vimos, pois, que no platonismo, nas filosofias dos períodos helenístico e romano e na espiritualidade cristã cuidar de si foi sinónimo de converter-se, ou seja, de cada sujeito exercer sobre si, em muitos casos sob influência de outros (veja-se o *poder pastoral*), a modificação de si mesmo, das relações de si a si mesmo, com vista ao aperfeiçoamento ético, à formação do carácter, à purificação da alma, através de uma ascese – conjunto de práticas ou técnicas cuja finalidade é uma certa forma de *salvação* do sujeito. Nos séculos IV e V, no seio do ascetismo e do monaquismo, mormente através da confissão e da direcção espiritual, pôde finalmente constituir-se uma *hermenêutica do sujeito*, através dum conjunto de práticas de decifração e de revelação do *interior* (do *si*) do sujeito para consigo e em relação a outro ou outros. A confissão não era apenas uma técnica do si, insiste Foucault, era utilizada também

como técnica de poder pastoral, na medida em que o confessor passava a exercer sobre o penitente a responsabilidade de o guiar, à semelhança da figura bíblica do pastor que guia o rebanho. Acresce dizer que o poder pastoral contribuiu para a transformação do cristianismo numa religião, portanto numa organização institucional das práticas e da doutrina.

Quer a ideia ou noção de cuidado de si, quer a ideia ou noção de conversão foram sendo modificadas ao longo da história da Cultura Ocidental. Depois de termos exposto (em 5.2) alguns argumentos que consubstanciam a tese partilhada por Foucault e Hadot sobre a relevância da conversão para o Ocidente, assinalámos alguns dos processos mais relevantes da relação entre cuidado de si e conversão, associados a autores e textos da Antiguidade, incluindo Platão (destaque dado ao seu *Primeiro Alcibíades*) e a filósofos do período helenístico e romano, centrando as nossas análises em diversos textos, sobretudo de Foucault, e acrescentando a análise de textos do Novo Testamento, sobretudo de epístolas de Paulo de Tarso, as quais não foram utilizadas (tanto quanto sabemos) por este filósofo francês no âmbito do estudo da Antiguidade. Foram dois os objetivos que justificaram esta *novidade* (permita-se-nos a ousadia) face ao estudo de Michel Foucault sobre os textos cristãos: por um lado, *preencher* o hiato temporal de parte do primeiro século cristão, correspondente aos textos dos autores neotestamentários que ele não analisou, muito embora tenha feito referência a escritores cristãos dos finais deste século; por outro lado, extrair desta análise conteúdos relevantes para argumentar contra a sua tese de que todo este movimento ético de valorização positiva do cuidado de si nas filosofias helenísticas e romanas foi pervertido pelo cristianismo, que terá deslocado a valorização do cuidado de si para a renúncia a si, portanto, anulando a intensificação cultural do cuidado do sujeito para consigo mesmo. Em alternativa, propusemos exatamente o contrário: a conceção cristã da conversão, orientada para a salvação escatológica do sujeito, com a promessa da *vida eterna*, oferece garantia superior de cuidado de si em relação às conceções filosóficas anteriores (platónica e helenístico-romana). A aceitação da nossa tese fica dependente do reconhecimento da incorporação intrínseca da renúncia na própria experiência do cuidado de si, no sentido em que cada sujeito descobre pelo discernimento e pela prudência que tem de renunciar a algo exterior a si e a determinados conteúdos mentais da sua subjetividade, isto é, necessita de

reconfigurar o seu *si*, como exercício de preservação do cuidado. Utilizamos este argumento no contexto do que designamos *experiência fáctica* e reconhecemo-lo referido por Foucault na reação drástica da moral da *cultura do si* contra os excessos da sexualidade. Da análise das epístolas de Paulo de Tarso ficou bem claro que este escritor está em sintonia com aquela reação: na luta contra a *fornicação* e os demais excessos da *carne*, contra o sexo fora da conjugalidade e contra a homossexualidade, na exortação aos seus destinatários para lutarem contra a imoralidade e a idolatria. Estas e outras são modalidades da renúncia a *si*, a um *si* degradante do caráter moral e da pureza espiritual da alma, às quais acrescenta algo que gregos e romanos não advogavam: a radicalidade extrema da renúncia à vida, ao fim da existência biológica, cuja justificação é colocada na relação entre conversão e salvação final em Deus, sendo o crente conduzido à *vida eterna* pela parusia de J.C.

Recordamos que já tínhamos encontrado num texto de Foucault este *espectro* da renúncia: “sacrifício de partes sucessivas de si mesmo e renúncia final a si mesmo” (2001a, p. 312). Uma conceção de renúncia que só faz sentido a partir de uma conversão radical: “em todo o caso, para que exista conversão, é preciso um acontecimento único, súbito, simultaneamente histórico e meta-histórico, que agite e transforme num ápice o modo de ser do sujeito” (2001a, p. 203). Algo semelhante é dito por Pierre Hadot acerca da conversão: “Trata-se de uma perturbação do espírito, de uma renovação radical, trata-se de uma espécie de parto do sujeito que ele opera em si mesmo, que tem como centro a morte e a ressurreição como experiência de si mesmo, e de renúncia a si” (2001a, p. 208). Ao evocarmos novamente estas palavras de Foucault e Hadot, pretendemos assinalar o que nos parece ser uma interpretação redutora do fenómeno da conversão: ambos se limitam a reduzi-la ao momento inicial em que alguém passa do estado de não convertido para convertido, uma passagem súbita, inexplicável e radical. Esta conceção deixa de fora outras possibilidades e outras dimensões da conversão. Enquanto modificação da subjetividade e das condutas, a conversão cristã (ou outra) pode não ser exatamente rápida, mas lenta, persistente, demorada, e mais ou menos explicável no que toca à identificação de causas objetiváveis (testemunhos, acontecimentos dramáticos, confronto com textos e outras situações que influenciam os indivíduos), para lá da inevitabilidade de se admitir influências externas inexplicáveis, porque dizem respeito a intervenções do

Transcendente. Por outro lado, esta conversão não se esgota no momento inicial, por mais decisivo que seja, mantém-se no tempo, aliás atualiza-se, renova-se e intensifica-se ao longo da existência, ou pode até mesmo colapsar, perder-se, o que corresponde àquilo que o cristianismo chama *perda da fé*.

Em todo o caso, esta objeção não belisca a grande conclusão que nos parece poder ser extraída de tudo o que dissemos sobre a relação colocada pelo cristianismo entre cuidado de si – renúncia a si – conversão – salvação. Em suma, o modo como o cristianismo leva ao limite a relação paradoxal entre cuidado de si e renúncia a si acaba por produzir uma revelação surpreendente da experiência radical do cuidado de cada sujeito consigo mesmo: a renúncia a si é a *chave-mestra* que, ao ser associada à fé na *boa nova* (τὸ εὐαγγέλιον) de J.C. e ao cuidado com os outros, abre a possibilidade da concretização da conversão e conseqüentemente conduz à salvação. Nesta perspectiva, o cuidado de si é o correlato do trabalho árduo e persistente do sujeito sobre si mesmo, sobre o seu *si*, é a dimensão da conversão que está ao seu alcance, que está em seu poder realizar. Em sentido lacônico, dir-se-á que cuidar de si é converter-se, aliás como sempre fora antes do cristianismo, embora noutras condições, com outros significados e com outro alcance.

Com a análise hermenêutica de vários textos de Paulo de Tarso, julgamos ter contribuído para *compensar* um pouco o hiato temporal não preenchido pelas investigações de Michel Foucault, que, tanto quanto sabemos, não analisou os textos de Paulo de Tarso, no seu estudo sobre as tecnologias do si na Antiguidade. É ainda nossa convicção ter mostrado que, já no fim do primeiro século, com os primeiros textos cristãos, designadamente as epístolas paulinas, se forma uma nova cultura do cuidado, através de toda uma dramatização discursiva de quem teme que o tempo restante esteja a esgotar-se, propondo uma conversão radical da subjetividade (*retorno e renascimento*), que desafia o sujeito a renunciar a um certo *si* contaminado pela mentalidade *mundana* (dominada pela imoralidade) e que conduz à perda de sentido ético, como condição de acesso à salvação plena, prometida escatologicamente, e que eleva o cuidado ao grau da excelência que é o acolhimento feito pelo Transcendente.

* * *

O *golpe de vista* que lançamos sobre a Antiguidade, a partir da análise de textos de filósofos e de autores cristãos, seguindo os *trilhos* abertos pelas investigações de grandes mestres como Michel Foucault, reforçou em nós a convicção de que continua a colocar-se-nos, hoje, a possibilidade de ser construída uma **nova ética do cuidado de si**, seguramente uma *via estreita* por onde o **êthos** vai decobrindo reflexivamente temas nucleares da condição humana: conhecimento de si, liberdade, estilização da existência, autonomia e domínio de si, conversão e salvação, e também renúncia ao que nos degrada ética e moralmente. Mas, não menos importante, uma ética que não se transforme em mais um saber ao serviço dos poderes institucionalizados, para subjugar os sujeitos, sob o pretexto do conhecimento crítico e performativo de si mesmos e de outras justificações da *biopolítica*. Uma ética que coloque em foco as tensões dramáticas da experiência do cuidado, desmascarando as **agressões** à dignidade intrínseca dos seres humanos, insistindo na necessidade de os mobilizar para formas de **prudência** que revalorizem a **relação paradoxal** entre **cuidado e renúncia**. Tudo isto sem replicar uma certa ética da Antiguidade que, muito embora visasse colocar o sujeito *a salvo* das adversidades, a partir de uma **sabedoria** fundada na liberdade e na estilização da existência, no autodomínio, na autossuficiência e na serenidade, acabou por fechar o sujeito dentro de si, num individualismo exacerbado e sem ter sido capaz de evitar a aplicação elitista do cuidado.

Não obstante esta e outras críticas, os textos dos filósofos e dos primeiros cristãos da Antiguidade podem continuar a interpelar-nos para a necessidade de refletirmos com urgência sobre situações que agridem, hoje, o cuidado de si e o cuidado com outrem, percebendo que, inevitavelmente, o exercício do cuidado continua, como sempre, a ter de se confrontar com modalidades de renúncia, com maior ou menor dramaticidade. Talvez mais do que antes, atualmente, a degradação ética seja mais difícil de ser reconhecida e combatida, porque é produzida por *dispositivos* de poder mais sinuosos sobre os indivíduos, muitos deles a coberto de diversas concepções de liberdade, mormente dos relativismos e dos individualismos, que têm caminhado lado a lado com interpretações enviesadas da democratização.

A nova ética do cuidado de si identificará novas configurações da perene dicotomia *ser – aparência*. Tal como na Antiguidade, também hoje, apesar da diferença

de objetos, técnicas, noções, linguagens e saberes, os discursos dos filósofos continuam a explicitar criticamente diversos equívocos culturais sobre o *ser* e o *parecer*, movidos pelo cuidado de repelir as sobreposições da *aparência* sobre o *ser*. Por exemplo, quando a intensidade de certas formas de esteticismo corporal (sobrevalorização dos cuidados corporais) não é acompanhada do acréscimo de *espiritualização*: recordamos a crítica de Platão, no *Alc-1*, aos que julgam cuidar de si mesmos tratando apenas do corpo, em vez de cuidarem da alma. Outro exemplo é a poderosa massificação dos indivíduos, em múltiplos saberes e atividades, dissimulada pela promessa da liberdade de escolha e do bem-estar, sob o signo da valorização do indivíduo – uma subjetivação egocêntrica que tem potenciado o individualismo consumista, estratégia dominante no marketing, na propaganda religiosa e política, etc. Não menos grave é também o *funcionalismo* social dos indivíduos: transformados em números ou perfis, segundo a variação de desempenho produtivo em escalas rígidas de lucro, etc., são objetivados na medida em que devem cumprir padrões ou formatos impostos pela sociedade em geral ou por grupos específicos, não lhes sendo de facto reconhecida a *individualidade*. Além disto, o ambiente *tecnicista* das sociedades materialmente mais desenvolvidas tem produzido sujeitos também excessivamente objetivados quer pelo facto de se terem tornado demasiado dependentes da tecnologia, quer pelo facto de, por causa dela e dos saberes que lhes estão associados (e por outras causas), os próprios sujeitos poderem ser cada vez mais conhecidos e até manipulados, a partir do conhecimento exponencial que neles e sobre eles foi produzido – Michel Foucault usa o termo *Biopolítica* para expressar o controlo exercido pelo poder político sobre a saúde dos cidadãos. Outro exemplo é aquilo que passou a ser chamado *burnout* – fenómeno peculiar do desgaste crescente até à exaustão física e psíquica dos *profissionais do cuidado* com os outros: professores, médicos, enfermeiros, assistentes operacionais, assistentes sociais, etc.

* * *

Não obstante o empenho em analisar atentamente os textos de Michel Foucault e o esforço de compreender com clareza os temas, as noções e os problemas que neles foram expressos, sabemos bem quão incipiente é ainda a nossa aprendizagem do seu pensamento e permanece lamentavelmente a convicção de

termos dito pouquíssimo do imenso que ele pensou e escreveu, a partir das suas persistentes e eruditas investigações em *filigrana* sobre cuidado e conversão na Antiguidade. O melhor que almejámos foi apenas termos assomado ao alpendre de um *edifício* a perder de vista, cujas *naves* e *galerias* simbolizam, para nós, os textos dos últimos cinco anos da sua vida, sobre temas complexos e fundamentais no âmbito das *tecnologias do si* na Antiguidade. Ousámos propor uma interpretação o mais fiel possível dos seus textos, mas à qual muito ainda falta de amadurecimento e lucidez. Todavia, em nome da liberdade filosófica, expusemos algumas divergências em relação a algumas das suas posições, principalmente no que diz respeito à valorização da renúncia a si no cristianismo que, em vez de reduzir ou anular o cuidado de cada um consigo, como defende Michel Foucault, a nós afigura-se-nos precisamente o contrário, entendendo que a renúncia cristã está associada a técnicas de aperfeiçoamento ético e moral do sujeito e que, mais do que nas filosofias da Grécia e de Roma, ela não eclipsa ou anula o valor do cuidado de si, mas antes o intensifica e o projeta, a partir da experiência radical da conversão do sujeito. Dito de outro modo, o cristianismo fez com que a renúncia do sujeito a si, em vez de provocar o colapso do cuidado, seja a *tecnologia* do encontro do cuidado de si do sujeito consigo mesmo e com os outros, sempre polarizada pela relação com aquela alteridade peculiar que é o Outro Transcendente.

BIBLIOGRAFIA

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS – I

(TEXTOS DE MICHEL FOUCAULT)

- (1953). *Maladie mentale et personnalité*. Paris: PUF. (Reedição modificada em 1962: *Maladie mentale et psychologie*. Paris: PUF.)
- (1963). *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical*. Paris: PUF. (Reedição ligeiramente modificada em 1972.)
- (1966). *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.
- (1969). *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.
- (1971). *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard.
- (1972). *Histoire de la folie à L'Âge Classique*. Paris: Gallimard.
- (1975). *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
- (1976). *Histoire de la Sexualité: vol. I, la volonté de savoir*. Paris: Gallimard. (Reimpressão de 2003, col TEL, Gallimard.)
- (1977). Le jeu de Michel Foucault (entretien). In *Dits et écrits II, 1976-1988* (nº 206, pp. 298-329). Paris: Gallimard (Quarto).
- (1978). *História da loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Editora Perspetiva.
- (1978). Introduction par Michel Foucault. In *Dits et écrits II, 1976-1988* (nº 219, pp. 429-442). Paris: Gallimard (Quarto). (Este texto é a introdução à obra de G. Canguilhem, *On the Normal and the Pathological*.)
- (1978). Entretien avec Michel Foucault. In *Dits et écrits II, 1976-1988* (nº 281, pp. 860-914). Paris: Gallimard (Quarto).

- (1979). Naissance de la biopolitique. In *Dits et écrits II, 1976-1988* (n° 274, pp. 818-825). Paris: Gallimard (Quarto).
- (1981). De l'amitié comme mode de vie (entretien). In *Dits et écrits II, 1980-1988* (n° 293, pp. 982-986). Paris: Gallimard (Quarto).
- (1981). Sexualité et solitude (conférence). In *Dits et écrits II, 1976-1988* (n° 295, pp. 987-997). Paris: Gallimard (Quarto).
- (1981). Est-il donc important de penser ? In *Dits et écrits II, 1976-1988* (n° 296, pp. 997-1001). Paris: Gallimard (Quarto).
- (1981). Subjectivité et vérité. In *Dits et écrits II, 1976-1988* (n° 304, pp. 1032-1037). Paris: Gallimard (Quarto).
- (1981). Interview de Michel Foucault. In *Dits et écrits II, 1976-1988* (n° 349, pp. 1475-1486). Paris: Gallimard (Quarto).
- (1982). Le sujet et le pouvoir. In *Dits et écrits II, 1976-1988* (n° 306, pp. 1041-1062). Paris: Gallimard (Quarto).
- (1982). Entretien avec Michel Foucault. In *Dits et écrits II, 1976-1988* (n° 311, pp. 1105-1114). Paris: Gallimard (Quarto). (Entrevista sobre a homossexualidade na Antiguidade e na Contemporaneidade.)
- (1982). L'herméneutique du sujet. In *Dits et écrits II, 1976-1988* (n° 323, pp. 1172-1184). Paris: Gallimard (Quarto).
- (1982). Truth, Power, Self (Vérité, pouvoir et soi). In *Dits et écrits II, 1976-1988* (n° 362, pp. 1596-1602). Paris: Gallimard (Quarto).
- (1982). Technologies of the Self (Les techniques de soi). In *Dits et écrits II, 1976-1988* (n° 363, pp.1602-1632). Paris: Gallimard (Quarto).
- (1982). The Political Technology of Individuals (La technologie politique des individus). In *Dits et écrits II, 1976-1988* (n° 364, pp. 1632-1647). Paris: Gallimard (Quarto).
- (1983). À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours (entretien). In *Dits et écrits II, 1976-1988* (n° 326, pp. 1202-1230). Paris: Gallimard (Quarto).

- (1983). L'écriture de soi. In *Dits et écrits II, 1976-1988* (n° 329, pp. 1234-1249). Paris: Gallimard (Quarto).
- (1983). Usage de plaisirs et techniques de soi. In *Dits et écrits II, 1976-1988* (n° 338, pp. 1358-1380). Paris: Gallimard (Quarto).
- (1983). Politique et éthique: une interview. In *Dits et écrits II, 1976-1988* (n° 341, pp. 1403-1409). Paris: Gallimard (Quarto).
- (1983). À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours (entretien). In *Dits et écrits II, 1976-1988* (n° 344, pp. 1428-1450). Paris: Gallimard (Quarto).
- (1984). Foucault. In *Dits et écrits, II, 1976-1988* (n° 345, pp. 1450-1455). Paris: Gallimard (Quarto). [Retirado de: Huisman, D. (Ed.). (1984). Foucault. In *Dictionnaire des philosophes* (942-944). Paris: PUF. (Texto de Foucault sob o pseudónimo Maurice Florence.)]
- (1984). Qu'est-ce que les Lumières ? In *Dits et écrits II, 1976-1988* (n° 339, pp. 1381-1397). Paris: Gallimard (Quarto).
- (1984). Préface à l'«Histoire de la sexualité». In *Dits et écrits II, 1976-1988* (n° 340, pp. 1397-1403). Paris: Gallimard (Quarto).
- (1984). Le souci de la vérité. In *Dits et écrits II, 1976-1988* (n° 347, pp. 1465-1468). Paris: Gallimard (Quarto).
- (1984). Le souci de la vérité. In *Dits et écrits II, 1976-1988* (n° 350, pp. 1487-1497). Paris: Gallimard (Quarto).
- (1984). *Qu'est-ce que les Lumières?* In *Dits et écrits II, 1976-1988* (n° 351, pp. 1498-1507). Paris: Gallimard (Quarto).
- (1984). Le retour de la morale. In *Dits et Écrits II, 1976-1988* (n° 354, pp. 1515-1526). Paris: Gallimard (Quarto).
- (1984). L'éthique de souci de soi comme pratique de la liberté. In *Dits et Écrits II* (n° 356, pp. 1527-1548). Paris: Gallimard (Quarto).
- (1984). Une esthétique de l'existence. In *Dits et Écrits II* (n° 357, pp. 1549-1554). Paris: Gallimard (Quarto).

- (1984a). *Histoire de la sexualité, vol. II: l'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard.
- (1984b). *Histoire de la sexualité, vol. III: le souci de soi*. Paris: Gallimard.
- (1997). *A ordem do discurso*. Lisboa: Relógio d'Água.
- (1998). *História da sexualidade: vol 1, A vontade de saber*. (Trad. Pedro Tâmen). Lisboa: Relógio d'Água.
- (1998). *História da sexualidade, vol 2, O uso dos prazeres*. (Trad. Manuel Alberto). Lisboa: Relógio d'Água.
- (1998). *História da sexualidade, vol 3, O cuidado de si*. (Trad. Manuel Alberto). Lisboa: Relógio d'Água.
- (2001a). *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*. Paris: Gallimard-Seuil-EHESS.
- (2001b). *Dits et écrits II (1976-1988)*. Paris: Gallimard (Quarto).
- (2004). *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*. Paris: Gallimard-Seuil-EHESS.
- (2007). *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*. (3ª ed.). Milano: Feltrinelli.
- (2008). *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. Paris: Gallimard-Seuil-EHESS.
- (2009). *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1984)*. Paris: Gallimard-Seuil-EHESS.
- (2010a). *Tecnologie del sé: un seminario con Michel Foucault*. Torino: Bollati Boringhieri.
- (2010b). Verità, potere, sé: intervista a Michel Foucault (25 ottobre 1982). In *Tecnologie del sé: un seminario con Michel Foucault* (pp. 3-10). Torino: Bollati Boringhieri.
- (2010c). Tecnologia del sé. In *Tecnologie del sé: un seminario con Michel Foucault* (pp. 11-47). Torino: Bollati Boringhieri.
- (2010d). La tecnologia politica degli individui. In *Tecnologie del sé: un seminario con Michel Foucault* (pp. 135-153). Torino: Bollati Boringhieri.

- (2010e). *Nascimento da biopolítica*. Lisboa: Edições 70.
- (2010f). *A hermenêutica do sujeito*. (3ª ed.). São Paulo: Martins Fontes.
- (2012a). *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*. Paris: Gallimard-Seuil-EHESS.
- (2013a). Subjectivité et vérité (pp. 31-64). In *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*. (Ed. H.-P. Fruchaud, D. Lorenzini). Paris: Vrin.
- (2013b). Christianisme et aveu (pp. 65-106). In *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*. (Ed. H.-P. Fruchaud, D. Lorenzini). Paris: Vrin.
- (2013). *Vigiar e punir*. Lisboa: Edições 70.
- (2014). *A arqueologia do saber*. Lisboa: Edições 70.
- (2014). *As palavras e as coisas*. Lisboa: Edições 70.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS – II

(OUTROS AUTORES)

- AGOSTINHO (1999). *Confissões*. (13ª ed.). Braga: Livraria Apostolado da Imprensa.
- ALVAREZ VERDES, L. (1992). In VIDAL, M. (Org.). *Conceptos Fundamentales de Ética Teológica*. Madrid: Trotta.
- AMMANITI, M. (Dir.). (1996). *La nascita del sé*. (6ª ed.). Bari: Laterza.
- AUBIN, P. (1963). *Le problème de la conversion: étude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles*. Paris: Beauchesne.
- ARISTÓTELES (1987). *Metafísica*. (Ed. trilingue). Madrid: Gredos.
- _____ (2005). *Retórica*. (2ª ed.). Lisboa: INCM.
- _____ (2006). *Ética a Nicómaco*. (2ª ed.). (Trad./notas Caeiro, A.). Lisboa: Quetzal.

- BAILLY, A. (2000). *Dictionnaire grec – français*. (Ed. rev. L. Séchan; P. Chantraine). Paris: Hachette.
- BALISTRERI, A. G. (2005). *La terapeutica filosofica: il paradigma platonico*. Milano: Lampi di Stampa.
- _____ (2006). *Prendersi cura di se stessi: filosofia come terapeutica della condizione umana*. Milano: Apogeo.
- BÍBLIA SAGRADA. (2006). (5ª ed.). Fátima: Difusora Bíblica.
- BIBLEWORKS for Windows© (2001). (versão 5.0.038s). BibleWorks, LLC.
- BORRICAUD, F. (2014). Autonomie [em linha]. In *Encyclopaedia Universalis*, France, consultado em 4 de setembro de 2014, URL: <http://www.universalis.fr/encyclopedie/autonomie/>.
- BRENTARI, C.; MÀDERA, R.; NATOLI, S. & TARCA, L. V. (Org.). (2006). *Pratiche filosofiche e cura di sé*. Milano: Mondadori.
- CHEVALLIER, P. (2011). *Michel Foucault et le christianisme*. Lyon: ENS.
- _____ (2013). Michel Foucault et le «soi» chrétien. In *Astérion. La réception des Académiques à l'Âge moderne* (em linha), 11 (2013); consultado em 7 de novembro de 2014, URL: <http://asterion.revues.org/2403>.
- COPLESTON, F. (1986). *Historia de la filosofía: vol I, Grecia y Roma*. (2ª ed.). Barcelona: Ariel.
- _____ (1989). *Historia de la filosofía: vol II, de San Agustín a Escoto*. (2ª ed.). Barcelona: Ariel.
- DELRUELLE, E. (2009). *Metamorfoses do sujeito: a ética filosófica de Sócrates a Foucault*. Lisboa: Instituto Piaget.
- ÉPICTÈTE (1963). *Entretiens*. (Trad. J. Souilhé). Paris: Les Belles Lettres.
- ÉPICURE (1977). *Lettres et Maximes*. Villers-sur-Mer: Mégare
- GAGIN, F. (2003). *¿Una ética en tiempos de crisis? Ensayos sobre estoicismo*. Santiago de Cali: Universidad del Valle.

HADOT, P. (1953). Epistrophē et metanoia dans l'histoire de la philosophie. In *Actes du XI Congrès International de Philosophie*, 20-26 (vol. XII), (pp. 31-36). Bruxelles: Nauwelaerts.

_____ (2002). *Exercices spirituels et philosophie antique*. (2^a ed.). Paris: Albin Michel.

_____ (2002). *Exercices spirituels*. In *Exercices spirituels et philosophie antique* (pp. 19-74). (2^a ed.). Paris: Albin Michel.

_____ (2002). *Exercices spirituels antiques et «philosophie chrétienne»*. In *Exercices spirituels et philosophie antique* (pp. 75-99). (2^a ed.). Paris: Albin Michel.

_____ (2002). Conversion. In *Exercices spirituels et philosophie antique* (pp. 175-182). (2^a ed.). Paris: Albin Michel.

_____ (2002). L'histoire de la pensée hellénistique et romaine. In *Exercices spirituels et philosophie antique* (pp. 255-287). (2^a ed.). Paris: Albin Michel.

_____ (2002). La philosophie come manière de vivre. In *Exercices spirituels et philosophie antique* (pp. 289-304). (2^a ed.). Paris: Albin Michel.

_____ (2002). Un dialogue interrompu avec Michel Foucault: convergences et divergences. In *Exercices spirituels et philosophie antique* (pp. 305-311). (2^a ed.). Paris: Albin Michel.

_____ (2002). *Réflexions sur la notion de Culture de Soi*. In *Exercices spirituels et philosophie Antique* (pp. 323-332). (2^a ed.). Paris: Albin Michel.

HEIDEGGER, M. (2003). *Fenomenologia della vita religiosa*. Milano: Adelphi Edizioni [Original: (1995). *Phänomenologie des Religiösen Lebens*. Frankfurt: Vittorio Klostermann)

_____ (2009). *Essere e tempo*. (4^a ed.). (Ed. F. Volpi). Milano: Longanesi. [Original: (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer; SIGLA: SZ]

HELENO, J. M. (2003). *Identidade Pessoal*. Lisboa: Instituto Piaget.

JERVIS, G. (1996). Significato e malintesi del concetto di «sé». In M. Ammaniti (Dir.). *La nascita del sé*. (5^a ed.). Bari: Laterza.

- JOLY, R. (1961). Note sur μετάνοια [em linha]. In *Revue de l'histoire des religions*, 160 (2), 149-156. Consultado em 21/8/2014, URL: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr_0035-1423_1961_num_160_2_7703.
- KANT, I. (1985). *A crítica da razão pura*. Lisboa: Caloust Gulbenkian.
- LACUEVA, F. (Ed.). (1984). *Nuevo Testamento interlineal Griego-Español*. Barcelona: Editorial Clie.
- MARCO AURÉLIO (1978). *Pensamentos para mim próprio*. (2ª ed.). Lisboa: Estampa.
- MARTIN, L. H.; GUTMAN, H. & HUTTON, P. H. (Org.). (1992). *Tecnologie del sé: un seminario com Michel Foucault*. Torino: Bollati Boringhieri. (Original: (1988). *Technologies of the Self: a seminar with Michel Foucault*. Amherst: The University of Massachusetts Press).
- MÉHAT, M. (1955). Pour l'histoire du mot épistrophè: aux origines de l'idée de conversion. (Comunicação de congresso). In *Révue des Études Grecques*, 68, 9.
- MERK, A. (Edt.). (1984). *Novum Testamentum graece et latine*. (10ª ed.). Roma: Pontifício Instituto Bíblico.
- NISARD, M. (Dir.). Sénèque (1850). *Œuvres complètes de Sénèque, le philosophe* (p. 868). Paris: J.-J. Dubochet et Compagnie.
- NUEVO TESTAMENTO interlineal griego-español. (1984). Barcelona: Editorial Clie.
- O'CALLAGHAN, P. (2009). La grazia e la giustificazione nel pensiero di San Paolo (pp. 103-116). In Sodi, M.; O'Callaghan, P. (Org.). (2009). *Paolo di Tarso: tra kerygma, cultus e vita*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticano.
- PEREIRA, I. (1984). *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. (6ª ed.). Porto: Livraria Apostolado da Imprensa.
- PLATÃO (1972). *Diálogos: O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. (Ed. Victor Civita). São Paulo: Abril Cultural.
- _____ (1983). *A República*. (4ª ed.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- PLATON (2005). *Apologie de Socrate, Criton*. (3ª ed.). Paris: Flammarion.

- PLATONE (2006). *Alcibiade primo, Alcibiade secondo*. (3ª ed.). Milano: RCS.
- PORTO EDITORA (Ed.) (2012). *Dicionário de Latim – Português*. (4ª ed.). Lisboa: Porto Editora.
- PROVENÇAL, J. (2006). Le sens premier du «connais-toi toi-même»: ou la connaissance de soi avant Socrate. Dissertação de Mestrado. Faculté de Philosophie – Université Laval, Québec (Canadá), disponível [em linha] no dia 5 de setembro de 2014, URL: www.theses.ulaval.ca/2006/23741/23741.pdf.
- RADICE, R. (Org.). (2006). *Stoici antichi: tutti i frammenti*. (2ª ed.). Milano: Bompiani.
- REALE, G. (2003). *La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima*. Milano: Bompiani.
- REVEL, J. (2009). *Le vocabulaire de Foucault*. Paris: Ellipses.
- SARRI, F. (1997). *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*. Milano: Vita e Pensiero.
- SACHOT, M. (2007). *Quand le christianisme a changé le monde*. Paris: Odile Jacob.
- SCILIRONI, C. (Org.). (2004). *San Paolo e la filosofia del novecento*. Padova: CLEUP.
- SÉNECA, L. A. (2014). *Cartas a Lucílio*. (5ª ed.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- SODI, M.; O'CALLAGHAN, P. (Org.). (2009). *Paolo di Tarso: tra kerygma, cultus e vita*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticano.
- TORRALBA, F. (2009). La cura di sé: prospettiva etica. In L. Sandrin; N. Calduch-Benages & F. Torralba, *Aver cura di sé: per aiutare senza burnout* (pp. 61-80). Bologna: EDB.
- TAYLOR, A. E. (1955). *The Man and his Work*. (6ª ed.). London: Methuen & Co.
- ULLMANN, R. A. (2007). *Amor e sexo na Grécia Antiga*: Porto Alegre: EDIPUCRS.
- VEYNE, P. (1986). Le dernier Foucault et sa morale. In *Critique*, 42 (471-472), 933-941.
-

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS – III

- ADINOLFI, M. (1971). *La Turchia greco-islamica di Paolo e Giovanni*. Brescia: Paideia.
- _____ (1990). *La prima lettera ai Tessalonesi nel mondo greco-romano*. Roma: Antonianum.
- ALVAREZ VERDES, L. (1992). In VIDAL, M. (Org.). *Conceptos Fundamentales de Ética Teológica*. Madrid: Trotta.
- ARBOL, C. J. G. (2004). *Primera y segunda cartas a los tesalonicenses*. Navarra: Verbo Divino.
- BADIOU, A. (1997). *Saint Paul*. Paris: PUF.
- BARKER, P. (2003). *Michel Foucault: an Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- BASLEZ, M.-F. (2008). *Comment notre monde est devenu chrétien*. Paris: CLD.
- _____ (2008). *Saint Paul: artisan d'un monde chrétien*. Paris: Fayard.
- BERNARDO, L. M. (2009). Alegoria e hermenêutica do sujeito (pp. 153-170). In O. Bauchwitz & C. C. Bezerra (Org.). *Imagem e silêncio: atas do 1º Simpósio Ibero-Americano de Estudos Neoplatônicos, 2*. Natal: EDUFRN.
- BERTRAND, D. (Int.). (2001). *Les Pères Apostoliques (texte intégral)*. Paris: Cerf.
- BORNKAMM, G. (2008). *Pablo de Tarso*. (7ª ed.). Salamanca: Sígueme
- BRETON, S. (1990). *San Paolo: un ritratto filosofico*. Brescia: Morcelliana.
- CACCAMO, R., et al. (2008). *Benessere postmoderno: cura di sé, moda, stile di vita*. Roma: Libreria Italiana.
- CANÉVET, M. (2009). *Philon d'Alexandrie: maître spirituel*. Paris: Cerf.
- CANDIOTTO, C. (2008). Subjetividade e verdade no último Foucault [em linha]. Departamento de Filosofia da Universidade Estadual Paulista, Web site consultado em 13 de agosto de 2014, URL:

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101_-31732008000100005.

CARVALHO, M. M. (2001). *O poder e o saber: um olhar sobre Michel Foucault*. Lisboa: Campo das Letras.

_____ (2009). *Atualizações em Foucault: aplicações da noção de dispositivo ao VIH/SIDA*. Porto: Editora Universidade do Porto.

CAZEAUX, J. (2006). *Philon d'Alexandrie: de la grammaire à la mystique*. Paris: Cerf.

COURCELLE, P. (1974). *Connais-toi même: de Socrates à sain Bernard*, 3 tomes. Paris: Études Augustiniennes.

DANIÉLOU, J. (2012). *Philon d'Alexandrie*. Paris: Cerf.

DE LIBERA, A. (2007). *Archéologie du sujet: naissance du sujet*. Paris: Vrin.

DELEUZE, G. (1986). *Foucault*. Paris: Minuit.

DEWS, P. (1989). The Return of the Subject in Late Foucault. In *Radical Philosophy*, 51, 37-41.

DIXSAUT, M. (Org.) (2002). *La connaissance de soi: études sur le traité 49 de Plotin*. Paris: Vrin.

DROIT, R.-P. (Ed.). (1991). *Les grecs, les romains et nous: l'Antiquité est-elle moderne?* Paris: Le Monde Éditions.

DUCCIO, D. (1996). *Raccontarsi: l'autobiografia come cura di sé*. Milano: Cortina Raffaello Editore.

ÉPICURE (1997). *Lettre sur le bonheur*. Paris: Fayard.

_____ (2009). *Lettre à Ménécée*. (Trad. P.-M. Morel). Paris: Flammarion.

FLACELIÈRE, R. (1961). *Devins et oracles grecs*. Paris: PUF.

FLYNN, T. (1985). Truth and Subjectivation in the Later Foucault. In *The Journal of Philosophy*, 82 (10), 531-540.

FONSECA, M. A. (2003). *Michel Foucault e a constituição do sujeito*. São Paulo: EDUC.

- FOUCAULT, M. (2012b). *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice - cours de Louvain, 1981*. (Ed. F. Brion, B. E. Harcourt). Louvain: Presses Universitaires de Louvain.
- FURLANI, G. (2009). *Il corpo secondo Paolo: un esame della prima lettera ai Corinzi*. Assisi: Cittadella Editrice.
- GIL, F. (1998). *Modos da evidência*. Lisboa: INCM.
- _____ (2000). *La conviction*. Paris: Garnier-Flammarion.
- GRÉGOIRE DE NYSSE (1966). *Traité de la virginité*. (Trad. M. Aubineau). Paris: Cerf.
- GROS, F. (1998). *Michel Foucault*. (2^a ed.). Paris: PUF.
- _____ (Org.). (2002). *Foucault: le courage de la vérité*. PUF.
- GROS, F.; Lévy, C. (Ed.). (2003). *Foucault et la philosophie antique*. Paris: Kimé.
- _____ (1995). *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Folio.
- _____ (1998). La philosophie antique: une éthique ou une pratique. In *Études de philosophie ancienne*. Paris: Les Belles Lettres.
- _____ (1998). La figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine. In *Études de philosophie ancienne*. Paris: Les Belles Lettres.
- HADOT, P. (2001). *La philosophie comme manière de vivre*. Paris: Albin Michel.
- HACKING, I. (1986). Self-Improvement. In D. Hoy (Ed.). *Foucault: a Critical Reader*. Oxford: Blackwell Editions.
- HEUSSI, K. (1936). *Der Ursprung des Mönchtums*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- HOY, D. (Ed.). (1986). *Foucault. A Critical Reader*. Oxford: Blackwell Editions.
- HUBNER, H. & FAVERO, R. (1995). *La legge in Paolo*. Brescia: Paideia.
- JAEGER, W. W. (1964). *Paideia: la formation de l'homme grec*. Paris: Gallimard.
[Original: *Paideia: die Formung des Griechischen Menschen*, 3 vols. (1933-1947). Berlin: W. de Gruyter]
- _____ (2001). *Paidéia: a formação do homem grego*. (4^a ed.). São Paulo: Martins Fontes.

- _____ (2013). *Cristianesimo primitivo e paideia greca: con saggi integrativi di autori vari*. Milano: Bompiani.
- LEFEBVRE, R.; VILLARD, L. (Org.). (2006). *Le plaisir: réflexions antiques, approches modernes*. Mont Saint-Aignan: Publications des Universités Rouen et Havre.
- LIÉBAERT, J. (1995). *Les Pères de l'Église: vol. 1, I^{er} - IV^e siècle*. Paris: Desclée.
- LORENZINI, D.; ARIANE, R. & ARIANNA, S. (2013). *Michel Foucault: éthique et vérité, 1980-1984*. Paris: Vrin.
- MACEY, D. (1994). *Michel Foucault*. (Trad. P.-E. Dautzat). Paris: Gallimard.
- MÀDERA, R.; TARCA, L. V. (2003). *La filosofia come stile di vita: introduzione alle pratiche filosofiche*. Milano: Mondadori.
- McGUSHIN, E. F. (2007). *Foucault's Askesis: an Introduction to the Philosophical Life*. Evanston: Northwestern University Press.
- MEEKS, W. A. (1993). *The Origins of Christian Morality: the First Two Centuries*. Yale: Yale University Press.
- _____ (2000). *Le origini della morale Cristiana: i primi due secoli*. Milano: Vita e pensiero.
- MOLINARO, A. (2008). *Heidegger e San Paolo: interpretazione fenomenológica dell'epistolario paolino*. Città del Vaticano: Urbaniana.
- MONBOURQUETTE, J. (2004). *De la autoestima a la estima del yo profundo: de la psicología a la espiritualidad*. (2^a ed.). Santander: Sal Terrae.
- MILLS, S. (2003). *Michel Foucault*. London: Routledge.
- MOREL, P.-M. (2009). *Épicure*. Paris: Vrin.
- MORTARI, L. (2006). *La pratica dell'aver cura*. Milano: Mondadori.
- _____ (2009). *Avere cura di sé*. Milano: Mondadori.
- MUCHAIL, S. T. (2004). Cuidado de si e a coragem da verdade. In F. Gros (Org.). *Foucault. A coragem da verdade*. São Paulo: Parábola.
- _____ (2011). *Foucault, mestre do cuidado: textos sobre a hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Loyola.

- NUSSBAUM, M. (1998). *Terapia del desiderio*. Milano: Vita e Pensiero.
- O'FARREL, C. (1989). *Foucault: Historian or Philosopher?* London: Macmillan.
- _____ (2005). *Michel Foucault*. London: Sage.
- O'LEARY, T. (2002). *Foucault and the Art of Ethics*. New York: Continuum Editions.
- O'MEARA, D. (2004). *Plotin: une introduction aux Ennéades*. (2^a ed.). Paris/Fribourg: Cerf/Academic Press Fribourg.
- ONFRAY, M. (1993). *La sculpture de soi: la morale esthétique*. Paris: Grasset Éditions.
- PHILON D'ALEXANDRIE (1963). *De vita contemplativa*. Paris: Cerf.
- PIERUZ, T. & TALLARICO, L. (2006). *Stare bene com se stessi: la cura di sé tra Bibbia, spiritualità e psicologia*. Torino: Effatà.
- PLOTIN (1998). *Ennéades, I, 3*. (Ed. Vladimir Jankélévitch). Paris: Cerf.
- QUÉRÉ, F. (Int.). (1980). *Les Pères apostoliques. Ecrits de la primitive Église*. Paris: Seuil.
- RODIS-LEWIS, G. (1993). *Épicure et son école*. Paris: Gallimard.
- ROMANO, F. (1983). *Studi e ricerche sul neoplatonismo*. Napoli: Guida Editori.
- RUNIA, D. T. (1999). *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana*. Milano: Vita e Pensiero.
- SÉNÈQUE (1923). *Dialogues, t. II*. (Trad. A. Bourgery). Paris: Les Belles Lettres.
- _____ (1927). *Des bienfaits*. (pp. 75-77). (Trad. F. Préchac). Paris: Les Belles Lettres.
- SMORTI, A. (2007). *Narrazion: cultura, memorie, formazione del sé*. Milano: Giunti Editore.
- SPANNEUT, M.; ZANI, A.; LIÉBAERT, J. (2009). *Introduzione generale allo studio dei Padri della Chiesa*. Brescia: Queriniana.
- TAUBES, J. (1997). *La teologia politica di San Paolo*. Milano: Adelphi.
- TAYLOR, C. (1989). *Sources of the Self*. Cambridge: Harvard University Press Editions.
- WADE, S. (1978). *Chez Foucault*. Los Angeles: Circabook.
- VEYNE P. (1996). *Comment on écrit l'histoire: essai d'épistémologie*. Paris: Seuil.

ZAMBRANO, M. (1999). *San Paolo: la fondazione dell'universalismo*. Napoli: Cronopio.

ZEDDA, S. (1984). *Relativo e assoluto nella morale di San Paolo*. Brescia: Paideia.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

ABBÀ, G. (2009). *Costituzione epistemica della filosofia morale: ricerche di filosofia morale, 2*. Roma: LAS.

AGACINSKI, S. (2005). *Métaphysique des sexes. Masculin/féminin aux sources du christianisme*. Paris: Seuil.

AGAMBEN, G. (2000). *Il tempo che resta*. Torino: Bollati Boringhieri.

AGUSTÍN (2009). *La ciudad de Dios*. Madrid: BAC.

ANSELL-PEARSON, K. (1991). The Significance of Michel Foucault's Reading of Nietzsche: Power, the Subject, and Political Theory. In *Nietzsche-Studien*, 20, 267-283.

ARTIÈRES, P.; BERT, J.-F.; GROS, F. & REVEL, J. (Ed.). (2011). *Foucault*. Paris: L'Herne.

ASHENDEN, S. & OWEN, D. (1999). *Foucault contra Habermas*. London: Sage.

BABUT, D. (Org.). (2003). *Plutarco e lo stoicismo*. Milano: Vita e Pensiero.

BARDY, G. & DI NOLA, G. (1999). *Storia della letteratura cristiana antica latina: storia letteraria, letteratura critica e approfondimenti tematici*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

BARTH, K. (2002). *Breve commentario all'Epistola ai Romani*. (2ª ed.). (Trad. Miegge, G.). Milano: Feltrinelli.

BASTIANEL, S. (1974). *Il carattere specifico della morale cristiana*. Assisi: Cittadella Editrice.

BAUDRILLARD, J. (1987). *Forget Foucault*. New York: Semiotext Editions.

BECKER, L. C. (1999). *A New Stoicism*. Princeton: Princeton University Press.

- BÉNATOUÏL, T. (2006). *Faire usage: la pratique du stoïcisme*. Paris: Vrin.
- BENEDETTO XVI (2008). *I Padri della Chiesa: da Clemente Romano a Sant'Agostino*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana
- BENHABIB, S. (1992). *Situating the Self*. New York: Routledge & Kegan Paul Editions.
- BERNAUER, J. (1980). *Foucault's Force of Flight: Towards an Ethics of Thought*. New Jersey: Humanities Press.
- _____ (1992). Beyond Life and Death: on Foucault's Post-Auschwitz Ethic. In Armstrong, T. J. (Ed.). *Michel Foucault: Philosopher*. New York: Routledge.
- BERNAUER, J. & CARRETTE, J. (Eds.). (2004). *Foucault and Theology: the Politics of Religious Experience*. London: Ashgate.
- BERRAONDO, J. (1992). *El estoicismo: la limitación interna del sistema*. Barcelona: Montesinos.
- BESLEY, T. & PETERS, M. A. (2007). *Michael Foucault: Subjectivity and Truth, Education, and the Culture of Self*. New York: Peter Lang Publishing.
- BLANCHOT, M. (1986). *Michel Foucault tel que je l'imagine*. Paris: Fata Morgana.
- BLEICHER, J. (2000). *Hermenêutica contemporânea*. Lisboa: Edições 70.
- BOIS, P. du (1998). The Subject in Antiquity after Foucault. In D.Larmour; P. Miller & C.Platter (Eds). *Rethinking Sexuality: Foucault and Classical Antiquity*. Princeton: Princeton University Press Editions.
- BORGHI, E. & BUZZI, F. (2001). *La coscienza di essere umani: percorsi biblici e filosofici per un agire etico*. Milano: Ancora.
- BOUCHARD, D. F. (Ed.). *Michel Foucault: Language, Counter-memory, Practice*. Ithaca, New York: Cornell University Press Editions.
- BRÉHIER, É. (1928). *Histoire de la philosophie: tome I, L'Antiquité et le Moyen age*. Paris: Félix Alcan.
- BRÉHIER, É.; SCHUHL, P.-M. (Trad.). (1962). *Les stoïciens*. Paris: Gallimard.
- _____ (Trad.). (1997). *Les stoïciens, tome I*. Paris: Gallimard.
- _____ (Trad.). (1997). *Les stoïciens, tome II*. Paris: Gallimard.

- BOVÉ, P. (1980). The End of Humanism: Michel Foucault and the Power of Disciplines. In *Humanities in Society*, 3, 23-40.
- BOYNE, R. (1990). *Foucault and Derrida: the Other Side of Reason*. London: Unwin Hyrnan Editions.
- BROWN, P. & LAMONT, R. (1983). *La genèse de l' Antiquité*. Paris: Gallimard.
- BRUN, J. (1992). *Platón y la Academia*. Barcelona: Paidós.
- BRANHAM, R. B. & GOULET-CAZÉ, M.-O. (Eds.). (1996). *The Cynics: the Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*. Berkeley: University of California Press Editions.
- BULTMANN, R. (1983). *Il cristianesimo primitivo*. Cosenza: Giordano Editore.
- BURCHELL, G.; GORDON, C. & Miller, P. (Eds.). (1991). The Foucault Effect: Studies. In *Governmentality*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf Editions.
- BUSCEMI, A. M. (1996). *San Paolo, vita, opera, messaggio*. Gerusalemme: Franciscan Printing Press.
- CAMBIANO, G. (1994). *Le retour des anciens*. Paris: Éditions Belin.
- CAMERON, A. (1986). Redrawing the Map: Early Christian Territory after Foucault. In *Journal of Roman Studies*, 76, 266-271.
- CANGUILHEM, G; Centre Michel Foucault (Org.). (1989). *Michel Foucault philosophe: Rencontre International de Paris, 9-10-11 janvier, 1988*. Paris: Seuil.
- CANGUILHEM, G. (2010). *Le normal et le pathologique*. (11^a ed.). Paris: PUF.
- CANDIOTTO, C. (2010). *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte/Curitiba: Autêntica/Champagnat.
- CARRETTE, J. (2000). *Foucault and Religion*. London: Routledge.
- CASALINI, N. (2001). *Le lettere di Paolo: esposizione del loro sistema di teologia*. Gerusalemme: Franciscan Printing Press.
- CASINI, L., et al. (2003). *Istituzioni di filosofia morale: dalla morale universale alle etiche applicate*. Roma: Meltemi.
- CASTRO, E. (2006). *El vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Prometeo.

- _____ (2011). *Lecturas foucaulteanas: una historia conceptual de la biopolítica*. La Plata: UNIPE.
- CHEVALLIER, P. & GREACEN, T. (Eds.). (2009). *Folie et justice: relire Foucault*. Toulouse: Érès.
- CICÉRON (2008). *Le bonheur dépend de l'âme seule. Tusculanes, livre V*. (Trad. Émile Bréhier). Paris: Gallimard.
- CIXOUS, H. (1986). Cela n'a pas de nom, ce qui se passait. In *Le Débat* (numéro spéciale sur Michel Foucault), 41 (sept.-nov.), 153-158.
- CLARK, E. A. (1988). Foucault, the Fathers and Sex. In *Journal of the American Academy of Religion*, 56, (4), 619-641.
- COELHO, E., P. (Org.). (1968). Foucault – Entrevista. In *Estruturalismo: antologia de textos teóricos*. Lisboa: Portugália/Martins Fontes.
- COHEN, D. & SALLER, R. (1994). Foucault on Sexuality in Greco-Roman Antiquity. In J. Goldstein (Ed.). *Foucault and the Writing of History*. Oxford: Blackwell Editions.
- COLES, R. (1991). Foucault's Dialogical Artistic Ethos. In *Theory, Culture and Society*, 8, 99-120.
- COLWELL, C. (1994). The Retreat of the Subject in the Late Foucault. In *Philosophy Today*, 38 (Spring), 56-69.
- CONNOLLY, W. (1993). Beyond Good and Evil: the Ethical Sensibility of Michel Foucault. In *Political Theory*, 21 (3), 365-389.
- COULOUBARITSIS, L. (2003). *Aux origines de la philosophie européenne: de la pensée archaïque au néoplatonisme*. Bruxelles: De Boeck.
- DANIÉLOU, J. (1991). *Les origines du Christianisme latin*. Paris : Desclée-Le-Cerf.
- DARAKI, M. (1986). Michel Foucault's Journey to Greece. In *Telos*, 67 (Spring), 87-110.
- DROBNER, H. R. (1999). *Les Pères de l'Église. Sept siècles de littérature chrétienne*. (Trad. Feisthauser, J.). Paris: Desclée.
- DAVIDSON, A. (1995). Ethics as Ascetics. In G. Gutting (Ed.). *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.

- _____ (Ed.) (1997). *Foucault and his Interlocutors*. Chicago: University of Chicago Press Editions.
- _____ (2001). *The Emergence of Sexuality: historical Epistemology and the Formation of Concepts*. Cambridge: Harvard University Press.
- DEACON, R. (2003). *Fabricating Foucault: Rationalizing the Management of Individuals*. Milwaukee: Marquette University Press.
- DEAN, M. (1994). *Critical and Effective Histories: Foucault's Methods and Historical Sociology*. London: Routledge Editions.
- DECERF, P. (1963). Philosophie et religion. In *Revue Philosophique de Louvain*, 61 (71), 492.
- DELATTRE, D.; PIGEAUD, J.; et al. (Trad.). (2010). *Les épicuriens*. Paris: Gallimard.
- DELEUZE, G. (1989). Qu'est-ce qu'un dispositif? In Ganguillem, G. (1989). *Michel Foucault: philosophe*. Paris: Seuil.
- _____ (1992). What is a dispositif? In *Michel Foucault Philosopher*. In T. J. Armstrong (Ed.), *Michel Foucault: Philosopher*. New York: Routledge.
- DE MONTICELLI, R. (1997). *L'ascèse philosophique : phénoménologie et platonisme*. Paris: Vrin.
- DÉTIENNE, M. (1996). *The Masters of Truth in Archaic Greece*. New York: Zone Books Editions.
- DE WAELHENS, A. (1974). Inconscient, sujet, vérité. In *Revue Philosophique de Louvain*, 72 (16), 268-283.
- DEWS, P. (1984). Power and Subjectivity in Foucault. In *New Left Review*, 144 (3-4), 72-95.
- DERBEY, G. R. (Dir.). GOURINAT, J.-B. (Ed.). (2005). *Les stoïciens*. Paris: Vrin.
- DI MARCO, C. (1999). *Critica e cura di sé: l'etica di Michel Foucault*. Milano: Franco Angeli.
- DIODEGENES LAERTIUS (1945). *Lives of Eminent Philosophers*. London: Loeb Classical Library Editions.

- DODINI, P. (1992). *Le Scuole, l'animo, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*: Torino: Rosenberg e Sellier.
- DONLAN, W. (1973). The Origin of Kalos Kagathos. In *The American Journal of Philology*, 94, 365-374.
- _____ (1980). *The Aristocratic Ideal in Ancient Greece*. Lawrence/KS: Coronado.
- DOVER, K. (1978). *Greek Homosexuality*. London: Duckworth Editions.
- DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. (1982). *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Brighton: Harvester Press Editions.
- DREYFUS, H.; RABINOW, P. & Foucault, M. (1984). *Michel Foucault, un parcours philosophique : au-delà de l'objectivité et de la subjectivité. Avec un entretien et deux essais de Michel Foucault*. Paris: Gallimard.
- DREYFUS, H.; RABINOW, P. (2011). *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica*. (2ª ed.). São Paulo: Martins Fontes)
- DUNN, J. D. G. (2006). *The Theology of Paul, the Apostle*. Cambridge: Eerdmans Publishing.
- ECHVERRÍA, R. (2007). *Raíces de sentido: sobre egipcios, griegos, judíos y cristianos*. Santiago: Comunicaciones Noreste.
- EIZIRIK, M. F. (2005). *Michel Foucault, um pensador do presente*. (2ª ed.). Ijuí: Editora Unijuí.
- ÉPICURE (2011). *Lettres, maximes et autres textes*. Paris: Flammarion.
- EPICTETUS (1925). *The Discourses*. London: Loeb Classical Library Editions.
- ERCOLEO, M. (2004). *Esegesi biblica ed ermeneutica filosofica*. Palermo: Fondazione Vito Fazio Allmayer.
- ERIBON, D. (1991). *Michel Foucault*. Paris: Flammarion.
- FALZON, C. (1993). Foucault's Human Being. In *Thesis Eleven*, 34, 1-16.
- FALZON, C. (1998). *Foucault and Social Dialogue: Beyond Fragmentation*. London/New York: Routledge.

- FATTALE, M. (2010). *Saint Paul face aux philosophes épicuriens et stoïciens*. Paris: L'Harmattan.
- FERRARIS, M. (2004). *La hermenéutica*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- FERRER, L. M.; GUIDUCCI, P. L. (2005). *Fonti: documenti fondamentali di storia della Chiesa*. Roma: San Paolo.
- FEUERBACH, L. (2002). *A essência do Cristianismo*. (2ª ed.). Lisboa: Edições Fundação Calouste Gulbenkian.
- FLYNN, T. (1987). Foucault as Parrhesiast: His Last Course at the Collège de France (1984). In *Philosophy and Social Criticism*, 2-3, 213-229.
- FOUCAULT, M. (1963). *Raymond Roussel*. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, M.; et al. (1973). *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma sœur, ma mère et mon frère: un cas de parricide au XIX^e siècle*. Paris: Gallimard-Julliard.
- _____ (1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- _____ (1982). Sexuality and Solitude (com Richard Sennett). In Rieff, D. (Ed.). (1982). *Humanities*. In *Review*, 1, New York: Cambridge University Press Editions.
- _____ (1982). The Subject and Power. In Dreyfus, H.; Rabinow, P. (1982). *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press Editions.
- _____ (1983). Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia. (Ed. Pearson, J.). Berkeley: Claifornia Unuversituy Press. (Transcrição de seis lições proferidas nesta universidade.)
- FOUCAULT, M.; FARGE, A. (1983). *Le désordre des familles: lettres de cachet de archives de la Bastille*. Paris: Gallimard-Julliard.
- FOUCAULT, M. (1984). On the Genealogy of Ethics: an Overview of Work in Progress. In P. Rabinow (Ed.). *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books Editions.
- _____ (1986). *Sept propos sur le septième ange*. Paris: Fata Morgana.

- _____ (1988). Questions of Method: an Interview. In Baynes, K. et al. (Eds.). *After
Philosopher: end or Transformation?* Cambridge/MA: MIT Press Editions.
- _____ (1989). *Résumé des cours au Collège de France*. Paris: Julliard.
- _____ (1989). *Philosophe: Rencontre Internationale*. Paris, 9-11 Janvier 1988. Paris:
Seuil.
- _____ (1989). Rituals of Exclusion. In S. Lotringer (Ed.). *Foucault Live*. New York:
Semiotext(e). (Original de 1971)
- _____ (1989). Rituals of Exclusion. In S. Lotringer (Ed.). *Foucault Live*. New York:
Semiotext(e). (Publicação inicial em 1971)
- _____ (1990). An Aesthetics of Existence. In L. Kritzman (Ed.). (1990). *Michel
Foucault: Politics, Philosophy, Culture, Interviews and Other Writings 1977-1984*.
New York: Routledge Editions.
- _____ (1990). *Qu'est-ce que la Critique?* Paris: A. Colin.
- _____ (1990). The Minimalist Self. In L. Kritzman (Ed.). *Michel Foucault. Politics,
Philosophy, Culture, Interviews and Other Writings 1977-1984*. New York:
Routledge Editions.
- _____ (1990). Verdade e Subjectividade. In *Revista de Comunicação e Linguagens*,
19, 203-224; (tradução das *Howison Lectures* proferidas na University of
Berkeley, 1980).
- _____ (1993). About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two lectures at
Dartmouth. In *Political Theory*, 21 (2), 198-227.
- _____ (1994). *Dits et écrits, 1954-1988* (4 tomes). (Org. F. Ewald; D. Defert; J.
Lagrange). Paris: Gallimard.
- _____ (1997). *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1975-1976)*.
Paris: Gallimard-Seuil-EHESS.
- _____ (1999). *Les anormaux. Cours au Collège de France (1974-1975)*. Paris:
Gallimard-Seuil-EHESS.

- _____ (2004). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*. Paris: Gallimard-Seuil-EHESS.
- _____ (2004). *La peinture de Manet*. Paris: Seuil.
- _____ (2004). *Philosophie: Antohologie*. Paris: Gallimard.
- _____ (2006). *É preciso defender a sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)*. Carnaxide: Livros do Brasil.
- _____ (2008). *Doença mental e psicologia*. Lisboa: Texto & Grafia.
- _____ (2008). Introduction. In I. Kant (2008). *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Paris: Vrin.
- _____ (2008). *A arqueologia do saber*. (7^a ed.). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____ (2012b). *Mal faire, dire vrai: fonctions de l'aveu en justice*, cours de Louvain, 1981 (Ed. Brion, F. & Harcourt, B. E.). Louvain: Presses Universitaires de Louvain.
- _____ (2013). *Doença mental e psicologia*. Lisboa: Texto & Grafia.
- FRANCHE, D., Centre Michel Foucault, et al. (1997). *Au risque de Foucault*. Paris: Centre Georges Pompidou/Centre Michel Foucault.
- FRANK, M. (1992). On Foucault's concept of Discourse. In *Michel Foucault: Philosopher*. New York: Routledge.
- FROSH, S. (1991). *Identity Crisis: Modernity, Psychoanalysis and the Self*. London: Macmillan Editions.
- GADAMER, H.-G. (1963). *Le problème de la conscience historique*. Louvain: B. Nauwelaerts Éditions.
- _____ (1970). Le problème herméneutique. In *Archives de Philosophie*, 33 (1), 3-27.
- _____ (1977). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- GIARD, L. (Org.). (1992). *Michel Foucault: lire l'œuvre*. Grenoble: Jérôme Millon.
- GIDDENS, A. (1990). *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press Editions.

- _____ (1991). *Modernity and Self Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press Editions.
- GILSON, É. (1989). *L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris: Vrin.
- GOLDSCHMIDT, V. (1969). L'Ancien Stoïcisme. In *Histoire de la philosophie, 1* (pp. 724-751). Paris: Gallimard.
- GOLDHILL, S. (1995). *Foucault's Virginity: Ancient Erotic Fiction and the History of Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- GOLDSTEIN, J. (Ed.). (1994). *Foucault and the Writing of History*. Oxford/Cambridge: Blackwell Editions.
- GUENANCIA, Pierre (2003). Foucault/Descartes: la question de la subjectivité. In *Archives de Philosophie, 65* (2), 239-254.
- GUTBROD, W. (1971). *Grande lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia.
- GUTHRIE, W. K. C. (1969). *A History of Grec Philosophy*: vol. III. Cambridge: Cambridge University Press.
- HADOT, P. (1998). La figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine. In *Études de philosophie ancienne*. Paris: Les Belles Lettres.
- _____ (1999). *Plotin et Porphyre: études néoplatoniciennes*. Paris: Les Belles Lettres.
- _____ (2001). *La philosophie comme manière de vivre*. Paris: Albin Michel.
- HALPERIN, D. (1986). Sexual Ethics and Technologies of the Self in Classical Greece. In *American Journal of Philology, 107*, 274-286.
- _____ (1990). Two Views of Greek Love: Harold Patzer and Michel Foucault. In *One Hundred Years of Homosexuality*. New York: Routledge Editions.
- HALPERIN, D. ; WINKLER, J. & ZEITLIN, F. (Eds.). (1990). Before Sexuality: the Construction of Erotic Experience. In *The Ancient Greek World*. Princeton: Princeton University Press Editions.
- HAMMAN, A.-G., BABY, G. (2007). *Les Pères de l'Église*. Paris: Cerf.
- HAN, B. (1998). *L'Ontologie manquée de Michel Foucault: entre l'historique et le transcendantal*. Grenoble: Jérôme Millon.

- HEGEL, G.W.F. (2006). *Phénoménologie de l'esprit*. Paris: Vrin. (Original: (1996). *Phäomenologie des Geistes*. Stuttgart: Philipp Reclam.)
- HOGAN, J. P. (Org.) (2005). *Cultural Identity, Pluralism, and Globalization: vol. 1, Cultural Pluralism and Democratic Freedom*. Washington: CRVP.
- HOY, D. (1981). Power, Repression, Progress: Foucault, Lukes and the Frankfurt School. In *Tri Quarterly*, 52, 43-63.
- _____ (Ed.). (1986). *Michel Foucault: lectures Critiques*. Louvain-la-Neuve: De Boeck Université Éditions.
- _____ (1988). Foucault. Modern or Postmodern? In Arac, J. (Dir.). *After Foucault: Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges*. London: Routlegers University Press Editions.
- HUISMAN, D. (Org.). (1984). *Dictionnaire des philosophes: tome I* (pp. 942-944). Paris: PUF.
- INCERTI, F. (2009). A importância da escuta para a constituição do sujeito no estoicismo. In *Kínesis*, 1 (2), 35-48. Consultado em 13 de agosto de 2013, URL://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/Artigo03.F.Incerti.pdf.
- IRWIN, T. (1977). *Plato's Moral Theory*. Oxford: Clarendon Press Editions.
- JERVIS, G. (1996). Significato e malintesi del concetto di «sé». In M. Ammaniti (Dir.). *La nascita del sé*. (5ª ed.). Bari: Laterza.
- JOLY, R. (1961). Note sur μετάνοια [em linha]. In *Revue de l'histoire des religions*, 160 (2), 149-156. Consultado em 21/8/2014, URL: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr_0035-1423_1961_num_160_2_7703.
- KANT, I. (1985). *A crítica da razão pura*. Lisboa: Caloust Gulbenkian.
- KEENAN, T. (1982). Foucault on Government: Translator's Afterword to Is It Really Important to Think? An Interview with Michel Foucault. In *Philosophy and Social Criticism*, 9 (1) 29-40.
- KELLY, J. N. (1968). *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église*. Paris: Cerf.

- KELLY, M. G. E. (2008). *The Political Philosophy of Michel Foucault*. New York: Routledge.
- KEMP, P. (1997). *L'irremplaçable: une éthique de la technologie*. Paris: Cerf.
- KIRK, G. S. & RAVEN, J. E. (1982). *Os filósofos pré-socráticos*. (2ª ed.). Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- KRITZMAN, L., D. (Ed.) (1988). *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*. New York/London: Routledge Editions.
- KRAUT, R. (Ed.). (2006). *Aristóteles: a ética a nicômaco*. Porto Alegre: Artemed.
- LAGASNERIE, G. (2013). *A última lição de Michel Foucault*. São Paulo: Martins Fontes.
- LAPORTE, J. (2001). *Les Pères de l'Église*. Paris: Cerf. [Vol. 1: Pères latins; vol 2: Pères grecs.]
- LARMOUR, D.; MILLER, P. & Platter, C. (Eds.). (1998). *Rethinking Sexuality: Foucault and Classical Antiquity*. Princeton: Princeton University Press Editions.
- LEBLANC, G. & Terrel, J. (2003). *Foucault au Collège de France: un itinéraire*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux.
- LEFEBVRE, S. (2002). Hermeneutic, Biblical and Interdisciplinary Dialogue: the Question of Creation and Cosmology texts. In P. Pokorný & J. Roskovec (Org.). *Philosophical hermeneutics and biblical exegesis* (340-351). Tübingen: Mohr Siebeck.
- LEVINAS, E. (1980). *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. (4ª ed.). Paris: La Haye.
- LÉVY, C. (1998). *Le discours philosophique*. Paris: PUF.
- _____ (1998). *Les philosophies hellénistiques*. Paris: Poche.
- LEVY, N. (2001). *Being Up-To-Date: Foucault, Sartre, and Postmodernity*. New York: Peter Lang.
- LIÉBAERT, J. (1970). *Les enseignements moraux des pères apostoliques*. Bruxelles: Éditions J. Duculot.
- _____ (1995). *Les Pères de l'Église: vol. 1, I^{er} - IV^e siècle*. Paris: Desclée.

- LONG, A. A. (1970-1971). The Logical Basis of Stoic Ethics. In *Proceedings of the Aristotelian Society*, 71, 85-104.
- _____ (1986). *Hellenistic Philosophy*. London: Duckworth Editions.
- _____ (1991). Representation and the Self in Stoicism. In Everson, S. (Ed.). *Companions to Ancient Thought: volume 2, Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- _____ (1996). The Socratic Tradition: Diogenes, Crates, and Hellenistic Ethics. In Branham, R. B. & Goulet-Cazé, M. (Eds.). *The Cynics: the Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*. Berkeley: University of California Press Editions.
- LONG, A. A. & SEDLEY, D. N. (Eds.). (1987). *The Hellenistic Philosophers*, 2 volumes. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- LÓPEZ AZPITARTE, E. L. (1995). *Fundamentação da ética cristã*. São Paulo: Paulus.
- MACEY, D. (1993). *The Lives of Michel Foucault: a Biography*. New York/London: Pantheon and Hutchinson Editions.
- MARC AURÈLE (2006). *Pensées: livres I-VI*. (Trad./Notas Émile Bréhier). Paris: Gallimard.
- MARGERIE, B. (1980). *Introduction à l'histoire de l'exégèse*. Paris: Cerf. [Outros 3 volumes: 1983; 1983; 1990.]
- MARROU, H.-I. (1981). *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. (3^a ed.). Paris: Seuil.
- MACKINNON, C. (1992). Does Sexuality Have a History? In Stanton, D. (Ed.). *Discourses of Sexuality*. Ann Arbor: University of Michigan Press Editions.
- MCNAY, L. (1992). *Foucault and Feminism: Power, Gender and the Self*. Cambridge: Polity Press Editions.
- _____ (1994). *Foucault: a critical Introduction*. Cambridge: Polity Press Editions.
- MEEKS, W. A. (2003). *The First Urban Christians: the Social World of the Apostle Paul*. Yale: Yale University Press.
- _____ (1986). *The Moral World of the First Christians*. Philadelphia: The Westminster Press.

- MEEREN, S. V. der (2003). *Lettres d'Épicure (avec le texte intégral de la Lettre à Ménécée)*. Paris: Bréal.
- MERTON, T. (2006). *La sagesse du désert: apophtegmes des Pères du désert du IV^e siècle*. (Trad. Tadié, M.). Paris: Albin Michel.
- MEGILL, A. (1985). *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. Berkeley: University of California Press Editions.
- _____ (1987). The Reception of Foucault by Historians. In *Journal of the History of Ideas*, 48, 1, 117-141.
- MERQUIOR, J. G. (1987). *Foucault*. Berkeley: University of California Press.
- MILCHMAN, A. & ROSENBERG, A. (Org.). (2003). *Foucault and Heidegger: Critical Encounters*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- MILLER, J. (1993). *The Passion of Michel Foucault*. New York: Simon and Schuster Editions.
- MILMAN, H. H. (2008). *The History of Christianity*. Charleston: BiblioBazaar.
- MONTUORI, M. (2011). *Socrate: fisiologia di un mito*. (3^a ed.). Milano: Vita e Pensiero.
- MOREAU, P.-F. (Org.). (2003). *Lectures de Michel Foucault: sur les Dits et Écrits - volume 3*. Lyon: ENS.
- MORENO PESTAÑA, J. L. (2006). *En devenant Foucault: sociogenèse d'un grand philosophe*. Bellecombe-en-Bauges: Editions du Croquant.
- MORESCHINI, C. (2007). *Letteratura cristiana delle origini greca e latina*. Roma: Città Nuova.
- MOSS, J. (Ed.). (1998). *The later Foucault*. London: Sage.
- MUCHAIL, S. T. (2004). Cuidado de si e a coragem da verdade. In F. Gros (Org.). *Foucault. A coragem da verdade*. São Paulo: Parábola.
- _____ (2011). *Foucault, mestre do cuidado: textos sobre a hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Loyola.
- MURPHY-O'CONNOR, J. (1994). *A antropologia pastoral de Paulo: tornar-se humanos juntos*. São Paulo: Paulus.

- MUSSNER, F. (1972). *Histoire de l'herméneutique*. Paris: Cerf.
- NIETZSCHE, F. (1989). *Beyond Good and Evil*. New York: Vintage Books Editions.
- _____ (1991). *La généalogie de la morale*. Paris: Gallimard.
- NISARD, M. (Dir.). Sénèque (1869). *Œuvres complètes de Sénèque le philosophe*. Paris: Firmin Didot.
- NORTH, J., (2003). Réflexions autour des communautés religieuses du monde gréco-romain. In N. Belayche & S. C. Mimouni (Ed.). *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain: essais de définition*. Turnhout: Brepols.
- NUSSBAUM, M. (1985). Affections of the Greeks. In *New York Times Book Review*, 10, 13-14.
- _____ (1994). The Therapy of Desire: Theory and Practice. In *Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press Editions.
- OEMING, M. (2006). *Contemporary Biblical Hermeneutics: an Introduction*. Burlington: Ashgate Publishing.
- OKSALA, J. (2008). *How to read Foucault*. New York: W. W. Norton & Company.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2006). Para el "archivo de la palabra". In *Obras Completas: vol. V*. Taurus: Madrid.
- ORTIZ-OSÉS, A. (2003). *Amor y sentido: una hermenéutica simbólica*. Barcelona: Anthropos.
- OSÓRIO, C. R. (2002). *El asombro del pensar: la filosofía en el ámbito de las humanidades*. San Juan (Porto Rico): Isla Negra Editores.
- O'LEARY, T. (1996). Foucault: Politics and the Autonomy of the Aesthetic. In *The International Journal of Philosophical Studies*, 4 (2), 273-291.
- _____ (2002). *Foucault and the Art of Ethics*. New York: Continuum Editions.
- O'MEARA, D. (1982). (Org.). *Neoplatonism and Christian Thought*. Albany: State University of New York.
- _____ (1992). Plotinus. An Introduction to the Enneads. Oxford: Clarendon Press.

- O'NEILL, J. (Dir.). (1973). *Modes of Individualism and Collectivism*. London: Heinemann Editions.
- ONFRAY, M. (1996). *Cynismes: portrait du philosophe en chien*. Paris: Grasset Éditions.
- O'TOOLE, R. F. (1990). *Who is a Christian? A study in Pauline ethics*. La Vergne: Spring Arbor Distributors.
- PAYCHENG, O. & SZERMAN, S. (1998). *L'éthique dans les soins*. Paris: Heures de France.
- PALMER, R. (1985). *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70.
- PATTON, P. (1994). Foucault's Subject of Power. In *Political Theory Newsletter*, 6, 60-71.
- PAYER, P. J. (1985). Foucault on Penance and the Shaping of Sexuality. In *Studies in Religion*, 14 (3), 313-320.
- PETERS, F. E. (1977). *Termos filosóficos gregos*. Lisboa: Edições Calouste Gulbenkian.
- PHILON D'ALEXANDRIE (1973). *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*. (Org. Arnaldez, R.; Mondésert, C.; Pouillux, J.). Paris: Cerf (publicações ocorridas entre 1961-1973).
- PIERUZ, T. & TALLARICO, L. (2006). *Stare bene com se stessi: la cura di sé tra Bibbia, spiritualità e psicologia*. Torino: Effatà.
- PLATO (1979). *Plato in Twelve Volumes: vol. XII – Charmides, Alcibiades I and II, Hipparchus, The Lovers, Theages, Minos, Epinomis*. Cambridge/London: Harvard/William Heinemann.
- _____ (1982). *Plato in Twelve Volumes: vol I – Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*. Cambridge/London: Harvard/William Heinemann.
- _____ (1989). *Alcibiades*. (Ed. Ellis, W. M.). Routledge: London/New York.
- _____ (1929). *Oeuvres complètes: tome IV-2*. (Trad. Robin, L.). Paris: Les Belles Lettres.
- PLATON (1970). *Œuvres Complètes: tome I*. Paris: Les Belles Lettres.
- PLUTARQUE (1974). *Oeuvres morales: tome VI, traités 24-26 – dialogues pythiques*. Paris: Les Belles Lettres
- POHLENZ, M. (1967). *La stoa : storia di un movimento spirituale (2 vol.)*. (Trad. O. De Gregorio & B. Proto). Firenze: La Nuova Italia.

- POUDERON, B. & NORELLI, E. (Org.). (2008). *Histoire de la littérature grecque chrétienne: Vol. 1 - Introduction*. Paris: Cerf.
- _____ (2013). *Histoire de la littérature grecque chrétienne: vol. 2 - de Paul apôtre à Irénée de Lyon*. Paris: Cerf.
- POTTE-BONNEVILLE, M. (2004). *Michel Foucault: l'inquiétude de l'histoire*. Paris: PUF.
- PRADEAU, J.-F. (1999). *Alcibiade*. Paris: Garnier-Flammarion.
- PRADEAU, J.-F. (2004). O sujeito antigo de uma ética moderna. In Gros, F. (Org.). *Foucault. A coragem da verdade*. São Paulo: Edições Parábola.
- QUASTEN, J. (1955). *Initiation aux Pères de l'Église*. Paris: Cerf. [Outros volumes : 1957, 1963.]
- RABINOW, P. (1984). *The Foucault Reader*. New York: Pantheon.
- _____ (1997). Introduction. In P. Rabinow (Ed.). *The Essential Works of Michel Foucault: Tome I – Ethics: Subjectivity and Truth*. London: Allen Lane Editions.
- RAJCHMAN, J. (1985). *Michel Foucault: the Freedom of Philosophy*. New York: Columbia University Press Editions.
- RANKIN, H. D. (1983). *Sophists, Socraticees and Cynics*. London: Croom Helm Editions.
- REALE, G. (1997). *Storia della filosofia antica: vol. 8 – i sistemi dell'età ellenistica*. Milano: Vita e Pensiero.
- _____ (1998). *Storia della filosofia antica: vol. 4 – le scuole dell'età imperiali*. Milano: Vita e Pensiero.
- _____ (2001). *Il pensiero antico*. Milano: Vita e Pensiero.
- _____ (2004). *Storia della filosofia greca e romana: vol. 5 – Cinismo, epicurerismo e stoicismo*. Milano: Bompiani.
- REVEL, J. (2005). *Michel Foucault: expériences de la pensée*. Paris: Bordas.
- RHONHEIMNER, M. (2006). *La prospettiva della morale: fondamenti dell'etica filosofica*. Roma: Armando Editore.

- RICHLIN, A. (1998). Foucault's History of Sexuality: a useful theory for women? In D.Larmour; Miller, P.; Platter, C. (Eds.). *Rethinking Sexuality: Foucault and Classical Antiquity*. Princeton: Princeton University Press Editions.
- RICHTERS, A. (1988). Modernity-postmodernity controversies: Habermas and Foucault. In *Theory Culture & Society*, 5, 611-643.
- RICOEUR, P. (1986). Herméneutique philosophique et herméneutique biblique. In P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil.
- _____ (1983). *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*. Brescia: Paideia Editrice.
- _____ (1988). *Philosophie de la Volonté – tome II: Finitude e culpabilité*. Paris: Aubier.
- _____ (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- _____ (1994). Essais d'herméneutique biblique. In *Lectures III : aux frontières de la philosophie*. Paris: Seuil.
- _____ (1994). *Éthique et responsabilité*. Paris: La Baconnière Éditions.
- _____ (1996). *L'idéologie et l'utopie*. Paris: Seuil.
- _____ (1998). *Penser la Bible*. Paris: Seuil.
- RICOEUR, P.; PARMENTIER, R. & BLOCHER, H. (2006). *Herméneutique de la Bible: prédication de la Bible, actualisation de la Bible*. Paris: L'Harmattan.
- _____ (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil.
- _____ (2001). *Le Juste II*. Paris: Éditions Esprit.
- RICOEUR, P. & CHANGEUX, J.-P. (2001). *O que nos faz pensar?* Lisboa: Edições 70.
- _____ (2005). *Sé come un altro*. (Ed. Daniella Iannotta). (4^a ed.). Milano: Jaca Book.
- _____ (2008). *Amour et justice*. Paris: Points.
- ROBINSON, K. (2001). *Michel Foucault and the Freedom of Thought*. Edwin Mellen Press.
- RODI, F. (1996). *Conoscenza del conosciuto: sull'ermeneutica del XIX e XX secolo*. Milano: Franco Angeli.

- ROSE, N. (1998). *Inventing Ourselves*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RUSCONI, C. (1997). *Vocabolario del greco del nuovo testamento*. (2ª ed.). Bologna: EDB.
- ROUDINESCO, E. (Ed.). (1992). *Penser la folie: essais sur Michel Foucault*. Paris: Galilée Éditions.
- SACHOT, M. (1997). L'antiquité chrétienne. In J. Doré (Dir.). *Les chrétiens et leurs doctrines* (pp. 13-98). Paris: Cerit/Desclée.
- _____ (1999). *Christianisme et philosophie: la subversion fondatrice originare*. Nantes: Éditions Pleins Feux.
- _____ (2011). *L'invention du Christ: genèse d'une religion*. Paris: Odile Jacob.
- SANCHEZ, J. A. (2003). *El epicureísmo en el cristianismo primitivo*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- SAVIGNAC, J.-P. (Ed., Trad.). (2002). *Oracles de Delphes*. Paris: Éditions de la Différence.
- SCARPAT, G. (1983). *Il pensiero religioso di Seneca e l'ambiente ebraico-cristiano*. (2ª ed.). Brescia: Paideia.
- SCHINKEL, A. (2007). *Conscience and Conscientious Objections*. Amsterdam: Pallas Publications.
- SCHNEIDER, G.; PULIDO, J. & BALZ, Horst (2001). *Vocabulário grego del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- SCOTT, G. A. (1996). Games of Truth: Foucault's Analysis of the Transformation from Political to Ethical Parrhesia. In *The Southern Journal of Philosophy*, 34, 97-114.
- SÉNECA, L. A. (1999). *Epístolas morales a Lucilio: vol. 1*. Madrid: Gredos.
- _____ (1999). *Epístolas morales a Lucilio: vol. II*. Madrid: Gredos.
- SENELLART, M. (2007). Paradossi e attualità della soggettivazione cristiana (pp. 33-52). In E. De Conciliis (2007). *Dopo Foucault: genealogie del Postmoderno*. Milano: Mimesis.
- SÉNÈQUE (1923). *Dialogues, t. II*. (Trad. A. Bourgery). Paris: Les Belles Lettres.
- _____ (1927). *Des bienfaits*. (Trad. F. Préchac). Paris: Les Belles Lettres.

- _____ (2003). *De la constance du sage, De la tranquillité de l'âme*. (Trad. Émile Bréhier). Paris: Gallimard.
- _____ (2013). *De la Providence, Lettres à Lucilius (lettres 71 à 74)*. (Trad. Émile Bréhier). Paris: Gallimard.
- SHAPIRO, Gary. (2003). *Archaeologies of Vision: Foucault and Nietzsche on Seeing and Saying*. Chicago: Chicago University Press.
- SIMONETTI, M. (2001). *Cristianesimo antico e cultura greca*. (2ª ed.). Roma: Borla.
- SIMONS, J. (1995). *Foucault and the Political*. London: Routledge Editions.
- SMART, B. (1986). The Politics of Truth and the Problem of Hegemony. In D. C. Hoy (Ed.). *Foucault: a Critical Reader*. Oxford: Blackwell Editions.
- SMORTI, A. (1997). *Il sé come testo: costruzione delle storie e sviluppo della persona*. Milano: Giunti Editore.
- _____ (2007). *Narrazion: cultura, memorie, formazione del sé*. Milano: Giunti Editore.
- SNITOW, A.; et al. (1984). *Desire. The Politics of Sexuality*. London: Virago Editions.
- SORDI, M. (2006). *I cristiani e l'impero romano*. (2ª ed.). Milano: Jaca Book.
- SORRENTINO, V. (2008). *Il pensiero politico di Foucault*. Roma: Meltemi.
- SPANNEUT, M.; ZANI, A.; LIÉBAERT, J. (2009). *Introduzione generale allo studio dei Padri della Chiesa*. Brescia: Queriniana.
- SPINELLI, M. (2002). *Helenização e recriação de sentidos: a filosofia na época da expansão do cristianismo – séculos II, III e IV*. Rio Grande do Sul: EDIPUCRS.
- STRILKER, G. (1991). Following Nature: a Study in Stoic Ethics. In *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 9, 1-73.
- _____ (1996). *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- STEPANYSANTS, M. T. (Org.). (2007). *Comparative Ethics in a Global Age*. Washington: CRVP.
- TAYLOR, C. (1984). Foucault on Freedom and Truth. In *Political Theory*, 12 (2), 152-183.

- THACKER, A. (1993). Foucault's Aesthetics of Existence. In *Radical Philosophy*, 63, 13-21.
- THERBORN, G. (1998). *Thinking biblically: Exegetical and hermeneutical Studies*. Chicago/London: University of Chicago Press Editions.
- TORRALBA, F. (1998). *Antropología del cuidar*. Barcelona: MAPFRE.
- _____ (2001). *Ética del cuidar*. Barcelona: MAPFRE.
- TROMBADORI, D. (1981). *Colloquio con Foucault*. Salerno: Cooperativa Editrice.
- WADE, S. (1978). *Chez Foucault*. Los Angeles: Circabook.
- VERNANT, J.-P. (1989). *L'individu, la mort, l'amour: soi-même et l'autre en Grèce Ancienne*. Paris: Gallimard Éditions.
- _____ (1991). Façons grecques d'être soi. In Roger-Pol Droit (Ed.). *Les grecs, les romains et nous: l'antiquité est-elle moderne?* Paris: Le Monde Éditions.
- VEYNE, P. (1992). *A History of private Life: vol 1 – from Pagan Rome to Byzantium*. Cambridge: Harvard University Press Editions.
- _____ (1986). Le dernier Foucault et sa morale. In *Critique*, 42 (471-472), 933-941.
- _____ (1988). La médication interminable (essai) In Seneca, *De la tranquillité de l'âme* (7-64). Paris: Rivages Éditions.
- _____ (1996). *Comment on écrit l'histoire: essai d'épistémologie*. Paris: Seuil.
- _____ (1997). Foucault Revolutionizes History. In A. Davidson (Ed.). *Foucault and his interlocutors*. Chicago: University of Chicago Press Editions.
- _____ (2007). *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*. Paris: Albin Michel.
- _____ (2008). *Foucault, sa pensée, sa personne*. Paris: Albin Michel.
- _____ (2009). *Foucault. O pensamento, a pessoa*. Lisboa: Edições Texto & Grafia.
- WALZER, M. (1986). The Politics of Michel Foucault. In Hoy, D. (Ed.). *Foucault: A critical Reader*. Oxford: Basil Blackwell Editions

- WHITE, H. (1973). Foucault Decoded: Notes from Underground. In *History and Theory*, 12, 23-54.
- WILLIAMS, B. (1993). *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Fontana Press Editions.
- _____ (1993). *Morality: an Introduction to Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press Editors.
- WINKLER, J. (1990). *The Constraints of Desire: the Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*. New York: Routledge Editions.
- WOLIN, R. (1986), Foucault's Aesthetic Decisionism. In *Telos*, 67, 71-86.
- ZAMBRANO, M. (1998). *Seneca*. Milano: Mondadori.
- _____ (2001). *L'uomo e il divino*. Roma: Edizioni Lavoro.
- _____ (2006). *Los sueños y el tiempo*. Madrid: Siruela.
- ZANCARINI, J.-C. (2000). *Lectures de Michel Foucault*. Lyon: ENS.
- ZOLLA, É. (1997). *I mistici dell'Occidente, I*. (4ª ed.). Milano: Adelphi.
- _____ (2000). *Los místicos del occidente, I: Mundo antiguo, cristiano y pagano*. Barcelona: Paidós.
-

NOTAS FINAIS

¹ Nesta sequência é indicado em primeiro lugar o ano em que foi efetivamente lecionado cada curso; de seguida (entre parêntesis), o ano da publicação/edição, depois o título, a identificação do local da leção e o ano letivo correspondente. A partir de 1971, Michel Foucault (**MF**) apresentou vários cursos no Collège de France (excepto durante o seu ano sabático, em 1976-1977). Todos os cursos foram organizados de acordo com regras impostas por esta prestigiada instituição pública de ensino superior. Cada curso semestral deveria ser constituído por 26 horas letivas, podendo decorrer no formato de seminários de 13 horas no máximo (esquema que ele aplicou até ao início dos anos 80); além disto, tal como os demais docentes, tinha de apresentar anualmente uma pesquisa original que se repercutisse na leção, reformulando deste modo os conteúdos dos cursos. A instituição permitia a afluência livre de qualquer indivíduo, nacional ou estrangeiro, sem a obrigação de inscrição ou matrícula nos cursos (portanto, em vez de alunos, os professores tinham “ouvintes” nas suas aulas). Concretamente aos cursos de Michel Foucault afluía um público muito numeroso e heterogêneo, enchendo dois anfiteatros – situação que o incomodava, dada a demasiada distância entre ele e as pessoas mais afastadas naquele espaço e sobretudo pela impossibilidade de haver suficiente interação com o público.

² Este curso foi traduzido em Portugal: Foucault, M. (2006). *É preciso defender a sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. (Trad. Carlos Correia de Oliveira). Carnaxide: Livros do Brasil.

³ Esta nomenclatura contém termos gregos e latinos utilizados quer nos textos de Michel Foucault, quer noutros que consultámos de ou sobre autores da Antiguidade. Os significados da maioria destes termos são aqueles que o próprio MF indica; recorremos também ao breve léxico de termos gregos que acompanha o seu curso *Du gouvernement des vivants* (GV) lecionado no Collège de France no ano letivo de 1979-1980, léxico organizado por Michel Senellart, editor deste curso, incluído para apoio à interpretação das lições. Para a interpretação lexical dos termos gregos recorremos a diversas obras: - o prestigiado dicionário clássico de Anatole Bailly: (2000). *Dictionnaire grec – français*. (Ed. rev. L. Séchan; P. Chantraine). Paris: Hachette; - o dicionário bilingue de Isidro Pereira: (1984). *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. (6ª ed.). Porto: Livraria Apostolado da Imprensa. E para os termos gregos específicos do Novo Testamento recorremos a duas publicações: - à obra de Carlo Rusconi: (1997). *Vocabolario del greco del Nuovo Testamento*. (2ª ed.). Bologna: EDB; - (2001). *Vocabulario griego del Nuevo Testamento*. (2ª ed.). Salamanca: Sígueme; - também utilizámos o programa eletrónico com os textos bíblicos do Antigo Testamento (AT) e do Novo Testamento (NT) em diversas línguas e versões, que inclui indicações semânticas e gramaticais na versão dos textos em grego: (2001). BibleWorks for Windows© – versão 5.0.038s - da BibleWorks, LLC. Para os termos latinos (em número reduzido) reproduzimos os significados indicados nos textos consultados, aferindo com o dicionário da Porto Editora: (2012). *Dicionário de Latim – Português*. (4ª ed.). Lisboa: Porto Editora. Incluímos a sigla NT (Novo Testamento) em significados de certos termos gregos, para sublinhar a especial incidência que têm em textos citados. A maioria das formas verbais é indicada na primeira pessoa do singular, como é habitual fazer-se, em vez de usar a forma do infinitivo; não obstante, os significados apresentados correspondem ao infinitivo.

⁴ O nosso texto e todas as citações de obras de autores seguem o novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa (1990). Por conseguinte, procedemos às necessárias adaptações formais nas citações apresentadas, nos casos em que a grafia portuguesa (em obras editadas nesta língua) segue o anterior acordo ortográfico.

⁵ Tendo em conta que, felizmente, é hoje sobejamente conhecido o pensamento e a vida de Paul-Michel Foucault (1926-1984), não pretendemos expor aqui uma descrição detalhada acerca da sua biografia, apesar de a considerarmos sem dúvida alguma (também nós) muito relevante para uma compreensão amadurecida do seu trabalho histórico-filosófico, e para lá disso muito interpelantes para a atualidade a sua personalidade e as suas intervenções sociais enquanto investigador, professor e cidadão intensamente comprometido com causas sociais, políticas e culturais. Depois de já termos referido algumas das suas obras (livros, cursos e outros textos reunidos na coletânea de dois volumes *Dits et écrits*), dedicaremos o primeiro capítulo a uma apresentação esquemática do seu pensamento histórico-

filosófico). Para o aprofundamento de dados biográficos e bibliográficos sobre Paul-Michel Foucault assinalamos algumas referências, sobretudo obras introdutórias ao seu pensamento: - Gros, F. (1996). *Michel Foucault*. Paris: PUF; - Gros, F. (Org.). (2002). *Foucault: le courage de la vérité*. PUF; - Giard, L. (Org.). (1992). *Michel Foucault : lire l'œuvre*. Grenoble: Jérôme Million; - Barker, P. (2003). *Michel Foucault: an Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press; - Blanchot, M. (1986). *Michel Foucault tel que je l'imagine*. Paris: Fata Morgana; - Deleuze, G. (1986). *Foucault*. Paris: Minuit; - Dreyfus, H. & Rabinow, P. (1984). *Michel Foucault: un parcours philosophique*. Paris: Gallimard; - Macey, D. (2005). *Michel Foucault*. London: Reaktion Books, (trad. francesa: (1994). *Michel Foucault*. Paris: Gallimard); - Mills, S. (2003). *Michel Foucault*. London: Routledge; - O'Farrel, C. (2005). *Michel Foucault*. London: Sage. Acrescentamos ainda outras três obras que consultámos, apesar da escassa informação sobre este tema: - Hadot, P. (2002). *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel; - Revel, J. (2009). *Le vocabulaire de Foucault*. Paris: Ellipses; - Delruelle, E. (2009). *Metamorfoses do sujeito: a ética filosófica de Sócrates a Foucault*. Lisboa: Instituto Piaget. MUITÍSSIMO útil é o sítio da Web: <http://michel-foucault-archives.org/> (portal muito completo, em seis línguas, com arquivos numéricos, cronologia, bibliografia em várias línguas, iconografia, inventário e índice). Aliás, além deste, existem muitos outros bons sítios da Web com textos de Michel Foucault, entrevistas e debates, informações biográficas e bibliográficas, além de vídeos com a participação do filósofo, assim como de comentários e indicações sobre investigações e divulgações relativas ao autor e à obra. Com algumas semelhanças com o sítio anterior, apontamos também para o seguinte: <http://foucault.info/> (um sítio criado em 1998, em língua inglesa, que consiste num acervo de documentos escritos e audifónicos de Foucault, além de outras informações úteis). Aproveitamos ainda para destacar a publicação de comunicações de áudio do próprio Michel Foucault (conferências, aulas, entrevistas, debates), disponíveis também na Web, nalguns sítios já aqui referidos e noutros, por exemplo no *Youtube*. Começamos por eleger um vídeo em que o próprio Michel Foucault participa, falando sobre si mesmo: <http://www.youtube.com/watch?v=Xkn31sjh4To&feature=related> ("Michel Foucault par lui-même"). Há também outros vídeos sobre MF, muito úteis para o conhecimento da sua vida, particularmente da sua personalidade, dos seus valores e ideais, e sobretudo para a compreensão do seu pensamento intelectual comunicado em conferências e cursos; salientamos este: <http://www.youtube.com/watch?v=CaXb8c6jw0k&feature=related> ("Michel Foucault – The Culture of the Self, first Lecture, Part 1 of 7"). Outro sítio interessante, na mesma língua, criado em 1997 e gerido desde então por Clare O'Farrell, uma especialista em MF: <http://www.michel-foucault.com/>. Num formato diferente, com informação condensada, indicamos um bom artigo de Mark Kelly, da Middlesex University, publicado na *Internet Encyclopedia of Philosophy*: <http://www.iep.utm.edu/foucault/>. Várias universidades disponibilizam também muita e valiosa informação de e sobre Foucault, por exemplo a Northridge California State University: <http://www.csun.edu/~hfspc002/foucault.home.html>. Ainda um outro bom sítio da Web, *Nouveau millénaire, Défis libertaires*; fazendo a pesquisa em "textes" são disponibilizados textos de MF e de alguns comentadores da sua filosofia, tais como Frédéric Gros e Judith Revel – veja-se concretamente em URL: <http://1libertaire.free.fr/textes.html>.

⁶ Os termos *governamentalidade* e *regime de verdade*, que utilizaremos várias vezes no texto da nossa tese, são nucleares no pensamento de MF. Antecipando um pouco, pode dizer-se que o primeiro é um neologismo (*gouvernementalité*) que se refere, segundo este filósofo (2001a, p. 241), ao campo estratégico de relações de poder em sentido lato, seja qual for o tipo de poder (político, económico, religioso, etc.), relações que são móveis, transformadoras e reversíveis, portanto, a diversidade de modos como os indivíduos e os grupos se influenciam, exercendo poder uns sobre os outros (ao contrário do que acontece com as ditaduras políticas e não só). Por *regime de verdade* (veja-se a referência no início do capítulo 4) entende MF o conjunto de prescrições impostas ou sugeridas aos indivíduos acerca dos conteúdos e dos modos de expressarem a verdade nos seus discursos e comportamentos; existem diversos regimes de verdade, por exemplo políticos, religiosos, penais, clínicos, etc. Enfim, de modo esquemático, estes dois termos fazem parte de uma corrente ou trama (termos de MF) na qual deve ser articulada a relação entre ética e política: entre as noções de poder, verdade, sujeito, ou mais especificamente (citando MF) "relações de poder – governamentalidade – governo de si e governo dos outros – relações de si a si" (2001a, p. 242).

⁷ Referimo-nos à Revolução de 1 de fevereiro de 1979 que pôs termo ao longo reinado do Xá Reza Pahlavi (herdeiro do antigo poder da Pérsia) e que deu início à República Islâmica do Irão liderada pelo Ayatollah Khomeini, acabado de retornar do exílio, tornando-se de imediato no grande líder religioso e político da nação iraniana, instituindo no país um regime político completamente dependente da religião

islâmica, que proibiu os costumes e os valores do Ocidente, aplicou a *lei islâmica* baseada no Alcorão (*Charia*) e instigou ao ódio visceral contra a liderança ocidental protagonizada pelos Estados Unidos (o *Grande Satã*), aliados do Xá Reza Pahlavi durante muitos anos. O assalto à embaixada dos EUA em Teerão, em novembro de 1979, e a crise dos reféns que se lhe seguiu, foram dois acontecimentos dramáticos deste sentimento de ódio contra o apoio internacional à opressão política no país. Sensibilizado pela legítima e urgente emancipação dos iranianos em relação ao regime ditatorial e opressor do Xá, Michel Foucault defendeu abertamente a Revolução Iraniana. Sobre a questão iraniana e outras questões relacionadas com a cultura árabe, os movimentos islâmicos e as relações internacionais consideramos muito úteis os artigos de João Marques de Almeida, disponíveis no sítio do *Instituto Português de Relações Internacionais* da Universidade Nova de Lisboa (IPRI-UNL): <http://www.ipri.pt/home/home.php>. Reconhecido em 2010 oficialmente como Instituição de Utilidade Pública, este é um instituto de investigação científica fundado em 2003, pela Universidade Nova de Lisboa, pela Fundação Luso-Americana para o Desenvolvimento e pela Fundação Oriente, com o patrocínio da Fundação Calouste Gulbenkian. Inclui investigadores de diversas áreas dos saberes: ciência política, relações internacionais, política comparada, história contemporânea, diplomacia, economia.

⁸ Fundado em 1530 pelo rei de França *François I*, o Collège de France é uma escola pública de ensino superior muito peculiar no panorama francês, que se apresenta com dois grandes objetivos: ser um espaço arrojado de pesquisas e um ambiente de ensino universitário. Em parceria com várias instituições, tais como o CNRS e o INSERM, visa ensinar “o saber que se vai constituindo em todos os domínios das letras, das ciências e das artes” – veja-se em <http://www.college-de-france.fr/site/fr-about-college/index.htm>, consultado em 12/4/2014. A diversidade de disciplinas lecionadas, sob a responsabilidade de um corpo docente permanente composto por 57 professores, inclui matemática, física, química, biologia, medicina, filosofia, literatura, linguística, economia e outras ciências sociais, história, pré-história, arqueologia, etc. O seu estilo tem sido marcado pela diversidade de temas/disciplinas variáveis (não permanentes), pela liberdade de investigação (possibilidade de os professores organizarem autonomamente os currículos), pela não exigência de grau académico aos candidatos que pretendem ser professores, ajustamento permanente às modificações epistémicas nos saberes e nas ciências. Acerca do ambiente de liberdade e de autonomia de ensino e de aprendizagem dizia Maurice Merleau-Ponty: «Ce que le Collège de France, depuis sa fondation, est chargé de donner à ses auditeurs, ce ne sont pas des vérités acquises, c'est l'idée d'une recherche libre...» (citamos de novo o mesmo sítio da Internet). Foi neste ambiente, entre 1970 e 1984, que Michel Foucault pôde desenvolver as suas investigações e a lecionação dos seus cursos. No âmbito da liberdade concedida pela instituição, os docentes teriam de cumprir um período reduzido de aulas (cerca de três meses), seguido de longo tempo para investigação.

⁹ Chevalier, P. (2011). *Michel Foucault et le christianisme*. Lyon: ENS. Recorreremos em diversos momentos a alguns textos deste especialista no pensamento de Foucault.

¹⁰ Segundo MF, o *momento cartesiano* acentuou a clivagem iniciada na Antiguidade entre o cuidado de si e o conhecimento de si, acabando por aprisionar a filosofia à análise epistémica do sujeito... Não terá assim a filosofia traído uma das suas dimensões essenciais em favor de um posicionamento subalterno ao conhecimento científico? Não terá deste modo sacrificado a sua vocação inicial de modificação ética dos indivíduos, reduzindo-se a uma conceptualização tecnicista e crítica sobre conteúdos dos demais saberes, ocupando-se do estatuto científico, de problemas resultantes da tecnologia científica sob a égide da ética, dos processos mentais estudados pelas neurociências, dos atos de comunicação, particularmente da análise linguística relacionada com os conceitos? Em grande medida sob o impulso da filosofia moderna, que tradicionalmente se deriva de René Descartes, tem prevalecido na atividade filosófica a propensão para a conceptualização, sob os auspícios da teorização. Uma reflexão crítica que se pautar pelo esforço da honestidade intelectual, isto é, pelo dever de configurar com verdade a realidade que nos constitui e que desvelamos, não pode deixar de alertar para o perigo de tornar refém da conceptualização filosófica uma das mais essenciais e decisivas modalidades da experiência humana: o cuidado de si, ou seja, a experiência prismática de como um sujeito se reconhece e preserva, não apenas biologicamente (ao nível do instinto da sobrevivência), mas sobretudo como constrói a sua subjetividade, a partir de matrizes culturais, portanto em contexto relacional (intersubjetividade), e desse modo cria e ajusta níveis de qualidade da sua existência e da dos outros que preenchem o seu horizonte ontológico, na medida em que vive o presente a partir do passado e se projeta para o futuro, convocando e reinventando recursos conceptuais e instrumentais potenciadores de eficácia para uma vida sempre melhor.

¹¹ Antecipando um pouco sobre o significado de ascese na Antiguidade, recordamos as palavras de Foucault: “É um trabalho de si sobre si, uma elaboração de si sobre si, uma transformação progressiva de si sobre si, da qual se é responsável através de um longo trabalho que é o da ascese (*askêsis*)” (2001a, p. 17).

¹² Por se tratar de uma noção central e recorrente ao longo da nossa tese, reproduzimos uma definição de **técnicas do si**, que MF apresenta: “práticas refletidas e voluntárias pelas quais os homens não somente fixam para si mesmos regras de conduta, como também procuram transformar-se a si mesmos, modificando-se no seu ser singular e fazendo da sua vida uma obra que contém certos valores estéticos e responde a certos critérios de estilo” (DE II, nº 338, Usage des plaisirs et techniques de soi, p. 1364). Na filosofia de MF o termo francês *actualité* representa dois significados. O primeiro traduz a presença ou o efeito de certo acontecimento, fenómeno, noção, objeto no presente, como se se prolongasse até nós – é o caso das dicotomias normal-anormal, são-doente, etc. É neste sentido que MF afirma: “Todos estes acontecimentos, parece-me que os repetimos. Repetimo-los na nossa atualidade, e procuro perceber qual o acontecimento sob cujo signo nascemos, e qual é o acontecimento que continua ainda a afetar-nos” (DE II, nº 234, *La scène de la philosophie*, p. 574). Encontrámos inicialmente esta citação numa obra de Judith Revel (2009, p. 8), mas acabámos por descobrir que está errada, pois ela atribui-a ao texto nº 233 de DE (*sexualité et pouvoir*), em vez de a ter associado ao texto imediatamente a seguir. O segundo significado do termo *actualité* é referido no comentário que MF fez no bicenário do famoso texto de Immanuel Kant de 1784 «O que é o Iluminismo?» (*Was ist Aufklärung?*); nesse comentário («What is Enlightenment?») MF destaca a novidade de Kant pela tese segundo a qual “colocar filosoficamente a questão da sua própria atualidade, o que faz Kant pela primeira vez, marca na realidade a passagem à modernidade” (Revel, 2009, p. 9). Por conseguinte, tal como fez Kant, também nós colocamos a questão da atualidade de um *acontecimento* quando nos interrogamos sobre a contingência histórica dos efeitos que dele derivaram e que nos fizeram ser quem somos hoje, resultado paradoxalmente de continuidade e também de ruturas e mudanças. Em suma, a noção de atualidade assinala simultaneamente algo de novo e de contínuo.

¹³ Trata-se de uma questão incontornável mas complexa à qual não pretendemos responder aprofundadamente do ponto de vista ontológico, porque nos desviaríamos da perspetiva na qual se coloca MF, que é a da expressão cultural.

¹⁴ Entre várias perspetivas sobre esta problemática, recordamos a teoria clássica de Abraham Harold Maslow sobre a hierarquia das necessidades humanas, segundo a organização em forma piramidal, desde os dois níveis das básicas ou primárias (fisiológicas e de segurança) até aos vários níveis das secundárias: sociais (de pertença e de afeto), de autoestima, de autorrealização. O nível da segurança inclui a segurança propriamente dita, estabilidade, dependência, proteção, ausência de medo, organização/estruturação, etc. Mais tarde, Maslow acrescentou dois outros níveis ao *vértice da pirâmide* com as necessidades cognitivas: necessidade de conhecer e entender e necessidade de satisfação estética. Esta teoria de Maslow assenta em diversos princípios: quanto mais baixo for o nível da necessidade, tanto mais dominante será na personalidade do indivíduo; existe um dinamismo de progressão das necessidades, na medida em que a satisfação de uma necessidade permite o aparecimento de outra e assim sucessivamente; as necessidades dos três primeiros níveis (fisiológicas, segurança, pertença e afeto), associadas aos impulsos instintivos, traduzem uma *motivação de deficiência* porque surgem a partir de um défice sentido pelo indivíduo (por exemplo a carência alimentar), em contraste com as necessidades secundárias que estão associadas a uma *motivação de crescimento*, porque são desencadeadas por objetivos racionais de aperfeiçoamento físico e mental do indivíduo; a insatisfação persistente das necessidades primárias desloca radicalmente as necessidades secundárias para segundo plano. Três são as obras de referência de Maslow para esta teoria das necessidades: *Motivation and Personality* (1954), *Toward of Psychology of Being* (1968) e *The Farther Reaches of Human Nature* (1971). Consultámos um artigo que sintetiza esta teoria de Maslow em: Hall, C.; Lindzey, G. & Campbell, J. B. (2000). *Teorias da personalidade* (pp. 354-363). (4ª ed.). Porto Alegre: Artmed.

¹⁵ Nisard, M. (Dir.). Sénèque (1850). *Œuvres complètes de Sénèque, le philosophe* (p. 868). Paris: J.-J. Dubochet et Compagnie. Pareceu-nos não constituir um problema metodológico recorrer a esta edição bilingue muito antiga (latim-francês) porque apenas nos interessa citar o texto na versão original, para assinalar a utilização da palavra *cura* por Séneca. Entre várias traduções recentes das obras deste filósofo estoico romano, veja-se a de 2012 da editora Hachette. A palavra *cura* não se mantém nalgumas traduções; referimo-nos a três traduções: duas edições de *Ser e tempo* (*Sein und Zeit*) de Martin

Heidegger e uma tradução portuguesa das *Cartas a Lucílio* de Séneca. A edição espanhola de 1987 de *Ser y tiempo* da Editora Fondo de Cultura Económica (Madrid) traduz *cura* por “esfuerzo”: “Assim, pois, o bem de um, ou seja, de Deus, é a sua natureza que o faz perfeito, o do outro, ou seja, o do homem, o seu esforço” – Heidegger, M. (1987). *El ser y el tiempo* (p. 219). Madrid: Fondo de Cultura Económica. Uma edição italiana desta obra utiliza obviamente o termo italiano “cura” (palavra com idêntico significado à da latina: (2009). *Essere e tempo*. Milano: Longanesi). E uma tradução portuguesa daquela obra de Séneca apresenta o termo “longo estudo”: (2009). *Cartas a Lucílio*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, (sigla da obra: CL). Esta tradução portuguesa não é de todo coincidente, insistindo no valor da razão e do estudo racional, em vez do cuidado (*cura* em latim), tal como refere Martin Heidegger (2009, p. 242). Veja-se, pois: “Há na natureza quatro tipos de seres: a árvore, o animal, o homem, o deus. Estes dois últimos, por serem racionais, possuem natureza idêntica, apenas diferindo entre si por um ser imortal e o outro mortal. O seu bem específico é a natureza que lho faculta no caso do deus, e o longo estudo no caso do homem. Os restantes seres são perfeitos em relação à sua natureza, mas não absolutamente perfeitos porque desprovidos de razão” (Séneca, 2014, p. 701; carta 124, 14). Mais importante do que avaliar a discrepância das traduções em relação ao texto latino, interessa recuperar o sentido inicial da palavra *cura*, que se perdeu nalgumas traduções. Aliás, na tradução portuguesa de CL percebe-se bem o alinhamento desta palavra com as noções de razão e de racionalidade, para marcar a especificidade do humano e a afinidade deste com o divino, o que está profundamente enraizado na filosofia estoica. Séneca inicia a epístola 124 com a questão: “o bem é apreendido pelos sentidos ou pelo intelecto?” (124, 1-2); expõe vários argumentos a favor da via intelectual e conclui que cabe à razão decidir sobre a felicidade, a virtude, a moral e também sobre o bem e o mal; o que, todavia, não dispensa a utilidade dos sentidos; discute o significado e o valor da capacidade de apreender o bem, insistindo na necessidade de desenvolver a razão, portanto o bem e a razão são elementos inseparáveis, por conseguinte, conclui dizendo que “O bem só existe onde existe a razão” (124, 13). É depois desta frase que Séneca escreve o que citámos antes. Em suma, parece-nos que o mais importante é assinalar a razão como a especificidade humana; por conseguinte, o *cuidado* do homem (*cura hominis*) consiste no aperfeiçoamento da sua razão e na procura sempre melhor do *bem* (a felicidade que brota do interior do sujeito). Para fundamentar a nossa interpretação julgamos oportuno evocar de novo as palavras de Séneca, agora quase no final desta epístola (124, 24), onde deixa o derradeiro apelo ao amigo Lucílio: “És um animal racional. Qual é então o teu bem próprio? A perfeita razão. Procura elevá-la ao mais alto grau, deixa-a expandir-se tanto quanto lhe for possível. Considera-te a ti próprio feliz somente quando toda a alegria nascer de ti mesmo (...)” (2014, p. 704).

¹⁶ *Gaius Julius Higinus*, natural da Península Ibérica, foi escritor e bibliotecário latino (64 a.C. – 17 d.C.) e contemporâneo de Séneca. De entre diversas obras escritas destacamos um livro sobre fábulas (*Fabulae*) que lhe é atribuído por exemplo por Heidegger. Algumas edições desta obra: Hygin (1997). *Fables*. (Trad/notas Jean-Yves Boriaud). Paris: Les Belles Lettres; Igini (Ed. Guidorizzi, G.). (2000). *Miti*. Milano: Adelphi; Cayo Julio Higinio (Ed. Expósito, G.). (2008). *Fábulas: Astronomía*. (p. 168). Madrid: Akal. Temos consciência da notável diferença que separa o pensamento de Martin Heidegger do de Michel Foucault; por isso, a referência ao filósofo alemão está centrada na sua valorização da noção de cuidado a partir da fábula de Higinio. Em *Ser e tempo* (*Sein und Zeit*), obra publicada inicialmente em 1927 (por Max Niemeyer Verlag, Tübingen), a noção de cuidado (*cura*) é essencial, pois, segundo Heidegger, o homem, na perspetiva preontológica daquela fábula, enquanto «ser-no-mundo» [*Dasein*] tem a estrutura do ser do «Cuidado»” (2009, p. 241). A noção de *cuidado* (*cura*) está presente em diversos capítulos, designadamente no 6º da primeira secção da primeira parte (§§ 41, 42, 43) e nos 2º, 3º 4º 6º da segunda secção da primeira parte (§§ 57, 65, 69, 79, 80). O cuidado é o correlato do *ser-aí* (*Dasein*: §§ 41, 42), é relacionado com as noções de realidade (§ 43) e de consciência (§ 57: “a consciência como chamada do cuidado”), e é associado várias vezes à temporalidade (§§ 65, 69, 79, 80). Como o próprio Heidegger esclarece, esta fábula é reproduzida da tradução de K. Burdach no seu ensaio: (1923). *Faust und die Sorge*. In *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte – I*; pp. 1 ss. Ainda de acordo com Heidegger, Burdach mostra que Goethe recuperou esta fábula a partir de Herder e reescreveu-a na segunda parte da sua obra-prima, *Fausto*, apresentando-a como a fábula 220 de Higinio; veja-se esta explicação de Heidegger na nota 5 do editor ao texto de *Ser e tempo*, na edição italiana: (2009). *Essere e tempo* (p.240). Milano: Longanesi.

¹⁷ Reproduzimos aqui esta fábula 220 de Gaio Higinio: “1. Enquanto atravessava um rio, Cura viu um pedaço de barro de argila. Pensativa pegou nele e começou a dar-he forma de homem. Enquanto meditava sobre o que acabara de fazer, apareceu Júpiter e Cura pediu-lhe que desse uma alma a essa

forma, pedido que facilmente conseguiu que Júpiter realizasse. 2. Cura quis dar-lhe o seu próprio nome, mas Júpiter proibiu-a exigindo que lhe desse antes o seu. Enquanto Cura e Júpiter discutiam entre si sobre a atribuição do nome, apareceu Terra e disse que deveriam dar-lhe o seu nome, uma vez que tinha sido ela a dar-lhe o corpo. 3. Convocaram Saturno para juiz da contenda, o qual, segundo parece, formulou o seguinte veredicto: «Dado que tu, Júpiter, lhe deste a alma, receberá o seu corpo. Porque foi Cura quem lhe deu a primeira forma, deverá pertencer-lhe enquanto viver. E como ainda continua a discussão acerca do nome, chamar-se-á «homem», porque parece ter sido feito de terra [*humus*]», (Cayo Julio Higino (Ed. Expósito, G.). (2008). *Fábulas: Astronomía*. (p. 168). Madrid: Akal.

¹⁸ Uma resposta a esta questão será dada no subcapítulo 2.4: *A cultura do si (cuidado de si) nos séculos I e II d.C.*

¹⁹ Monbourquette, J. (2004). *De la autoestima a la estima del yo profundo: de la psicología a la espiritualidad*. (2ª ed.). Santander: Sal Terrae; Monbourquette, J. (2005). *Dalla stima di sé alla stima del Sé: un ponte tra psicologia e spiritualità*. Milano: Paoline.

²⁰ Pieruz, T. & Tallarico, L. (2006). *Stare bene com se stessi: la cura di sé tra Bibbia, spiritualità e psicologia*. Torino: Effatà.

²¹ Mortari, L. (2006). *La pratica dell'aver cura*. Milano: Mondadori; (2009). *Avere cura di sé*. Milano: Mondadori.

²² Caccamo, R. & et al. (2008). *Benessere postmoderno: cura di sé, moda, stile di vita*. Roma: Libreria Italiana.

²³ Horn, C. (1998). *Antike Lebenskunst: Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neoplatonikern*. München: Beck Verlag; tradução italiana: (2004). *L'arte della vita nell'antichità: felicità e morale da Socrate ai neoplatonici*. Roma: Carocci.

²⁴ Reale, G. (2003). *La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima*. Milano: Bompiani.

²⁵ Balistreri, A. G. (2005). *La terapeutica filosofica: il paradigma platonico*. Milano: Lampi di Stampa; Balistreri, A. (2006). *Prendersi cura di se stessi: filosofia come terapeutica della condizione umana*. Milano: Apogeo.

²⁶ Achenbach, G. (1984). *Philosophische Praxis*. Dinter: Köln. Tradução italiana: (2004). *La consulenza filosofica*. Milano: Apogeo. Foi Gerd Achenbach quem deu início à profissão moderna de conselheiro filosófico, segundo Romano Màdera (2006, p. 96).

²⁷ Brentari, C.; Màdera, R.; Natoli, S. & Tarca, L. V. (Org.). (2006). *Pratiche filosofiche e cura di sé*. Milano: Mondadori. Já em 2003 tinha surgido outro trabalho conjunto de Màdera, R. & Tarca, L. V. (2003). *La filosofia come stile di vita: introduzione alle pratiche filosofiche*. Milano: Mondadori.

²⁸ Gros, F. (2007). Le soin au coeur de l'éthique et l'éthique du soin. In *Revue Recherche en soins infirmiers*, 89 (2), 15-20 ; consultado em 30 de agosto de 2014, URL: www.cairn.info/revue-recherche-en-soins-infirmiers-2007-2-page-15.htm.

²⁹ Sandrin, L.; Calduch-Benages, N. & Roselló, F. T. (2009). *Aver Cura di Sé: per aiutare senza burnout*. Bologna: EDB. Esta obra contém quatro perspectivas: Luciano Sandrini, *Aiutare gli altri: il rischio di bruciarsi* (pp. 9-25); *Per non bruciarsi: alcune attenzioni* (pp. 81-103); Nuria Calduch-Benages, *Medico, cura te stesso (Lc 4, 23a): prospettiva biblica ed extrabiblica* (pp. 27-59); Francesc Torralba Roselló, *La cura di sé: prospettiva etica* (pp. 61-80).

³⁰ Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil; Onfray, M. (1993). *La sculpture de soi: la morale esthétique*. Paris: Grasset Éditions; Duccio, D. (1996). *Raccontarsi: l'autobiografia come cura di sé*. Milano: Cortina Raffaello Editore; Ammaniti, M. (Dir.). (1996). *La nascita del sé*. (6ª ed.). Bari: Laterza, (perspetiva de psicologia clínica e dinâmica); Dixsaut, M. (Org.). (2002). *La connaissance de soi: études sur le traité 49 de Plotin*. Paris: Vrin; Natoli, S. (2006). *Guida alla formazione del carattere*. Brescia: Morcelliana; De Libera, A. (2007). *Archéologie du sujet: naissance du sujet*. Paris: Vrin; Smorti, A. (2007). *Narrazioni: cultura, memorie, formazione del sé*. Milano: Giunti Editore, (deste autor também: (1997). *Il sé come testo: costruzione delle storie e sviluppo della persona*. Milano: Giunti Editore); Delruelle, E. (2009). *Metamorfoses do sujeito: a ética filosófica de Sócrates a Foucault*. Lisboa: Instituto Piaget.

³¹ James, W. (2004). *The Varieties of Religious Experience: a Study in Human Nature*. New York: Columbia University Press; texto disponível em formato PDF (An Electronic Classics Series Publication), URL: <http://www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/wjames/varieties-rel-exp.pdf>, consultado em 19 de agosto de 2014; Allier, R. (1925). *Psychologie de la conversion chez les peuples non civilisés, 2 tomes*. Paris: Payot (há um artigo de Hélène Baillot sobre esta obra: (2010). La conversion des peuples dits «non-civilisés» chez Raoul Allier (1862-1939). In *Cahiers d'études du religieux: recherches interdisciplinaires* [em linha], 8, consultado em 19 de agosto de 2014, URL: <http://cerri.revues.org/66>; Nock, A. D. (1933). *Conversion:*

the Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo. Oxford: Oxford University Press, (edição de 1998 com o mesmo título em: *The Johns Hopkins University Press*, Maryland); Bardy, G. (1947). *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*. Paris: Aubier/Montaigne, (ed. italiana: (2005). *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*. Milano: Jaca Book); Brunschvicg, L. (1950). *De la vraie et de la fausse conversion: querelle de l'athéisme. Tome 3, Philosophie de la matière*. Paris: PUF; Hadot, P. (1953). Epistrophê et metanoia dans l'histoire de la philosophie. In *Actes du XI Congrès International de Philosophie*, 20-26 (vol. XII), (pp. 31-36). Bruxelles: Nauwelaerts. Este texto foi publicado como artigo, na *Encyclopædia Universalis*, com o nome "Conversion" (veja-se na Web, o sítio da *Encyclopædia Universalis*, consultado em 17 de agosto de 2014, URL: <http://www.universalis.fr/encyclopedie/conversion>). O mesmo texto consta também da coletânea com ensaios de Pierre Hadot que iremos citar *passim*: (2003). Conversion. In *Exercices spirituels et Philosophie Antique* (pp. 175-182). Paris: Albin Michel, (1ª ed. de 1993). A análise crítica sobre conversão tem de ser complementada com o estudo sobre a Antiguidade, por isso recordamos outros ensaios de Pierre Hadot: (1995). *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Folio; (1998). La philosophie antique: une éthique ou une pratique. In *Études de philosophie ancienne*. Paris: Les Belles Lettres; (1998). La figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine. In *Études de philosophie ancienne*. Paris: Les Belles Lettres; (2001). *La philosophie comme manière de vivre*. Paris: Albin Michel, (entrevistas com Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson). Na mesma linha de Pierre Hadot, M. Méhat redige um artigo interessante: (1955). Pour l'histoire du mot épistrophê: aux origines de l'idée de conversion. (Comunicação de congresso). In *Revue des Études Grecques*, LXVIII, p. 9; Joly, R. (1961). Note sur μετάνοια. In *Revue de l'histoire des religions*, 160 (2), 149-156; consultado em 17 de agosto de 2014, URL: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr_0035-1423_1961_num_160_2_7703; Delespesse, M. (1971). *La conversione cristiana: cambiamento di rapporti*. (Trad. Lonini, A.). Milano: Jaca Book; Aubin, P. (1963). *Le problème de la conversion: étude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles*. Paris: Beauchesne, (interessa sobretudo nesta obra a análise da introdução e de parte do primeiro capítulo (utilização filosófica e espiritual do termo conversão): em sentido físico e em sentido intelectual e moral (pp. 19-25); Meeks, W. A. (1993). *The Origins of Christian Morality: the First Two Centuries*. Yale: Yale University Press, (cap. II, viragem: consequências morais da conversão); Sterling, G. E. (2005). Turning to God: Conversion in Greek-speaking Judaism and early Christianity (pp. 83-88). In P. Gray & G. R. O'Day (Eds.). *Scripture and Traditions: Essays on Early Judaism and Christianity in Honor of Carl R. Holladay*. Leyden-Boston: Brill (Supplements to *Novum Testamentum*, 129), nº 71; Alonso, J. (2009). Conversion filosófica y conversion Cristiana. In *Scripta theologica*, 41 (3), 687-710, (Faculdade de Teologia da Universidade de Navarra, Pamplona); Baslez, M.-F. (2010). La conversión al cristianismo en los tres primeros siglos. In *Scripta Theologica*, 42, pp. 695-718. Marie-Françoise Baslez tem dedicado muitas investigações de cariz histórico sobre a conversão cristã, por exemplo em duas obras: (2008). *Comment notre monde est devenu chrétien*. Tours: CLD; (2008). *Saint Paul: artisan d'un monde chrétien*. Paris: Fayard. O primeiro texto referido de Marie-Françoise Baslez foi proferido no 31º Simpósio de Teologia "Conversão cristã e evangelização", ocorrido entre 14 e 16 de abril de 2010 na Universidade de Navarra (Espanha).

³² Flynn, T. (1985). Truth and Subjectivation in the Later Foucault. In *The Journal of Philosophy*, 82 (10), 531-540; Hacking, I. (1986). Self-Improvement. In D. Hoy (Ed.). *Foucault. A Critical Reader*. Oxford: Blackwell Editions; Flynn, T. (1987). Foucault as Parrhesiast: His Last Course at the Collège de France (1984). In *Philosophy and Social Criticism*, 2-3, 213-229; Dews, P. (1989). The Return of the Subject in Late Foucault. In *Radical Philosophy*, 51, 37-41; Thacker, A. (1993). Foucault's Aesthetics of Existence. In *Radical Philosophy*, 63, 13-21; Connolly, W. (1993). Beyond Good and Evil: the Ethical Sensibility of Michel Foucault. In *Political Theory*, 21 (3), 365-389; Colwell, C. (1994). The Retreat of the Subject in the Late Foucault. In *Philosophy Today*, 38, 56-69; Davidson, A. I. (1995). Ethics as Ascetics. In Gutting, Gary (Ed.). *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press Editions; Scott, G. A. (1996). Games of Truth: Foucault's Analysis of the Transformation from Political to Ethical Parrhesia. In *The Southern Journal of Philosophy*, 34, 97-114; Arêdes, J. A. P. (1996). *Foucault ou a impaciência da liberdade*. (Texto policopiado). Dissertação de mestrado, Faculdade de Letras da Universidade Clássica de Lisboa; Meireles, A. F. (1996). *O sujeito e o poder em Michel Foucault*. (Texto policopiado). Dissertação de mestrado, Braga – Universidade Católica Portuguesa; Moss, J. (Ed.). (1998). *The later Foucault*. London: Sage; Di Marco, C. (1999). *Critica e cura di sé: l'etica di Michel Foucault*. Milano: Franco Angeli; Rebelo, J. (2000). *Sujeito, sentido e alteridade: Paul Ricoeur e Michel Foucault*. (Texto policopiado). Dissertação de mestrado, Universidade do Minho; Gros, F. (Org.). (2002). *Foucault: le courage de la vérité*. PUF; O'Leary,

T. (2002). *Foucault and the Art of Ethics*. New York: Continuum Editions; Gros, F. & Lévy, C. (Ed.). (2003). *Foucault et la philosophie antique*. Paris: Kimé; Constantopoulos, M. (2003). Le souci de soi de Michel Foucault ou comment faire de sa vie une œuvre. In *Che vuoi? – Revue de Psychanalyse*, 19, 203-217; sobre a relação entre psicanálise e filosofia veja-se o estudo de Galimberti, U. (2005). *Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*. Milano: Feltrinelli, consultado em 12 de agosto de 2014, URL: www.cairn.info/revue-che-vuoi-2003-1-page-203.htm; Fonseca, M. A. da (2003). *Michel Foucault e a constituição do sujeito*. São Paulo: EDUC; Faes, H. (2005). Généalogie de l'éthique et christianisme. In *Revue d'éthique et de théologie morale*, 233 (3), 9-27, consultado em 12 de agosto de 2014, URL: www.cairn.info/revue-d-ethique-et-de-theologie-morale-2005-1-page-9.htm; Senellart, M. (2007). Paradossi e attualità della soggettivazione cristiana (pp. 33-52). In De Conciliis, E. (2007). *Dopo Foucault: genealogie del postmoderno*. Milano: Mimesis; Mozère, L. (2004). Le «souci de soi» chez Foucault et le souci dans une éthique politique du care» In *Le Portique* [em linha], 13-14, disponibilizado em 15 de junho de 2007, consultado em 30 de agosto de 2014, URL: <http://leportique.revues.org/623>; McGushin, E. (2007). *Foucault's Askesis: an Introduction to the Philosophical Life*. Evanston: Northwestern University Press; Candiotto, C. (2008). Subjetividade e verdade no último Foucault. In *Universidade Estadual Paulista, Departamento de Filosofia*, consultado em 13 de agosto de 2014, URL: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732008000100005; Revel, J. (2009). Michel Foucault: repenser la technique. In *Revue Tracés*, 16, 139-149, (também de Revel são outras duas obras: (2005). *Michel Foucault: expériences de la pensée*. Paris: Bordas; (2009). *Le vocabulaire de Foucault*. Paris: Ellipses); Delruelle, E. (2009). *Metamorfoses do sujeito: a ética filosófica de Sócrates a Foucault*. Lisboa: Instituto Piaget, (veja-se o último capítulo); Carvalho, M. M. (2009). *Atualizações em Foucault: aplicações da noção de dispositivo ao VIH/SIDA*. Porto: Edição Universidade do Porto, (desta autora e na mesma linha da *tecnologia do poder em Foucault: (2001). O poder e o saber: um olhar sobre Michel Foucault*. Lisboa: Campo das Letras); Tralhão, R. (2009). *A reinvenção da ética e o regresso do sujeito: uma (re)leitura da obra tardia de Michel Foucault*. (Tese de doutoramento), Faculdade de Economia – Universidade de Coimbra, (tese em sociologia na especialidade de Teorias e Métodos da Sociologia); Vivar y Soler, R. D. (2010). *Michel Foucault e a ética do cuidado de si: desdobramentos históricos e desterritorialização da subjetividade*. São Paulo: Baraúna; Muchail, S. T. (2011). *Foucault, mestre do cuidado: textos sobre a hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Loyola, (desta autora: *Cuidado de si e a coragem da verdade*. In F. Gros (Org.). *Foucault. A coragem da verdade*. São Paulo: Parábola); Chevallier, P. (2011). *Michel Foucault et le christianisme*. Lyon: ENS; Lorenzini, D., Revel, J., Sforzini, A. (Ed.). (2013). *Michel Foucault: éthique et vérité (1980-1984)*. Paris: Vrin.

³³ Entre vários autores a cujos textos recorreremos, destacamos Paul Aubin, Pierre Hadot e Philippe Chevalier. Começando pelo autor mais recente, consideramos que Chevalier nos oferece com a sua obra *Michel Foucault et le christianisme* (2011), um precioso contributo para se perceber melhor o modo como MF recorre aos escritores cristãos da Antiguidade e como concebe o cristianismo. De Aubin e Hadot valorizamos o aporte específico para dois temas que expomos na nossa tese: a *conversão* e as *técnicas do si (exercícios espirituais)*. O primeiro tema foi analisado por Aubin na sua obra *Le problème de la conversion. Étude sur un terme commun à l'Hellénisme et au Christianisme des trois premiers siècles* (1963); este estudo contribuirá para justificarmos a *problematicidade semântica dos termos epistrophê e metanoia* (5.1). De Pierre Hadot utilizaremos alguns textos reunidos na coletânea *Exercices spirituels et philosophie antique* (2002), para a nossa reflexão acerca daqueles dois temas. Referir Hadot não se justifica apenas pelos temas em si mesmos, tem a ver com a convergência filosófica com o pensamento de Michel Foucault. Este destaque não pretende de modo algum sobrepor as suas ideias às de MF, e muito menos representa um desvio do nosso compromisso de expor as teses de Foucault sobre a problemática do cuidado de si, dentro da qual, como veremos, se recorta a experiência multifacetada da conversão na Antiguidade, quer de tipo filosófico quer de tipo religioso, particularmente a cristã (representada tradicionalmente pelo termo *metanoia*). Convocar Hadot para a discussão das teses de MF é uma decisão sustentada em fortes argumentos, a maioria dos quais enunciada pelo próprio Hadot na obra que aqui citamos (*passim*), *Exercices spirituels et philosophie antique*, num pequeno capítulo (“Un dialogue interrompu avec Michel Foucault. Convergences et divergences”, pp. 305-311), em que apresenta de modo sucinto (ele mesmo o declara) o seu ponto de vista sobre convergências e divergências entre ele e Foucault, deixando a promessa de mais tarde vir a aprofundar o assunto. Entre ambos existiu admiração recíproca, afinidades sobre temas e conceitos da Cultura Ocidental, sobretudo acerca da Antiguidade, já antes de se terem conhecido pessoalmente e de virem a desenvolver uma amizade promissora, não fosse a morte prematura de Foucault em junho de 1984 (Hadot assim se

expressa nesta obra). Mais pertinente do que MF ter aconselhado Pierre Hadot a apresentar a sua candidatura ao Collège de France no final de 1980, são outros os factos que dão consistência aos argumentos que justificam o destaque atribuído a Hadot. Antes de mais, que tenha sido o próprio MF a declarar a Hadot ser leitor atento de vários dos seus trabalhos, um dos quais muito importante para a nossa tese: *Epistrophè et metanoia dans l'histoire de la philosophie*, comunicação apresentada em 1953 no XI Congrès International de Philosophie em Bruxelas; também lido por MF foi o artigo *Exercices spirituels*, publicado no Anuário da Vª Secção da *École Pratique des Hautes Études* para o ano letivo 1975-1976; este é exatamente o primeiro texto da obra de Hadot que referimos aqui (2002, pp. 19-74). No segundo volume da *Histoire de la sexualité – L'usage des plaisirs*, MF evoca as investigações de Hadot sobre a cultura do si na filosofia greco-romana, particularmente os textos de Séneca e Marco Aurélio. A convergência de temas e questões entre ambos, diz ainda Hadot, pode ser confirmada através da análise comparativa entre dois textos: o resumo do curso de 1981-1982 (HS) dado por MF no Collège de France e o texto de Hadot já referido, *Exercices spirituels*; os dois convergem na atenção dada à filosofia como atividade terapêutica, ao cuidado de si na tradição socrática, a técnicas do si (expressão de MF) ou exercícios espirituais (expressão de Hadot), designadamente a meditação preventiva dos males (*praemeditatio malorum*), o discurso sobre a morte, técnicas do si muito valorizadas pelo estoicismo, o exame de consciência feito por escrito – uma técnica/um exercício que ambos relacionam com a espiritualidade eremítica de Santo Antão (fundador do eremitismo cristão no Ocidente, no século III), analisada por MF por exemplo no artigo *L'écriture de soi* (DE II, nº 329, pp. 1234-1249) e por Hadot em *Exercices spirituels*.

³⁴ Não propomos nem uma descrição detalhada das referências históricas à noção de cuidado de si, nem uma síntese, mas simplesmente algumas referências a esta noção em autores de épocas distintas, para que esta possa ser repensada minimamente e de seguida fazer introduzir em cena uma das modalidades culturais mais determinantes na experiência do cuidado de si, a noção de conversão, distinguindo dois polos essenciais expressos pelos termos gregos ἐπιστροφή (*epistrophè*) e μετάνοια (*metánoia*); é nosso propósito assinalar a diferença entre a conversão em sentido filosófico e político na Antiguidade e a conversão em sentido cristão (capítulo 5).

³⁵ Foucault, M. (1990). Verdade e Subjectividade. In *Revista de Comunicação e Linguagens*, 19, 203-224; (tradução das *Howison Lectures* proferidas na University of Berkeley em 1980).

³⁶ Como veremos, a noção de conversão foi expressa na língua grega com os termos ἐπιστροφή e μετάνοια (*epistrophè* e *metánoia*), mas foi o segundo vocábulo que acabou por ser mais utilizado pelos escritores cristãos, apesar de ser o primeiro que prevaleceu quer na Bíblia judaica quer na Bíblia cristã.

³⁷ Para a construção deste capítulo recorreremos a várias fontes. Privilegiámos os textos do próprio Michel Foucault, designadamente alguns de *Dits et écrits* II, nos quais ele se refere explicitamente ao seu pensamento histórico-filosófico em termos gerais. Começámos pelo texto nº 345 (*Foucault*) – DE II, pp. 1450-1455; trata-se de um texto utilizado para a apresentação deste filósofo, por solicitação de Denis Huisman, que organizou um dicionário sobre filósofos: (1984). *Dictionnaire des philosophes* (pp. 942-944). Paris: PUF; o artigo neste dicionário tem a assinatura de Maurice Florence – pseudónimo de Michel Foucault. A base do artigo era uma secção da introdução à *Histoire de la sexualité*, e pretendia descrever retrospectivamente o trabalho que tinha feito até esse momento; o texto publicado resultou de algumas modificações, incluindo uma bibliografia; o texto nº 345 de DE II é exatamente o texto inicial, redigido por MF para aquele dicionário. Outros textos de DE II que utilizámos para este capítulo: nº 359, *L'intellectuel et les pouvoirs*, 1566-1571; nº 362, *Vérité, pouvoir et soi*, pp. 1596-1602. Recorremos também a outras fontes: Frédéric Gros (1998), Gilles Deleuze (1998), Edouard Delruelle (2009), Judith Revel (2009), Philippe Chevallier (2011).

³⁸ Numa nota elencaremos as edições dos cursos lecionados no *Colégio de França* e ainda um outro na Universidade de Louvaina. Não foi nosso propósito tecer considerações descritivas sobre estes cursos, para não aumentarmos demasiado a extensão do primeiro capítulo da nossa tese, embora estejamos bem conscientes das afinidades que mentêm entre si e, portanto, do valor acrescido que traria a sua análise às nossas reflexões. Todavia, alguns destes cursos serão citados quando julgarmos indispensável, a propósito de determinado tema.

³⁹ Não nos parece que MF se tenha dedicado às tecnologias de produção (estudo das ciências e das tecnologias produtivas) e às tecnologias dos sistemas de signos (linguística, semiótica, etc.). A divisão do seu trabalho teórico em dois eixos foi baseada numa divisão de estilo filosófico que MF refere numa entrevista concedida em 29 de maio de 1984 (*Le retour de la morale*): afirma ter praticado um estudo filosófico específico nas obras anteriores a 1976 (*Les mots et les choses, Histoire de la folie, Surveiller et*

punir), diferente do que estava fazendo entretanto (e julgamos que já iniciado antes, por volta de 1976). Aquela terá sido a última entrevista dada por Michel Foucault, poucos dias antes de ser hospitalizado, já muito doente, tendo morrido pouco depois, sem ter podido fazer a revisão do texto, como era costume.

⁴⁰ A nossa interpretação pode ser corroborada sobretudo pelos *Dits et écrits* – a coletânea de textos orais e escritos autônomos ou que integraram obras suas ou de outros autores.

⁴¹ É bem clara esta posição: “não se trata evidentemente de interrogar o «poder» acerca da sua origem, dos seus princípios ou dos seus limites legítimos” (DE II, nº 345, *Foucault*, p. 1454). A história crítica do pensamento valoriza outros objetos distintos dos que os filósofos *contratualistas* elegeram para as suas teorias: Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau, John Locke e mais tarde John Rawls. Para estes filósofos políticos o duplo problema é justificar a necessidade do estado político (da sociedade) e propor um fundamento sólido da autoridade do Estado que concilie os direitos básicos de cada indivíduo próprios do *estado natural* (direito natural) e os deveres dos cidadãos nas relações sociais (direito positivo); tal fundamento há de ser a noção de *contrato social* entre cidadãos governados e cidadãos governantes: os primeiros delegam (não alienam) nos segundos a aplicação dos direitos básicos (sobrevivência, saúde, segurança, justiça, etc.), que aceitam a responsabilidade de os aplicar bem em proveito da maioria, exercendo sobre os governados um poder democrático limitado pela possibilidade de destituição exigida pela maioria dos cidadãos, sobretudo quando o poder deixa de ser exercido com legitimidade (abuso de poder). Poder-se-á considerar esta uma conceção normativa do poder, na medida em que se propõe fixar condições de formação, de aplicação e de regulação das diversas modalidades de distribuição do poder no Estado nas suas várias instituições, organizadas em três tipos de poder: deliberativo (discussão e aprovação de leis), judicial (aplicação das leis em situações de conflito) e executivo (governança do Estado com base nas leis).

⁴² MF exemplifica: “entre diferentes pessoas, numa família, numa universidade, num quartel, num hospital, numa consulta médica, existem relações de poder” (DE II, nº 233, p. 567-568). O filósofo utiliza o termo francês *gouvernement* nesta rede semântica: domínio, exercício de poder (em sentido lato, enquanto *relações de poder*), governo de cada sujeito sobre si, ao nível de grupos e ao nível do Estado. Recupera, pois, o sentido grego de domínio sobre si mesmo (ética) ou sobre os outros (política).

⁴³ “Nós governamo-nos uns aos outros numa conversação, através de toda uma série de táticas” (DE II, nº 359, *L’intellectuel et les pouvoirs*, p. 1570), isto é, recorremos a estratégias persuasivas ou manipulatórias, gestos e movimentos (o sorriso, o olhar penetrante/*felino*, a postura, etc.) que visam voluntária, consciente e explicitamente, ou de modo involuntário, não consciente e implícito, provocar de qualquer modo a anuência, a aprovação ou aceitação de uma tese, ou o simples agrado, ou pelo contrário o desagrado, a repulsa de um dado conteúdo e/ou de uma pessoa ou instituição. Neste sentido, subentende-se que todo o ato comunicativo (e não apenas toda a conversação) está imbuído de movimentos tensionais de poder dos indivíduos entre si, influenciando-se variavelmente segundo condicionantes como estratégias discursivas, prestígio/estatuto, autoridade reconhecida, expectativas, idade, etc.

⁴⁴ Voltaremos a este tema em 2.6, descrevendo algumas *técnicas ou exercícios do cuidado de si na Antiguidade*.

⁴⁵ Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité, tome I: la volonté de savoir*. (Reimpressão de 2003, col. TEL). Paris: Gallimard. Na entrevista *Le retour de la morale*, MF afirma que foi bruscamente, entre 1975 e 1976, que mudou de estilo, com a intenção de fazer uma “história do sujeito” – DE II, nº 354, p. 1516. Recorde-se que em 1975 publicou *Surveiller et punir* e em 1976 surge *La volonté de savoir* (primeiro volume da sua *Histoire de la sexualité*).

⁴⁶ Foucault, M. (1954). *Maladie mentale et personnalité*. Paris: PUF.

⁴⁷ Foucault, M. (1961). *Folie et déraison: histoire de la folie à l’âge classique*. Paris: Plon. Trata-se da publicação da sua tese doutoral apresentada na Université Sorbonne (Paris); em 1972 a obra é reeditada com modificações (novo prefácio e dois apêndices), com título reduzido: *Histoire de la folie à l’âge classique*. Paris: Gallimard.

⁴⁸ É uma descrição e análise históricas dos procedimentos sociais sobre a loucura e os loucos/dementes até ao início do século XIX, mais precisamente até 1814-1815. Portanto, não constitui uma crítica às instituições psiquiátricas atuais, embora esta história crítica deva interpelar aqueles que vivem nestas instituições que ele bem conheceu; veja-se estes esclarecimentos em DE II, nº 359, *L’intellectuel et les pouvoirs*, p. 1567.

⁴⁹ *Folie et déraison* tem início com a referência ao desaparecimento da lepra, depois de terem proliferado os leprosários por toda a Europa durante a Idade Média. Refere também o controlo da

realeza sobre os bens fundiários dos leprosários (uma extensa fortuna controlada entre os séculos XVI e XVII) e relata as mudanças de controlo sobre estes bens, em vários países, que acabam por ser integrados nos hospitais, nos finais do século XVII. O desaparecimento da lepra não resulta de práticas clínicas, mas da segregação prolongada e sistemática dos indivíduos; porém, persistem os valores e as imagens associados aos leprosos, sobretudo o sentido da exclusão social de grupos marginais. MF relata também o tratamento eclesiástico dado aos leprosos: “Meu amigo, diz o ritual da Igreja de Viena, apraz a Nosso Senhor que estejas infetado por esta doença, e te faz Nosso Senhor uma grande graça ao querer punir-te pelos males que fizeste neste mundo.” (1972, p. 16). E cita um ritual da Diocese de Viena: “Para que tenhas paciência com a tua doença; porque Nosso Senhor não te despreza pela tua doença, nem te afasta da sua companhia; mas se tu tiveres paciência serás salvo, como foi o ladrão que morreu diante da casa do Novo-rico e foi levado diretamente para o paraíso.” (1972, p. 16). MF acrescenta esta nota: “Ritual da Diocese de Viena, impresso sob [ordem de] o Arcebispo Gui de Poissieu, por volta de 1478. Citado por Charret, *Histoire de l'Eglise de Vienne*, p. 752”). Qual o objetivo de MF com as referências às reações sociais à lepra e aos leprosos? É bem claro no seu texto: as práticas sociais (sobretudo religiosas) de exclusão da lepra são aplicadas aos enfermos de doenças venéreas (utilizadores que disputavam os lugares aos leprosos remanescentes) e retomadas no século XVIII com os loucos, e a seguir com os prisioneiros em geral, aproveitando as mesmas estruturas físicas e adaptando os esquemas de tratamento dos indivíduos. Diz neste sentido MF: “Frequentemente nos mesmos locais, os jogos da exclusão serão retomados, estranhamente semelhantes [aos primeiros], dois ou três séculos mais tarde. Pobres, vagabundos, presidiários e «cabeças alienadas» retomarão o papel abandonado pelo ladrão, e veremos que salvação se espera desta exclusão, para eles e para aqueles que os excluem” (1972, p. 16). A verdadeira herança da exclusão dos leprosos não é o modo como se marginalizavam os indivíduos com doenças venéreas, mas sim a discriminação dos indivíduos reconhecidos como loucos. Durante o século XV houve o costume de os colocar em barcos, segregando-os da convivência da sociedade e fazendo-os navegar ao longo dos rios, escorraçando-os de cidade em cidade: “é a Nau dos Loucos [*stultifera navis*], estranho barco ébrio que vagueia ao longo dos calmos rios da Renânia e dos canais flamengos.” (Foucault, 1972, p. 18); além deste, outros costumes de exclusão dos loucos são reportados em diversos pontos da Europa.

⁵⁰ Por exemplo, “É assim que o acesso às igrejas é proibido aos loucos², enquanto o direito eclesiástico não lhes proíbe o uso dos sacramentos³” (Foucault, 1972, p. 21). Na mesma página, nas duas notas de rodapé, MF dá conta de dois exemplos contrastantes: em 1420 um rapaz foi punido com três dias de prisão por ter levado um louco para o interior de uma igreja em Nuremberga; em 348 o Concílio de Cartago permitia a comunhão aos loucos.

⁵¹ Foucault, M. (1963). *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical*. Paris: PUF; reedição com modificações em 1972. Segundo o autor, esta obra foi motivada pelo seu trabalho prestado em hospitais psiquiátricos (DE II, nº 359, *L'intellectuel et les pouvoirs*, p. 1567).

⁵² Uma interessante interpretação inspirada em Michel Foucault foi feita por Maria Manuela Carvalho: (2009). *Atualizações em Foucault: aplicações da noção de dispositivo ao VIH/SIDA*. Porto: Edição Universidade do Porto. Este estudo, publicado pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto, baseia-se nas noções foucaulteanas de *dispositivo* (dispositivos do saber e da sexualidade), *saber, poder, sujeito e domínio de si*, para mostrar como o tratamento da SIDA configurou não apenas um novo saber médico/clínico, mas também um novo poder que objetivou e subjetivou o sujeito infetado pelo vírus VIH/SIDA, a partir de dispositivos específicos. Veja-se também da mesma autora uma obra anterior: (2001). *O poder e o saber: um olhar sobre Michel Foucault*. Lisboa: Campo das Letras.

⁵³ Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.

⁵⁴ Recordamos que o termo episteme deriva da palavra grega ἐπιστήμη (*epistēmē*), cujos significados principais eram *ciência, habilidade, conhecimento*. Para Platão e outros filósofos designava o conhecimento teórico, por oposição: à ἐμπειρία (*empeiria*) – experiência, à τέχνη (*technē*) – arte, e à δόξα (*dóxa*) – opinião; veja-se, por exemplo em Platão: República 422 c, Íon 536 c, O Político 301 b; em Aristóteles veja-se na *Metafísica* (I, 1, 4).

⁵⁵ Segundo Delruelle, esta é “uma espécie de arqueologia «pura» sem uma perspetiva genealógica” (2009, p. 326), pois MF não avalia a utilidade do tema central, as ciências humanas, assim como as relações que estas poderão ter com as tecnologias do poder (2009, p. 329). Só mais tarde MF fará uma avaliação destas ciências, aliás pseudo-ciências: “se o homem – nós, seres de vida, de palavra e de trabalho – se tornou um objeto para várias ciências, é preciso procurar a justificação, não numa ideologia, mas na existência desta tecnologia política que formámos no seio das nossas sociedades” (DE

II, nº 364, *La technologie politique des individus*, p. 1647). Esta crítica às desprestigiadas ciências humanas está em linha com a tese estrutural da filosofia de Foucault de que estas ciências servem para normalizar os indivíduos, ou seja, para os distinguir em grupos: normais ou anormais, são ou enfermos, equilibrados ou loucos.

⁵⁶ Foucault, M. (1969). *L'Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard; edição em 2008 na mesma editora. Tradução portuguesa: (2014). *A arqueologia do saber*. Lisboa: Edições 70.

⁵⁷ Foucault, M. (1971). *L'Ordre du discours*. Paris: Gallimard. Tradução portuguesa: (1997). *A ordem do discurso*. Lisboa: Relógio d' Água.

⁵⁸ A seguir dirá que “o discurso não é simplesmente o que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo pelo qual se luta, o poder de que se procura apropriar.” (1971, p. 12).

⁵⁹ MF recorda a total desvalorização dos discursos dos loucos perante os não loucos, os que não eram acometidos pela perda da capacidade racional: a palavra do louco nada valia como testemunho, porque nela os não loucos nada admitiam de verdadeiro. Ao longo de vários séculos na Europa, o valor do discurso dos loucos foi contrastante, oscilando entre o enigma e a insignificância de sentido: “a palavra do louco ou não era simplesmente compreendida, ou se o era, nesse caso era escutada como uma palavra de verdade.” (1971, p. 13). O tema da exclusão da loucura e dos loucos nas sociedades europeias fôra objeto de extensa análise noutras obras de MF, às quais já fizemos alusão: *Maladie mentale et personnalité* (1954), *Folie et déraison: histoire de la folie à l'âge classique* (1961).

⁶⁰ MF insiste nesta tese, dizendo que, para lá da análise lógica e semântica dos enunciados dos discursos, aferindo a sua verdade ou falsidade, subjaz um profundo condicionamento: “um tipo de divisão que rege a nossa vontade de saber”, um sistema de exclusão simultaneamente “histórico, modificável, institucionalmente constrangedor” (1971, p. 16).

⁶¹ “Uma disciplina define-se por um domínio de objetos, um conjunto de métodos, um corpo de proposições consideradas como verdadeiras, um jogo de regras e de definições, de técnicas e de instrumentos: tudo isto constitui uma espécie de sistema anónimo à disposição de quem quer ou de quem pode dele se servir” (Foucault, 1971, p. 32).

⁶² Veja-se, por exemplo, o controlo exercido pela doutrina: a sua difusão tem o efeito de contágio, liga os indivíduos gerando um sentimento de pertença ao grupo (os seguidores da doutrina), exige o “reconhecimento das mesmas verdades e a aceitação duma certa regra – mais ou menos flexível – em conformidade com os discursos válidos” (Foucault, 1971, p. 44), condiciona os discursos dos indivíduos, aceitando-os ou excluindo-os, segundo a coerência ou incoerência dos seus enunciados com os conteúdos doutrinários, delimitando assim a dicotomia ortodoxia – heresia, quando se instaura uma relação fanática ou fundamentalista entre certos indivíduos e a doutrina; estabelece uma dupla submissão “dos sujeitos falantes aos discursos, e dos discursos ao grupo, pelo menos virtual, dos indivíduos falantes” (Foucault, 1971, p. 45).

⁶³ Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris: Gallimard. Tradução portuguesa: (2013). *Vigiar e punir*. Lisboa: Edições 70.

⁶⁴ MF sinaliza a analogia entre a figura do vigilante e do psiquiatra, assim como entre estes e o capelão e o educador.

⁶⁵ Quase no final de *Surveiller et punir* retoma esta tese: “O século XVIII inventou sem dúvida as liberdades; mas deu-lhes um subsolo profundo e sólido – a sociedade disciplinar que apoiamos sempre” (1975, p. 318).

⁶⁶ Recuperamos a referência do próprio MF à obra de Jeremy Bentham: *Panopticon, Works., tome IV*, éd. Bowring – in Foucault, 1975, p. 204. Sobre a descrição do *panótico* como dispositivo de vigilância e punição ao serviço do poder judiciário, veja-se nesta obra o capítulo 3 (*o panoptismo*), em especial pp. 201-210. Este dispositivo é descrito assim: “Na periferia um edifício em forma de anel; ao centro uma torre; esta tem janelas largas que abrem para o lado interior do anel; o edifício periférico está dividido em celas, cada uma das quais perpassa a espessura do edifício; estas têm duas janelas, uma virada para o interior, tal como as janelas da torre; a outra, virada para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de um lado ao outro. Basta, então, colocar um vigilante na torre central e, em cada cela encarcerar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um estudante. Pelo efeito de contraluz é possível perceber a partir da torre, recortando-se perfeitamente pela luz, as pequenas silhuetas dos prisioneiros nas celas da periferia.

⁶⁷ Consideramos surpreendente o modo como MF termina *Surveiller et punir*, não somente por deixar em suspenso o seu discurso sobre o poder penitenciário, mas sobretudo pelo evidente desafio à compreensão, à sensibilidade face ao sofrimento resultante dos dispositivos penitenciários que, segundo

MF, “fabricaram o indivíduo disciplinar” e acrescenta, em nota de rodapé, que suspendeu a continuação desta obra “que deve servir de fundamento histórico para estudos acerca do poder de normalização e de formação do saber na sociedade moderna” (1975, p. 315).

⁶⁸ Sobre este novo poder introduzido pelo cristianismo no mundo romano e que prevaleceu até hoje, veja-se, por exemplo, *Sexualité et pouvoir* – uma conferência proferida por MF em 20 de abril de 1978, em Tóquio (DE II, nº 233, pp. 552-570). Retomaremos esta noção mais à frente (capítulo 3), a propósito da distinção entre a ética da liberdade na Antiguidade e a moral cristã da obediência.

⁶⁹ DE II, nº 220, *L'évolution de la notion d'«individu dangereux» dans la psychiatrie légale du XX^e siècle*. Este é o texto que serviu como suporte a uma conferência pronunciada no simpósio *Law and Psychiatry*, no *Clarke Institute of Psychiatry*, em Toronto, entre 24 e 26 de outubro de 1977.

⁷⁰ A *Histoire de la sexualité* (sigla HS) é composta por três volumes, publicados pela Gallimard: - primeiro, *La volonté de savoir* (1976); segundo, *L'usage des plaisirs* (1984a); - terceiro, *Le souci de soi* (1984b). Esta obra foi projetada para ser composta por seis volumes – uma imprudência, confessa MF, numa conferência na Universidade de Tóquio, em 1978, acrescentando ter tido pouca determinação em acabá-la (DE II, nº 233, *Sexualité et pouvoir*, p. 553).

⁷¹ Recordamos que o termo *governo* (tradução do francês *gouvernement*) é utilizado por MF em sentido lato de *domínio* no âmbito das *relações de poder*.

⁷² Recorde-se que a histeria era considerada nos finais do século XIX uma patologia mental associada a sintomas físicos súbitos e inexplicáveis tais como dormência ou paralisia de um membro, afonia ou cegueira; o recurso terapêutico da hipnose para tratar a histeria foi realizado pelo neurologista francês Jean Martin Charcot e por Joseph Breuer, médico de Viena de Áustria, com quem Sigmund Freud colaborou inicialmente com o objetivo de identificar as causas desta doença; o caso mais conhecido foi o de uma mulher jovem conhecida como Ana O. (1880-1882). A hipnose parecia permitir tornar conscientes os conteúdos mentais ligados aos sintomas. Breuer e Freud concluíram que os sintomas histéricos surgiam na sequência da formação de um processo mental de bloqueio que impedia a expressão normal da carga afetiva através da consciência e dos movimentos; esse bloqueio era *somatizado*, ou seja, desencadeava uma *inervação somática (conversão)* descontrolada, expressa pelos sintomas que já indicámos. Além disto, foi colocada a hipótese de que se tratasse de sintomas substitutos de processos mentais normais, provocados por desejos não conscientes e recordações formadas num passado remoto. Esta interpretação da histeria tornou possível mais tarde a Freud reconhecer no inconsciente um dos elementos basilares do psiquismo humano, e estudar os sonhos como suas experiências enigmáticas mas significativas.

⁷³ MF afirma que “um dos problemas consiste em saber como é possível que, numa sociedade como a nossa, se tenha formado por um lado esta produção teórica, esta produção especulativa, esta produção analítica sobre a sexualidade num plano cultural geral, e por outro lado um desconhecimento da sexualidade pelo sujeito” (DE II, 233, *sexualité et pouvoir*, p. 554; sobre a resposta da psicanálise: p. 555). Atrevemo-nos a sugerir que este problema é simultaneamente uma característica que se foi intensificando na própria Cultura Ocidental: a prioridade do desenvolvimento dos conhecimentos teóricos a partir do desdobramento do sujeito epistémico, em detrimento dos saberes sapienciais e práticos e da valorização dos indivíduos concretos, analisados nas suas circunstâncias espaço-temporais.

⁷⁴ No Ocidente não se formou uma arte erótica, diz Foucault, pois não se desenvolveu uma pedagogia do amor, da sedução, que mostre como se pode provocar e receber prazer, intensificá-lo, graduá-lo, controlá-lo; aliás, os discursos são comunicados de modo clandestino e interindividualmente (DE II, nº 233, p. 556). Em nossa opinião, esta tese de Foucault tem vindo a perder sentido, com a proliferação de publicações sobre o valor da sexualidade, do erotismo e sobre técnicas eróticas, além do acesso universal que a Internet franqueia a qualquer indivíduo sobre estes temas; porventura ainda continue a não ser tão valorizada oficialmente a arte erótica, como tem sido na Índia, na China, no Japão. Sobre a distinção entre *scientia sexualis* e *ars erotica* veja-se, por exemplo, a obra de Arnold I. Davidson, que convoca o contributo da psicanálise e da filosofia, incluindo referências a Michel Foucault (capítulos 7 e 8): (2004). *The Emergence of Sexuality: Historical Epistemology and the Formation of Concepts*. Harvard: Harvard University Press. Uma obra de psicanálise sobre o erotismo no feminino: Joel Birman (2003). *Cartografias do feminino*. São Paulo: Editora 34.

⁷⁵ Sobre biopoder/biopolítica veja-se, por exemplo, DE II, nº 274, *Naissance de la biopolitique*, pp. 818-825. Esta reflexão de MF sobre a biopolítica foi inicialmente publicada com o título de *Naissance de la biopolitique* no *Annuaire du Collège de France, 79^e année, Chaire d'histoire des systèmes de pensée, année 1978-1979* (veja-se a nota de Revel, 2009, p. 22). Outro texto importante é o de uma conferência

proferida por MF no Brasil (Universidade da Baía), em 1976: *Les mailles du pouvoir* – DE II, nº 297, pp. 1001-1020.

⁷⁶ O biopoder “visa a subordinação dos corpos e das populações por meio de toda a espécie de práticas que impõem aos indivíduos a passagem pela escola, depois pelo quartel, em seguida pela fábrica, ocasionalmente pelo hospital e, no caso de alguns, pela cadeia ou o hospício” (Delruelle, 2009, pp. 331-332).

⁷⁷ “As ciências humanas são os auxiliares funcionais indispensáveis destes dispositivos, pois permitem realizar estatísticas, delinear perfis de comportamento previsíveis, nocivos ou desejáveis, categorizar a população” (Delruelle, 2009, p. 332).

⁷⁸ Afirma MF que “A reflexão liberal não parte da existência do Estado (...); mas da sociedade que se coloca numa relação complexa de exterioridade e de interioridade face ao Estado” (DE II, nº 274, *Naissance de la biopolitique*, p. 820).

⁷⁹ No essencial, a *população* é “um conjunto de seres vivos e coexistentes que apresentam características biológicas e patológicas particulares, e cuja vida é suscetível de ser controlada a fim de assegurar uma melhor gestão da força de trabalho” (Revel, 2009, p. 22).

⁸⁰ Afirma MF: “Começámos a libertar a sexualidade (...), por um lado, de uma moral burguesa e, por outro, de uma moral cristã, a primeira que tomou o lugar e deu continuidade à segunda impediu-nos, impediu o Ocidente de se interrogar realmente sobre a sexualidade” (DE II, nº 233, pp. 557-558).

⁸¹ Retomaremos mais à frente a problemática das influências culturais sobre a sexualidade, no âmbito do contraste entre a moral e a ética da Antiguidade e a moral resultante do cristianismo (tema 3.5: *Ética filosófica da liberdade e moral cristã da obediência na Antiguidade*).

⁸² Consideramos adequado afirmar que a tese de MF sobre o homem ocidental como “animal de confissão” pode fazer sentido a partir do reconhecimento da profunda influência do cristianismo nas culturas da Civilização Ocidental, particularmente através da persistente tecnologia de *produção* da verdade que exige do sujeito vigilância e análise da sua subjetividade, quer em relação a si mesmo quer em relação a outros – a confissão penitencial é um dos melhores exemplos das técnicas cristãs dos regimes de verdade. O tema da confissão será retomado no capítulo 4 (o cristianismo como religião confessional), no âmbito dos regimes de verdade que foram sendo instituídos na religião cristã, de modo especial a confissão penitencial.

⁸³ Consideramos oportuno reproduzir um excerto muito interessante, no qual MF enuncia a proliferação da admissão de culpa ou confissão nas sociedades da Cultura Ocidental. Afirma, pois, MF de novo na HS1: “a admissão de culpa [*aveu*] tornou-se no Ocidente uma das mais valorizadas técnicas de produção de verdade. Desde então tornámo-nos uma sociedade singularmente confessional. A admissão de culpa espalhou por todo o lado os seus efeitos: na justiça, na medicina, na pedagogia, nas relações familiares, nas relações amorosas, nos costumes mais banais e nos ritos mais solenes; confessamos os crimes, confessamos os pecados, confessamos os pensamentos e os desejos, confessamos o passado e os sonhos, confessamos a infância; confessamos as doenças e as misérias; aplicamo-nos com rigor para dizer o que há de mais difícil para dizer; confessamo-nos em público e em privado, aos nossos pais, educadores, ao nosso médico, aos que amamos; confessamo-nos a nós mesmos, no prazer e no sofrimento, confissões impossíveis a outrem, e sobre tudo isto publicamos livros. Confessamo-nos ou somos forçados a confessar. Quando não é espontânea, ou imposta por qualquer imperativo interior, a confissão é extorquida; faz-se sair da alma ou arranca-se ao corpo” (1976, pp. 79-80).

⁸⁴ Foucault, M. (1984a). *Histoire de la sexualité: tome II, l'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard.

⁸⁵ Foucault, M. (1984b). *Histoire de la sexualité, vol. III: le souci de soi*. Paris: Gallimard. Tradução portuguesa: (1994). *História da sexualidade: vol. 3, o cuidado de si*. Lisboa: Relógio d'Água.

⁸⁶ Artémidore (1975). *La clef des songes*. (Trad. A.-J. Festugière). Paris: Vrin. Para o comentário a este texto de Artemidoro consulte-se, por exemplo, o artigo de Christelle, P. (2001). *La Clé des Songes d'Artémidore et les notions d'espaces public et privé*. In: *Dialogues d'histoire ancienne*, 27 (1), 235-247; consultado em 25 de setembro de 2014, URL: web/revues/home/prescript/article/dha_0755-7256_2001_num_27_1_2547. A obra de Artemidoro é um tratado sistemático de onirocrisia, a arte da interpretação dos sonhos. Nos cinco livros deste tratado (*Onirocriticon*) Artemidoro compila informações da tradição onirocrísica grega, aplicando uma interpretação racionalista fundada na sua experiência pessoal consolidada pelas inúmeras viagens realizadas e pelas investigações, em contraste com a interpretação mágica, religiosa e profética dos sonhos praticada durante séculos. Inclui descrições de sonhos recolhidas em vários locais da Grécia, da Ásia Menor e de Itália.

⁸⁷ Por exemplo, MF recorda que Artemidoro organiza os sonhos em três categorias: “os que são

conformes à lei (*kata nomon*), os que são contrários à lei (*para nomon*) e os que são contrários à natureza (*para phusin*)”, (1984b, p. 28).

⁸⁸ O capítulo II (*La culture de soi*) de HS3 começa com uma síntese sobre a origem desta peculiar cultura do si e a moral que lhe está associada, pressionada por médicos e filósofos: “Desconfiança em relação aos prazeres, insistência sobre os efeitos dos seus abusos para o corpo e para a alma, valorização do casamento e das obrigações conjugais, desconsideração pelas valorizações espirituais dadas ao amor dos rapazes [homossexualidade com jovens]: existe no pensamento de filósofos e de médicos ao longo dos dois primeiros séculos toda uma severidade testemunhada pelos textos de Soranus e de Rufo de Éfeso, de Mussônio ou de Séneca, de Plutarco como de Epicteto, ou de Marco Aurélio” (1984b, p. 55).

⁸⁹ Nos últimos anos têm vindo a ser publicados os cursos lecionados no Collège de France, desde 1971 até 1984 (ano da sua morte); além destes, um outro foi por ele lecionado na Université de Louvain, em 1981; remetemos para as referências bibliográficas destes cursos feitas no início da nossa tese.

⁹⁰ Foucault, M. (2004). *Sécurité, territoire et population: cours au Collège de France (1977-1978)*. Paris: Gallimard.

⁹¹ Foucault, M. (2012a). *Gouvernement des vivants: cours au Collège de France (1979-1980)*. Paris: Gallimard.

⁹² Recordamos a nota de fim que fizemos no início do prefácio sobre este neologismo que é a palavra *gouvernementalité*.

⁹³ A palavra francesa *aveu*, muito utilizada por MF em diversos textos, não é fácil de traduzir, confundindo-se frequentemente com *confession* (confissão). Nalguns casos ela significa inequivocamente *confissão* em sentido lato, como manifestação por um sujeito de certo conteúdo da subjetividade desconhecido e que passa a ser revelado, seja uma intenção ou um motivo, conteúdo verdadeiro que é comunicado a um outro (nunca do sujeito para si). Noutros casos, *aveu* pode querer dizer algo que dado sujeito *admite* ou *reconhece* perante a interpelação de outro(s), como a *admissão de culpa*, a *admissão de responsabilidade*, o *reconhecimento* do que fez ou disse. A palavra *aveu* pode ser sinónima de *confession* (*confession*): em sentido religioso, judicial, policial; portanto, num registo técnico ou formal. Os diversos usos de *aveu* e de *confession*, em nossa opinião, partilham a ideia de uma certa manifestação do si do sujeito, expõem um pouco da sua subjetividade perante outros, sempre no âmbito da espontaneidade ou da imposição de dizer a verdade. No seu curso de 1981, lecionado em Louvain, MF utiliza a noção de *aveu* no registo judicial, relacionando a criminalidade com a necessidade dos discursos verdadeiros, relação expressa no título deste curso: *Mal faire, dire vrai: fonctions de l'aveu en justice*. Em GV é no registo religioso que MF usa o termo *aveu*, concretamente para analisar a penitência e a confissão canónica no cristianismo dos primeiros séculos.

⁹⁴ Veja-se, por exemplo nas lições de 23 e 30 de janeiro de GV, a utilização de ἀληθουργία (*alēthourgía*), termo derivado de ἀληθουργός (*alēthourgēs*) – verídico. Na língua portuguesa recordamos que o termo *aletologia* significa dissertação sobre a verdade. *Veridição* é o neologismo que representa as práticas culturais de manifestação, exposição ou decifração de certos conteúdos mentais considerados *verdadeiros*, num sentido muito próximo do termo grego παρρησία (*parrēsía*) – termo que voltaremos a referir diversas vezes ao longo do nosso texto.

⁹⁵ Uma definição de “regime de verdade” pode ser vista no início da lição de 6 de fevereiro de GV; numa das três frases com que define esta noção MF afirma: “(...) um regime de verdade é o que determina as obrigações dos indivíduos em relação aos procedimentos a ter face à manifestação do verdadeiro” (1980, p. 91). Nesta lição (pp. 91-99) MF não só analisa criticamente a noção, como também expõe diversos tipos de regime de verdade: político, penal ou da delinquência, dos saberes ou ciências, da loucura, da doença, da sexualidade, da confissão penitencial cristã. Voltaremos à noção de *regime de verdade* diversas vezes, mormente nos capítulos 3 e 4.

⁹⁶ Sobre estas duas técnicas faremos uma breve caracterização mais à frente (em 2.6.2).

⁹⁷ Este problema da negação do si será objeto de análise crítica em 5.5 e 5.6.

⁹⁸ No início deste curso (lição de 6 de janeiro) MF apresenta aos muitos ouvintes presentes a sua justificação metodológica: “Neste ano propus-me experimentar a fórmula seguinte: fazer duas horas de lição (das 9h 15 às 11h 15), com uma breve interrupção de alguns minutos depois da primeira hora para vos permitir descansar, para sairdes se vos sentirdes aborrecidos, e para me permitir também descansar um pouco” (2001a, p. 3). E acrescenta que pretende seguir uma linha “mais teórica e geral” na primeira hora, em contraste com a segunda hora, mais dedicada à análise de textos (e lamenta não poder facultar aos alunos cópias destes, dado não saber antecipadamente quantos serão em cada lição e devido a outros problemas que não explicita). Vem a propósito dizer que MF utilizava as edições bilingues das

obras dos autores publicadas pela editora Belles Lettres (edições designadas *Budé*), com o formato original (em grego ou em latim), que ele utilizava para elaborar muitas vezes traduções pessoais diferentes das traduções para a língua francesa, por discordância da escolha do tradutor e para a adaptação à comunicação oral, por exemplo acrescentando frequentemente conectores lógicos (*et, ou, c'est-à-dire, bien, etc.*); este é o esclarecimento de Frédéric Gros na nota 15 à primeira hora da lição inaugural da HS (Foucault, 2001a, p. 22).

⁹⁹ Não é o caso do último curso (CV), porque MF faleceu três meses depois da última sua aula (28 de março) no *Collège de France*, portanto em 25 de junho de 1984.

¹⁰⁰ Frédéric Gros foi o responsável geral pelo trabalho complexo de transcrição escrita das gravações orais feitas por vários alunos do curso, pelo confronto entre estas e os apontamentos escritos utilizados por MF nas aulas, assim como por outras atividades de edição. Um dos mais notáveis especialistas sobre Michel Foucault, Frédéric Gros é professor e conferencista de Filosofia Política na Universidade de Paris-XII e no *Institut d'Études Politiques de Paris*; é autor e organizador de várias publicações, algumas das quais incluídas na nossa bibliografia: (1996). *Michel Foucault*. Paris: PUF; (1997). *Foucault et la folie*. Paris: PUF; (2001). *Avec Antoine Garapon et Thierry Pech: et ce sera justice*. Paris: Odile Jacob; (2002). (Dir.). *Foucault: le courage de la vérité*. Paris: PUF; (2006). *États de violence: essai sur la fin de la guerre*. Paris: Gallimard; (2008). *Marcher: une philosophie*. Paris: Carnets Nord; (2012). *Le Principe sécurité*. Paris: Gallimard. Destacamos alguns artigos: (2006). Penser la guerre. In *Le Mague*, 14/9/2006; textos sobre MF publicados no sítio da Web *Nouveau Millénaire, Défis libertaires*, URL: <http://1libertaire.free.fr/textes.html>, consultado em 30 de novembro de 2014; (2005). *Le gouvernement de soi. Sciences Humaines*, 1/5/2005; (2005). *Epictète et le père indigne. Sciences Humaines*, 1/5/2005. Acrescentamos ainda indicações de conferências e colóquios: (2002). Y a-t-il des peines justes? In *Journée La Justice – approches croisées*, École Normale Supérieure, 12/1/2002; (2005). Penser avec Foucault les nouvelles formes de peines et de guerre. Journée d'études Michel Foucault: travaux actuels à l'ENS, 12/3/2005; (2006). L'Europe puissance: la norme sans la force? Table ronde avec Emmanuel Glaser et Hubert Védrine, semaine de l'Europe à l'ENS, 16/5/2006; (2006). Les catastrophes politiques. Colloque Penser la Catastrophe: entre nature et politique à l'ENS, 8/12/2006. Frédéric Gros divide o seu comentário (2001a, pp. 489-526) em 6 pontos: 1 – o curso de 1982 na obra de Foucault; 2 – singularidade do curso de 1982; 3 – Implicações filosóficas do curso (*enjeux philosophiques du cours*); 4 – Implicações éticas do curso; 5 – Implicações políticas do curso; 6 – Elaboração do curso (mais propriamente *reconstitution do curso*).

¹⁰¹ Note-se que MF ainda não tinha publicado os dois restantes volumes da trilogia sobre a sexualidade na Antiguidade (a sua *Histoire de la sexualité*), pois somente em 1984 seriam ambos publicados pelas edições Gallimard. Portanto, continuava a desenvolver as investigações sobre os *aphrodisia* (ἀφροδισία), termo que representa uma conceção peculiar de sexualidade na Antiguidade – uma *experiência histórica* originária dos gregos e distinta da conceção cristã da *carne* e também da conceção moderna da *sexualidade*. De resto, é em torno dos *aphrodisia* que se constitui o núcleo central da moral antiga (cfr. *L'usage des plaisirs* – o 2º vol. da *Histoire de la sexualité*, particularmente as pp. 47 – 62, da edição de 1984 da Gallimard). Ainda acerca do termo *aphrodisia*, é interessante denotar a sua derivação do verbo ἀφροδισιάζω (*aphrodisiazō*) – entregar-se aos prazeres do amor, cuja significação remete para a afamada Afrodite (Ἀφροδίτη), considerada na mitologia grega a deusa do amor e da beleza, e que terá nascido da espuma do mar.

¹⁰² Acerca da discussão sobre a tradução latina, aceitamos a sugestão de Frédéric Gros, remetendo para recolha feita por Carlos Lévy, a partir de um artigo inicial (1999: *Du grec au latin*, pp. 1145-1154); citado por Gros: nota 6 à lição de 6/1 – 1ª (Foucault, 2001a, p. 21).

¹⁰³ Mais à frente, no início do cap. 2, retomaremos esta rede semântica.

¹⁰⁴ O espaço da filosofia entre os demais saberes não é o da descrição e explicação dos fenómenos naturais e humanos, nem sequer a compreensão dos fenómenos mentais de cada indivíduo na sua singularidade; é certo que o conhecimento do mundo e o conhecimento do si mesmo são pressupostos ao ato filosófico pelo menos enquanto *matéria* do pensamento, mas o que ele tem de específico é da ordem da relação entre sujeito e mundo, o que se traduz nesta questão: como pode o sujeito pensar o mundo e de que modo isso o modifica?

¹⁰⁵ Justifica aqui MF a sua persistência na escolha desta questão paradoxal e complexa, face ao hábito de considerar muitíssimo mais pertinente a questão do conhecimento de si representada historicamente pelo preceito de Delfos, o *gnōthi seautón – conhece-te a ti mesmo*.

¹⁰⁶ Foucault usa o termo *bios* (βίος) para representar “a maneira como o mundo se nos apresenta imediatamente no decurso da nossa existência” (2001a, p. 466); portanto, tem a ver com as diversas modalidades de perspectivar a existência a partir de técnicas. Por outro lado, o termo *vida* pode também ser representado pelo termo grego ζωή (*zōē*), neste caso significando a vida enquanto propriedade dos organismos.

¹⁰⁷ Michel Foucault (2009). *Le courage de la vérité: le gouvernement de soi et des autres II* (1983-1984). Paris: Gallimard. O editor da publicação deste curso é Frédéric Gros, sobre cujo comentário (*Situation du cours*) nos apoiámos para a nossa sucinta apresentação do curso.

¹⁰⁸ MF escreve a Maurice Pinguet: “Acreditei que tinha sida, mas um tratamento enérgico pôs-me de pé”; afirmação relatada por Daniel Defert – veja-se o texto *Chronologie* em: (1994). *Dits et écrits: t. I (1954-1988)*. (p. 63). Paris: Gallimard; citado por Frédéric Gros em *situation du cours Le courage de la vérité* (Foucault, 2009, p. 318); recordamos que esta edição de *DE* não é a mesma que utilizamos, trata-se da primeira edição, publicada em 1994.

¹⁰⁹ A expressão “ontologia dos discursos verdadeiros” foi utilizada em *Le gouvernement de soi et des autres*, 2008, pp. 285-286. Mais uma vez, no último curso (*Le courage de la vérité*, 2009, p. 5), MF volta a relacionar muitas das suas obras e investigações com o tema de fundo que é a relação entre sujeito e verdade, entre subjetivação e verdade: esteve sempre em causa saber em que práticas culturais e em que tipos de discursos se procurou dizer a verdade sobre o sujeito e este sobre si mesmo (por exemplo pelo exame de consciência, pela confissão jurídica ou religiosa), tenha sido ele o sujeito louco, o sujeito delinquente, o sujeito falante, o sujeito trabalhador, o sujeito vivo, o sujeito de desejo sexual, etc.

¹¹⁰ Recordamos que já fizemos referência aos termos ἀληθουργία (*alēthourgia*), ἀληθουργός (*alēthourgēs*) e ao neologismo *veridificação* que traduz este sentido grego.

¹¹¹ Esta relação entre governo dos outros, verdade (*parrésia*) e sujeito ético mantém-se no âmbito da trilogia permanente nas obras de MF: **Poder – Saber – Sujeito**, dito de outro modo, entre as noções de governamentalidade, veridificação, subjetivação. Segundo Frédéric Gros, para MF a identidade do dizer filosófico, fundada na tradição socrático-platónica, tem uma “estrutura vocacional” tripla: - estudar sempre os discursos de verdade em relação com o governo de si e dos outros; - analisar as estruturas do poder sempre em relação com os saberes e as modalidades de subjetivação sobre as quais elas se apoiam; - relacionar sempre os modos de subjetivação com os dispositivos políticos e as relações de verdade sobre as quais estes se apoiam (Foucault, 2009, p. 317). Portanto, continua F. Gros, a identidade da filosofia desde a sua origem grega, sobre a qual MF constrói o seu pensamento histórico-filosófico, tem seguido duas linhas de orientação: a correlação necessária entre estes três *princípios vocacionais* (expressão nossa) e a irreduzibilidade de cada um deles (Foucault, 2009, p. 317). Dito de outro modo: a filosofia ocidental tem procurado evitar isolar ou justapor a epistemologia, a ética e a filosofia política, persistindo em mostrar relações entre estas três grandes áreas.

¹¹² Foucault, M. (2013). Subjectivité et vérité (pp. 31-64), Christianisme et aveu (pp. 65-106). In H.-P. Fruchaud, D. Lorenzini (Org). *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*. Paris: Vrin. Para a primeira conferência utilizaremos a sigla SV-c e a referência 2013a; para a segunda a sigla CA-c e a referência 2013b. Convém não confundir a primeira conferência com o curso homónimo de 1980-1981 no Collège de France, e com o resumo também homónimo deste curso nos *Dits et écrits II* (texto nº 304), dos quais aquela conferência retira conteúdos essenciais. Nesta edição da Vrin foram traduzidas pela primeira vez para a língua francesa estas conferências de 1980; além da introdução, esta edição inclui também o debate público sobre a primeira conferência em Berkeley (em 23 de outubro de 1980), no qual MF responde a diversas questões; e inclui ainda uma entrevista em língua francesa por ele concedida a Michael Bess, no dia 3 de novembro; veja-se nesta edição, respetivamente: pp. 107-141, pp. 143-155.

¹¹³ Afirma MF nesta conferência: “Procurei explorar uma outra direção. Procurei dirigir-me para a filosofia do sujeito fazendo uma genealogia do sujeito, estudando a constituição do sujeito através da história que nos conduziu ao conceito moderno do si” (2013, p. 35). Em traços largos, o projeto foucaultiano da *genealogia do sujeito moderno* começou por ser realizado a partir duma perspectiva de história crítica inspirada em Friedrich Nietzsche, em que Foucault analisou os processos de formação das ciências que têm objetivado o homem enquanto *ser falante*, *ser vivo* e *trabalhador*, contextualizando-o de modo restritivo nas práticas institucionais apoiadas em saberes teóricos das próprias ciências; veja-se o caso da psiquiatria que tem aplicado as suas teorias em procedimentos práticos (técnicas) que visam tratar os doentes, inicialmente considerados loucos, confinados aos hospitais psiquiátricos. O último momento deste projeto da genealogia do sujeito moderno diz respeito ao estudo das “formas de

conhecimento que o sujeito criou sobre si mesmo” (Foucault, 2013, p. 36); momento este que é iniciado com a análise da experiência moderna da sexualidade, através da sua *Histoire de la sexualité*.

¹¹⁴ Recordamos que a expressão *filosofias pagãs* se refere às filosofias não cristãs, quer gregas e helenísticas quer romanas – uma distinção feita pelos primeiros escritores cristãos. De facto, o termo *pagão/pagã* surge historicamente nas comunidades protocristãs, representando, como é sabido, o conjunto das mentalidades e das práticas alheias ao cristianismo, tais como as mitologias grega e romana e as práticas espirituais a elas associadas. O termo deriva do latim *paganus/pagana*, que significa *camponês, rústico*, e é sinónimo de *gentio* – termo utilizado quer por judeus, para representar todos os demais povos além do povo judaico (*Povo Escolhido/Povo de Israel*: nação abraâmica, descendente de Abraão), quer por cristãos, para designar todos os homens que não eram nem cristãos nem judeus e professavam religiões politeístas, aos quais Paulo se Tarso se considerava vocacionado a anunciar a *boa nova/evangelho* de Jesus Cristo (veja-se, por exemplo em Rm 9, 1-33, e em Gl 1, 15-16).

¹¹⁵ Convém recordar a ambiguidade contida na palavra portuguesa confissão, usada predominantemente em contexto coloquial, jurídico e religioso (veja-se a nota 93).

¹¹⁶ A nossa síntese toma como ponto de partida a frase de MF a meio de SV-c: “Nesta noite [17 de novembro] quero fazer um esboço sobre o modo como a confissão [*aveu*] e o exame de si foram concebidos pelos filósofos pagãos e, na próxima semana [24 de novembro], procurarei mostrar-vos no que ela se transformou no cristianismo primitivo” (2013a, p. 40).

¹¹⁷ Juntamente com a *parrêsia*, a *exomolôghêsis* e a *exagóreusis* serão objeto de análise no subcapítulo 2.6.

¹¹⁸ Apesar de ser um texto especialmente importante para o tema que nos propomos analisar, optámos por não lhe atribuir uma sigla, ao contrário do que fizemos com as outras duas conferências (SV-c e CA-c), por estar incluído nos DE II, ao contrário daquelas. Posteriormente ao seminário em Vermont foi publicado em 1988 o livro *Technologies of the Self (Tecnologias do si)*, o mesmo nome atribuído a uma das comunicações de MF, com a organização de Luther H. Martin, Huck Gutman e Patric H. Hutton: (1988). *Technologies of the Self: a seminar with Michel Foucault*. Amherst: The University of Massachusetts Press. Existe uma tradução desta obra para a língua italiana, que consultámos para identificar as conferências dos outros oradores e para recolher informação da introdução: (1992). *Tecnologie del sé: un seminario con Michel Foucault*. Torino: Bollati Boringhieri. Esta edição apresenta *Les technologies de soi* (em inglês *Technologies of the self*) entre o conjunto de oito conferências do seminário dedicado a MF, para o qual ele fora convidado; a publicação apresenta uma entrevista concedida a Rux Martin, esta conferência e outra. Estes três textos constam dos DE II: (2001b). *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris: Gallimard (Quarto). A entrevista com o título *Vérité, pouvoir et soi* (DE II, nº 362, pp. 1596-1602), a primeira conferência, *Les techniques de soi* (texto nº 363, pp. 1602-1632), a segunda conferência intitulada *La technologie politique des individus* (DE II, nº 364, pp. 1632-1647). Sabemos que o texto da primeira conferência (*Tecnologias do si*) pretendia ser o ponto de partida de uma sistemática investigação sobre o *si*, que não pôde ser levada a cabo, pois Foucault acabou por falecer em 1984, sem ter escrito um novo livro sobre as tecnologias do si, que seria uma recolha de vários artigos sobre o *si*, como ele disse numa entrevista: Rabinow, P. & Dreyfus, H. L. (1983). *How We Behave: Interview with Michel Foucault*. (Nota 1 à introdução). In *Vanity Fair*, 11, 62.

¹¹⁹ MF começa por fazer referência às interdições da sexualidade e ao valor hermenêutico do desejo sexual no âmbito da confissão dos pecados, como técnica de desocultação da intimidade ao servio da obrigação de dizer a verdade, tal como se impunha na vida monástica ao monge, que deveria desocultar em confissão ao seu abade/confessor os pensamentos mais profundos (*arcana conscientiae*). De seguida, MF enquadra o tema no seu projeto de cariz histórico de relacionar a obrigação de dizer a verdade com as interdições da sexualidade. E passa abruptamente a introduzir o tema da conferência (hermenêutica das técnicas do si) e as dificuldades que se lhe depararam para o estudo deste assunto. Tudo isto pode ser confirmado em DE II nº 363, *Les techniques de soi* (2001b, pp. 1602-1603).

¹²⁰ Na entrevista dada a Rux Martin em 1982 (Vermont, EUA) afirma: “O meu campo é a história do pensamento” (DE II, nº 362, *Vérité, pouvoir, soi*, p. 1596). Frédéric Gros recorda que o próprio MF se apresenta como contador de histórias: “Je n’ai jamais écrit que des fictions” (“Eu não escrevi senão histórias”): 1998, p. 124. As suas ficções ou histórias foram sobre a loucura e a exclusão, o encarceramento prisional (as prisões), a sexualidade, as tecnologias do poder, os sistemas de pensamento e dos saberes, da confissão, as tecnologias do si, etc. O campo de intervenção do historiador do pensamento (expressão sua) – esclarece MF – situa-se entre o do historiador social e o historiador das análises formais do pensamento (os saberes como a política, a economia, a história, a

sociologia, a antropologia cultural), cujas categorias são demasiado universais e formais para representarem os modos de pensar das pessoas. O preenchimento deste hiato é, por conseguinte, a tarefa do *historiador do pensamento*, a atividade de clarividência e de crítica sobre as mentalidades constituídas culturalmente; neste sentido, enquanto intelectual, deve desencadear alguma mudança na subjetividade das pessoas: “mostrar às pessoas que elas são mais livres do que aquilo que pensam, e que aquilo que consideram ser verdadeiro, por certos temas evidentes fabricados num momento particular da história, essa pretensão de evidência pode ser criticada e destruída” (DE II, nº 362, p. 1597). O modo peculiar de apresentar criticamente os saberes como representações do pensamento (ou *tecnologias do si*) é movido pela convicção de que o desenvolvimento da existência humana não se deve a “necessidades universais”, subtraindo a possibilidade de alguma arbitrariedade de certas instituições. Enfim, esta perspectiva *histórica* de Foucault deriva da premissa da liberdade existencial do desenvolvimento do pensamento humano: estas análises históricas contêm sentido ético, pois permitem-nos ainda experimentar alguma liberdade e modificar a nossa forma de pensar e agir. Aproveitamos para referir o modelo de historiador que MF sinaliza através do elogio a Paul Veyne: o investigador que se atreve a escrever sobre a “história da verdade” e que conhece o “labirinto” em que se realiza a “história dos jogos do verdadeiro e do falso”; além disso, atribui-lhe a influência sobre os seus trabalhos: veja-se DE II, nº 338, *Usage des plaisirs et techniques de soi*, p. 1362. cremos que MF tem como referência uma obra específica de Paul Veyne: (1996). *Comment on écrit l’histoire: essai d’épistémologie*. Paris: Seuil.

¹²¹ De acordo com Philippe Chevallier (2011, p. 12), esta noção de *problematização* aparece nas últimas entrevistas de MF; veja-se, por exemplo em DE II: - nº 341, *Politique et éthique: une interview*; - nº 342, *Polémique, politique et problématisations*; - DE II, nº 350, *Le souci de la vérité*. Acrescentamos a referência a outra entrevista: *À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours* – DE II, nº 344 (entrevista de abril de 1983, concedida em Berkeley, EUA; este texto foi modificado por MF, portanto difere do texto nº 326, também presente em DE II).

¹²² Chevallier (2011, p. 12) parece referir-se a esta passagem, ao dizer que MF pretende identificar “a constituição de um problema num dado momento histórico, a partir de um conjunto de dificuldades colocadas aos indivíduos num domínio de ação ou comportamento (a loucura, o crime, a sexualidade)”. Ainda segundo Chevallier (2011, p. 12), “O problema define a forma geral na qual este comportamento será a partir daí refletido e analisado, estruturando assim o campo de soluções possíveis”; baseia-se no que diz MF em DE II: nº 342, *Polémique, politique et problématisations*, p. 1417. É interessante notar que, tal como esclarece Chevallier, já no prefácio a *L’usage des plaisirs*, MF apresenta a “história do pensamento” como a reflexão crítica sobre a diversidade das formas de experiência (DE II, nº 340, *Préface à l’Histoire de la sexualité*, p. 1399); e em *Polémique, politique et problématisations* coloca como sinónimos os termos *história do pensamento* e *histórias das problematizações* (DE II, nº 342, p. 1416). Mais uma vez na interpretação de Philippe Chevallier (2011, p.13), a noção de *problematização* não significa o “espírito comum que habita os discursos”, não é uma ideia fundadora das regras ou dos códigos morais, nem um sistema rígido de condutas; ela designa, em vez disso, um conjunto de acontecimentos relativamente autónomos das condições históricas, sociais e económicas, que se configura como uma *mentalidade* ou um *sistema de acontecimentos*. Um exemplo claro muito estudado por MF foi mostrar como a nova *problematização* da sexualidade instituída pelo cristianismo inicial, mas derivada em grande medida da concepção estoica sobre a sexualidade, contribuiu para formular doutrinariamente o perfil do cristão. Sobre esta *problematização* como sobre outras, a metodologia foucaultiana consiste num trabalho simultaneamente *arqueológico* e *genealógico*: começa com a descrição exaustiva dos acontecimentos ou das práticas referidos pelos textos para de seguida identificar o problema inicial. Chevallier recorda dois procedimentos concretos de MF: em *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (1975) e em *Securité, territoire, population* (cours au Collège de France, 1977-1978); no primeiro texto ele parte da descrição do reordenamento urbanístico da cidade de Nantes no séc. XVIII para posteriormente identificar o problema da segurança; no curso de 1978-1979 o problema *disciplinar* identificado, a partir da leitura dos textos de Jeremy Bentham, derivou da descrição de *dispositivos disciplinares* aplicados a indivíduos acusados de crimes.

¹²³ “Não se trata de definir [diz MF] as condições formais da relação [do sujeito] com o objeto; não se trata também de pôr a descoberto as condições empíricas que permitiram num dado momento que um sujeito em geral pudesse ter conhecimento de um objeto já presente no real” (DE II, nº 345, p. 1451).

¹²⁴ Edouard Delruelle considera que MF desenvolveu um “projecto de historicização do transcendental” (2009, p. 325).

¹²⁵ As obras iniciais de MF foram dedicadas a três importantes modos de subjetivação: - os saberes que aspiram ao estatuto de ciências (linguística, economia); - as práticas da divisão (psicologia, psiquiatria, medicina, sociologia), que estabelecem esquemas de divisão dentro de cada sujeito e entre vários sujeitos; - as práticas do poder, que adicionam técnicas de *governamentalidade* aos anteriores modos de subjetivação (política). Mais tarde, MF concentrou-se no questionamento sobre o facto de os modos de subjetivação darem origem ao sujeito e simultaneamente de este se relacionar com eles, apropriando-se deles, transformando-os em conteúdo intrínseco (é neste contexto que surgem vários cursos no Collège de France, particularmente o de 1981-1982, *L'herméneutique du sujet* (HS). É sobretudo neste contexto que MF dirige as suas investigações sobre as técnicas/tecnologias do si: a escrita privada (por exemplo os *hypomnēmata*, cadernos de apontamentos pessoais para reflexões quotidianas, prática comum entre os estoicos. Este tipo de escrita privada é um exercício de reconfiguração da subjetividade, na medida em que é uma técnica do si, ou seja, um exercício de análise e de síntese discursivas sobre as experiências fragmentadas do quotidiano, pelo qual o sujeito se (re)conhece enquanto tal e opera sobre si mesmo modificações mentais – cfr. (1983). *L'écriture de soi*. In *Corps Écrit*, nº 5: *L'autoportrait*, février, pp. 3-23; veja-se em DE II, nº 329, pp. 1237-1242 – citado por Revel, 2009, p. 100.

¹²⁶ Recorde-se que é em *Les mots et les choses* (1966) que MF expõe, como indica o subtítulo, *Une archéologie des sciences humaines* – o sujeito é analisado no contexto dos jogos de verdade teóricos ou científicos.

¹²⁷ Recordamos que as práticas psiquiátricas e penitenciárias foram analisadas criticamente em: *Maladie mentale et personnalité* (1954), *Folie et déraison: histoire de la folie à l'âge classique* (1961), *Histoire de la folie à l'âge classique* (1972), *Histoire de la folie* (1961, 1972), *Surveiller et punir* (1975). As práticas médicas em *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical* (1963, 1972).

¹²⁸ Esta *história da subjetividade* é realizada de modo específico em *Histoire de la sexualité*, que se desdobra em três volumes: - vol. I, *La volonté de savoir* (1976); - vol. II, *L'usage des plaisirs* (1984a); - vol. III, *Le souci de soi* (1984b). Os cursos no Collège de France são, todavia, a concretização mais intensa e prolongada desta *história da subjetividade* (voltaremos a referi-los para justificar a interpretação que aqui fazemos sobre os *jogos de verdade*.) À exceção do primeiro (*Leçons sur la volonté de savoir*, 1970-1971), que antecipa em cinco anos a publicação do primeiro volume da *Histoire de la sexualité* (com título homónimo), os seguintes ainda retomam temas das obras publicadas: *Le pouvoir psychiatrique* (1973-1974), *Les anormaux* (1974-1975), *Il faut défendre la société* (1975-1976), *Sécurité, territoire, population* (1977-1978), *Naissance de la biopolitique* (1978-1979). Sem deixar de lado completamente os temas anteriores, é com *Du gouvernement des vivants* (1979-1980) que Foucault se concentra em novos temas: *Subjectivité et vérité* (1980-1981), *L'herméneutique du sujet* (1981-1982), *Le gouvernement de soi et des autres* (1982-1983), *Le courage de la vérité: le gouvernement de soi et des autres II* (1983-1984).

¹²⁹ Uma das últimas entrevistas antes de falecer (25/6/1984): foi entrevistado em 20/1/1984 por H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller – veja-se em DE II o texto nº 356, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, pp. 1527-1548.

¹³⁰ Voltamos a referir este texto presente em DE II, nº 345, *Foucault*; especificamente sobre a questão do método veja-se as pp. 1453-1454.

¹³¹ Segundo Edouard Delruelle (2009, p. 325), alguns comentadores associam o método *arqueológico* aos trabalhos de MF realizados entre 1954 e a década de 1960, o método *genealógico* aplicado durante a década de 1970, enquanto o método *hermenêutico* corresponde ao último período, durante a década de 1980. Neste ponto de vista, a estes três métodos e aos seus períodos corresponde a seguinte divisão das suas obras: a *arqueologia do saber* está presente em *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical* (1963), em *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines* (1966), e em *L'archéologie du savoir* (1970); a *genealogia do poder* encontra-se representada em *L'histoire de la folie à l'âge classique* (1972), em *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (1975) e *La volonté de savoir* (1976) – 1º vol. da *Histoire de la sexualité*; finalmente, a *hermenêutica do sujeito* surge com o segundo e o terceiro volumes desta história, *L'usage des plaisirs* e *Le souci de soi* – ambos publicados em 1984. O termo *arqueologia* evoca, por um lado, o étimo grego ἀρχή – *archē* (origem, princípio); e por outro lado, o termo *arquivo* (τὰ ἀρχεῖα – *tà archeía* – arquivos); a convergência dos dois termos (com a mesma raiz ἀρχ) aponta neste caso para a identificação da origem dos objetos dos saberes e para a sua ordenação num registo coerente e atualizado, isto é, relevante para o presente, na medida em que nos diz respeito a nós que sobre eles pensamos agora; é este o sentido da frase de MF: “Se eu faço isso, é com o objetivo de saber o que somos atualmente” – Dialogue sur le pouvoir. In S. Wade (1978). *Chez Foucault*. Los

Angeles: Circabook; citado por Revel, 2009, p. 12; veja-se o texto de MF em DE II, nº 221, *Dialogue sur le pouvoir*, pp. 464-477. Segundo Judith Revel, o termo *arqueologia* expressa o método de pesquisa própria do filósofo, tal como o concebeu até ao início da década de 1970; e consiste numa reconstituição histórica peculiar, que não se limita a apresentar factos do passado, mas faz entrar em cena diferentes dimensões (filosófica, económica, política, científica, religiosa, etc.), ou seja, “as condições de emergência dos discursos do saber em geral, numa dada época histórica” (2009, p. 11), portanto, as condicionantes dos discursos dos saberes e dos seus novos objetos de investigação. Portanto, esta *arqueologia* é a análise da estratificação dos saberes, dos seus objetos, métodos e técnicas; por conseguinte, o método arqueológico aplicado a um discurso de determinado saber visa identificar e analisar as relações entre tal discurso e outros discursos, seguindo uma perspetiva epistémica coerente.

¹³² Cfr. Entretien avec Michel Foucault. In Fontana, A. & Pasquino, P. (Ed.). (1977). *Microfisica del potere: interventi politici* (pp. 3-28). Turim: Einaudi; esta entrevista é o texto nº 192 dos DE II (pp. 140-160); citado por Revel (2009, p. 101). É com a publicação de *Les mots et les choses* que se vê MF utilizar o termo *genealogia*, por inspiração na filosofia de Friedrich Nietzsche. Esta conceção de genealogia rejeita a reconstituição histórica dos acontecimentos de modo linear, procura antes a “singularidade dos acontecimentos fora de qualquer finalidade monótona” – DE I, nº 84; citado por Revel, 2009, p. 60. Na perspetiva genealógica pretende-se “fazer entrar em jogo saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretendia filtrá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro (...); as genealogias são exatamente *anti ciências*.” – Corso del 7 gennaio 1976. In Fontana, A. & Pasquino, P. (Ed.). (1977). *Microfisica del potere: interventi politici* (pp. 163-177). Turim: Einaudi; publicado também em DE II, nº 193, *Cours du 7 janvier 1976*; citado por Revel, 2009, p. 61.

¹³³ Afirma MF a este respeito: “a ontologia histórica de nós mesmos deve responder a uma série aberta de questões (...); mas elas respondem todas à sistematização seguinte: como nos constituímos como sujeitos do nosso **saber**; como nos constituímos como sujeitos que exercem ou sofrem relações de **poder**; como nos constituímos como sujeitos **morais** das nossas ações?” (DE II, nº 339, *Qu’est-ce que les Lumières?* (p. 1395); a marcação a negrito é nossa).

¹³⁴ Em *Le retour de la morale* (entrevista de 1984) diz o mesmo: “Procurei assinalar três grandes tipos de problemas: o da verdade, o do poder e o da conduta individual. Estes três domínios da experiência não devem ser compreendidos desligados uns dos outros e não podem ser compreendidos uns sem os outros” (DE II, nº 354, p. 1516).

¹³⁵ Em nossa opinião, há três obras de MF que estão intensamente ligadas à relação entre jogos de verdade e saberes: *Les mots et les choses* (1966) – sobre a discussão acerca do possível/impossível estatuto científico das “ciências humanas”, *Naissance de la clinique* (1963), *L’Archéologie du savoir* (1969) – obra de cariz metodológico em torno da noção de *arqueologia*; noutras obras nota-se também a valorização das relações de poder (do psiquiatra, do médico): *Maladie mentale et personnalité* (1954), *Folie et déraison: histoire de la folie à l’âge classique* (1961), *Histoire de la folie à l’âge classique* (1972).

¹³⁶ Afirma isto mesmo em *Les techniques de soi*: “São os dois outros tipos de técnicas – as técnicas do domínio e as técnicas do si – que retiveram a minha atenção” (DE II, nº 363, p. 1604).

¹³⁷ Esta analepse feita por MF corresponde *grosso modo* ao ano de 1954, com a publicação de *Maladie mentale et personnalité* que marca o estudo da subjetividade humana na perspetiva do sujeito considerado louco pela psiquiatria, tema retomado, como vimos, em 1961 com *Folie et déraison: histoire de la folie à l’âge classique*.

¹³⁸ Não se trata do ascetismo de cariz religioso, mormente cristão, marcado pela moral da renúncia a si, tal como surge nos movimentos ascéticos e monásticos entre os séculos III e IV da nossa era.

¹³⁹ O *Primeiro Alcibíades* (ou simplesmente *Alcibíades*) é a obra de Platão que MF considera ser o texto fundador da cultura do cuidado de si. Mais à frente (em 2.3) será objeto de uma sucinta análise.

¹⁴⁰ Recordamos que esta entrevista foi já referida: DE II, nº 362, *Vérité, pouvoir et soi*. Numa entrevista de 1981 refere-se ao seu trabalho como “teórico” e como “histórico” (DE II, nº 359, *L’intellectuel et les pouvoirs*, p. 1567). Nos derradeiros dias da sua vida (em maio de 1984) persiste com a mesma modéstia dizendo: “não sou um grande autor, mas apenas alguém que produz livros”, pretendendo simplesmente que eles sejam lidos com as suas imperfeições e as suas qualidades possíveis (DE II, nº 357, *Une esthétique de l’existence*, p. 1554). Numa obra interessante, Clare O’Farrel, uma especialista do pensamento de MF, discute a sua preponderância como historiador ou como filósofo: (1989). *Foucault: Historian or Philosopher?* London: Macmillan.

¹⁴¹ A *Histoire de la folie* muito deve a este trabalho no hospital psiquiátrico, de igual modo *Naissance de*

la clinique e *Surveiller et punir*, obras que foram motivadas pelo trabalho de campo realizado em ambiente hospitalar (hospital psiquiátrico) e em ambiente prisional (onde trabalhou como psicólogo). Este tipo de experiências práticas de observação e registo, pacientes, persistentes e longas, do comportamento dos indivíduos (doentes mentais, doentes não mentais e prisioneiros) provocou nele profunda e enérgica reação crítica, aliás revolta, como ele próprio descreve sobre o hospital psiquiátrico em que trabalhou (veja-se por exemplo em DE II, nº 362, *Vérité, pouvoir et soi*, p. 1598).

¹⁴² Conclui uma entrevista que já referimos várias vezes (*Sexualité et pouvoir*) com estas palavras: “é preciso expor-se [mesmo] dizendo erros; é preciso expor-se para chegar a dizer coisas que, provavelmente, teremos dificuldade em exprimi-las e pelas quais, evidentemente, nos confundimos um pouco” (DE II, nº 233, p. 570).

¹⁴³ Sobre estas influências destacamos dois textos de DE II: nº 354, *Le retour de la moral*, e nº 362, *Vérité, pouvoir et soi*. Aproveitamos para registar uma posição de MF que nos parece muito interpelativa: “Creio ser importante ter um pequeno número de autores com os quais se pensa, com os quais se trabalha, mas sobre os quais não se escreve”; e acrescenta algo enigmático: a partir do momento em que vier a escrever sobre eles (uma possibilidade colocada a cerca de um mês de vir a falecer!) deixarão de ser para si “instrumentos do pensamento” (DE II, nº 354, p. 1522). Enquanto procedimento de objetivação racional, a escrita transfere do subconsciente conteúdos que aí permaneciam sob a forma de intuições e de crenças, portanto fluindo espontaneamente sem os constrangimentos da racionalidade teorizante (coerência lógica, rigor linguístico, fundamentação factual, etc.), aliás exercendo sobre as estruturas racionais uma certa força motivacional. Esta é, *grosso modo*, uma mera hipótese para justificar a necessidade de não escrever (não objetivar) certos autores e textos com os quais cada um deve poder pensar, tê-los como “instrumentos de pensamento”. No caso de MF dois dos autores com quem foi pensando foram Nietzsche e Heidegger.

¹⁴⁴ Cremos que MF terá lido a tradução francesa de *Sein und Zeit*: Heidegger, M. (1964). *L'être et le temps*. (Trad. de Boehm, R. & Waelhens, A.). Paris: Gallimard.

¹⁴⁵ Diz precisamente isto na entrevista de 1982 em Vermont (EUA): “Nunca me integrei de todo na vida social e intelectual francesa. Desde que se proporcione, deixo a França. Se tivesse podido enquanto era mais novo, teria emigrado para os Estados Unidos” (DE II, nº 362, p. 1599).

¹⁴⁶ Sobre isto diz Frédéric Gros: “Foucault vivia, portanto, cada uma destas saídas [de França] como libertações salvadoras e experiências totais. Em cada saída tentava enraizar-se nas questões políticas ou culturais dos países visitados” (1998, p. 10). Continuar a residir em França era motivado quase apenas para continuar a estar próximo de Daniel Defert (seu companheiro).

¹⁴⁷ Veyne, P. (1986). Le dernier Foucault et sa morale. In *Critique*, 471-472, p. 939; citado por Hadot, 2002, p. 307.

¹⁴⁸ Pergunta relatada por Daniel Defert: veja-se o texto *Chronologie* em *Dits et écrits: t. I (1954-1988)*. (p. 63). Paris: Gallimard; citado por Frédéric Gros em *situation du cours Le courage de la vérité* (Foucault, 2009, p. 318); esta edição dos *DE* é de 1994, anterior à que referimos ao longo do texto da tese.

¹⁴⁹ Edouard Delruelle (2009: *Metamorfoses do sujeito: a ética filosófica de Sócrates a Foucault*) defende a tese da *invenção grega* da autonomia da filosofia e da política em relação à sabedoria popular (marcadamente mítica e teológica): a política conquista autonomia através do regime democrático (as leis deixam de ser apresentadas com origem divina), enquanto a ética o faz através da discursividade filosófica.

¹⁵⁰ Com o novo género de pensadores dos séculos VII-VI a.C., comumente designados pré-socráticos, mormente os *milesianos* (naturais de Mileto: Tales, Anaximandro e Anaxímenes), Heraclito de Éfeso, Pitágoras de Samos e Parménides de Eleia, consubstancia-se a “passagem do *logos* ao *logos*” (expressão e argumento que Delruelle (2009, p. 27) toma de empréstimo da obra de L. Couloubarisitis. (2003). *Aux origines de la philosophie européenne: de la pensée archaïque au néoplatonisme*. Bruxelles: De Boeck. Deste ponto de vista, a mudança cultural na qual irá surgir a filosofia, durante o século V a.C., não constitui nenhum *milagre grego*, que tenha sobreposto a mentalidade racional à mentalidade mítica, ou seja, não se tratou efetivamente da passagem do *mito* – μῦθος (*mýthos*), pensamento irracional, ingénuo e ilógico – ao *lóγος* (*lógos*), pensamento racional, crítico e lógico. A *subversão grega* (protagonizada pela filosofia de Sócrates) resulta da sobreposição de um tipo de racionalidade crítica e dialógica sobre outro tipo de racionalidade marcadamente simbólica, explicativa e pedagógica, a racionalidade mítica. Enquanto narrativas, os mitos descrevem e explicam de forma sistémica (nada fica de fora) uma realidade simultaneamente natural e sobrenatural, misturando de modo complexo a realidade empírica com elementos da ordem do sagrado e do misterioso, a ponto de serem claramente acessíveis apenas

aos adivinhos, aos sacerdotes e aos poetas. A sua interpretação pressupõe uma *lógica da ambiguidade e do mistério*, porquanto a realidade é exposta a partir do princípio da oposição de contrários (céu-terra, ordem-caos, bem-mal, homem-animal, memória-esquecimento, etc.). Sobre esta temática poderemos consultar as obras clássicas de Claude Lévy-Strauss: *Mythologiques* (4 volumes) da editora Plon e sobretudo *La pensée sauvage* (editora Pocket, 1990). Lévy-Strauss, antropólogo e filósofo de formação, refere-se ao pensamento mítico com as expressões sugestivas de “bricolage intelectual” e “modelo reduzido”, como recorda Edouard Delruelle (2009, p. 28). A partir das explicações cosmológicas ou *fisiológicas* (por derivação do termo grego φύσις – *phýsis* – natureza) dos novos pensadores dos séculos VII-VI a.C. e, mais tarde, com as interpretações antropológicas e políticas do século seguinte, introduz-se uma *lógica da contradição* e da *unidade do real*, como alternativa à tradicional lógica da ambiguidade: a realidade é pensada a partir do princípio dos contrários (por exemplo, ordem e desordem, uno e múltiplo, ser e não ser, verdade e falsidade, justo e injusto, etc.). A este sentido de subversão acresce outro, o da *laicização* das explicações sobre a natureza em geral e sobre o homem em particular: as raízes históricas da filosofia configuram um esvaziamento progressivo da referência a elementos teológicos e sobrenaturais. Em suma, a nova racionalidade simboliza a aventura do pensamento radicalmente alternativo, que releva uma das características mais básicas da condição humana, o movimento do espanto ao reconhecimento crítico da ignorância. Evocamos a propósito o modo como Aristóteles coloca a questão: “Pois os homens começam e começaram sempre a filosofar movidos pelo espanto” (διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν); e mais à frente acrescenta: “Mas o que se coloca um problema ou se espanta reconhece a sua ignorância” (ὁ δ’ ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἶεται ἀγνοεῖν) – *Metafísica A*, 2, 10, 15 (*Metafísica de Aristóteles*, 1987, p. 14); em vez da tradução proposta de τὸ θαυμάζειν (*tò thaumázein*) por “admiração”, optámos pelo termo *espanto*, porque nos parece mais incisivo. É através da experiência paradoxal do nosso espanto sobre a realidade que nos envolve e nos perpassa –, por um lado, que ela *seja* assim e não de outro modo, por outro lado, que ela *não seja* só assim –, que assoma no Ocidente o atrevimento de pensar de forma radicalmente diferente das certezas da tradição fundada na moral, na religião e nos costumes políticos. O núcleo central da filosofia tem sido justamente este paciente jogo de possibilidades da racionalidade. Não é por acaso que Michel Foucault retoma este sentido nuclear ao referir-se à filosofia deste modo: “Mas o que é, pois, a filosofia atualmente – refiro-me à atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre si mesmo? E se ela, em vez de legitimar o que já sabemos, não consiste antes em procurar saber como e até onde seria possível pensar de outro modo?” (DE II, nº 338, *Usage des plaisirs et techniques de soi*, p. 1362; idêntica posição em HS2 (Foucault, 1984a, p. 84).

¹⁵¹ No sentido etimológico de αὐτός (*autós*) – *ele mesmo, de si mesmo*, e de νόμος (*nómos*) – *opinião geral, costume* (com força de lei), *regra de conduta*.

¹⁵² Como se sabe, a noção de excesso no contexto da cultura grega clássica faz parte da rede semântica da ἀρετή (*aretē*), mérito, excelência, virtude; a palavra ἀρετή é uma das mais recorrentes e decisivas nas comunicações orais e escritas e é a propósito da compreensão da sua noção que surge por oposição a noção de excesso (ἄβρις – *hýbris*). Por exemplo, acerca da formação do carácter afirma Aristóteles na *Ética a Nicómaco* (II, 2, 1104a – 1104b1), de onde retiramos apenas algumas palavras: “as disposições do carácter são de uma natureza tal que podem ser destruídas por defeito e por excesso como vemos acontecer com o vigor físico e com a saúde” (Aristóteles, 2006, p. 45). A isto seguem-se exemplos diversos: o excesso de exercícios físicos ou a sua falta impedem o vigor físico, o excesso ou a falta de comida e líquidos não permitem a saúde, a temeridade (excesso de coragem) expõe o indivíduo a todos os perigos, o prazer desmedido degenera em devassidão, a temperança e a coragem são destruídas quer pelo excesso quer pela ausência das respetivas qualidades. Contra os dois extremos (defeito e excesso) propõe, como é sabido, a medida do *justo meio termo*: “O meio procurado não é o meio absoluto da coisa em si, mas o meio da coisa relativamente a cada um” (2006, p. 51, VI, 1106b 6). Sobre a ética aristotélica, entre tantas obras, indicamos um conjunto de estudos: Kraut, R. (Ed.). (2006). *Aristóteles: a ética a nicômaco*. Porto Alegre: Artemed, (original: (2006). *The Blackwell Guide to Aristotle’s Nichomachean Ethics*. Wiley-Blackwell Publishing); nesta coletânea de ensaios destacamos um a propósito da teoria ética do *meio termo*: o ensaio de Rosalind Hursthouse, “A doutrina da mediania” (pp. 95-112).

¹⁵³ Semelhante afirmação é feita por MF um pouco depois do início da lição de 20/1 – 1ª, em que apresenta um estudo lexical do termo grego ἐπιμέλεια e de termos afins; “esta expressão canónica, fundamental, é utilizada [diz MF] desde o *Alcíades* de Platão até Gregório de Nissa, «*epimeleisthai heautou*» (...)” (2001a, p. 81).

¹⁵⁴ Destacamos aqui duas fontes essenciais: o texto *Technologies de soi* (DE II, pp. 1602-1632) e a HS, em especial a 1ª hora da lição inaugural (6 de janeiro de 1982); esta lição é preciosa, porque MF nela apresenta de modo sintético as mais importantes referências históricas à tematização do cuidado de si na Antiguidade, servindo de introdução ao curso que estava iniciando no Collège de France, no semestre de inverno do ano letivo 1981-1982. O intervalo temporal aqui referido por MF corresponde à distância que separa Sócrates (428/427 a.C., 348/347 a.C.) de Gregório de Nissa (335 - 394 d.C.); para a datação recorreremos à indicação de um historiador da Filosofia, Frederick Copleston: (1986). *Historia de la filosofía: vol. 1, Grecia y Roma*. Barcelona: Ariel; pp. 141, 145. Não foi nosso propósito apresentar uma reflexão aprofundada sobre estas referências históricas – cada uma delas por si só merece uma dedicação exclusiva –, mas apenas compor um *puzzle* com um número mínimo de *peças* que ilustrem suficientemente a *arquitectura* cultural do cuidado de si e permitam contextualizar historicamente a emergência da *metanoia* cristã nos primeiros séculos da nossa era.

¹⁵⁵ Os termos ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ e *cura sui* apontam para o mesmo significado – cuidado de si –, o primeiro em grego, o segundo em latim. Dada a sua incontornável importância linguística e cultural, dedicaremos já a seguir uma análise sintética à rede semântica que se foi desenvolvendo em torno destes termos.

¹⁵⁶ A tese de MF é *demolidora*: “Sem dúvida que a nossa tradição filosófica [tradição socrática] insistiu demasiado sobre este último princípio e esqueceu o primeiro. O princípio délfico não era uma máxima abstrata perante a vida; era um conselho técnico, uma regra a observar para a consulta do oráculo [de Delfos: «Conhece-te a ti mesmo»]” (DE II, nº 363, p. 1605).

¹⁵⁷ Sobre a análise lexical que aqui reportamos veja-se a lição de 20/1 – 1ª da HS (Foucault, 2001a, pp. 81-83).

¹⁵⁸ Retomaremos em 2.6.1 esta relação semântica a propósito da *askēsis*, aí considerada como técnica ou exercício espiritual na Antiguidade pagã e cristã.

¹⁵⁹ Tomamos de empréstimo a citação completa feita por Frédéric Gros na nota 8 à lição de 6/1 – 2ª da HS (MF não cita Plutarco *ipsis verbis*). Gros utiliza o vol. III das *Œuvres Morales* de Plutarco: Plutarque (1988). *Œuvres Morales*: tome III (pp. 171-172). Paris: Les Belles Letres. Em *Souci de soi* (HS3) MF recorre a este mesmo exemplo (1984, p. 58). Este Alexandrides era um espartano ou lacedemónio, isto é, antigo habitante da Lacedemónia ou Esparta.

¹⁶⁰ A seguir dedicaremos o subcapítulo 2.6 à descrição de algumas das mais importantes *técnicas do si*, desde a escola pitagórica à espiritualidade cristã dos primeiros séculos.

¹⁶¹ Disto dá conta Hadot, quando afirma que para os estoicos (o mesmo nos parece extensível a outras escolas) “a filosofia não consiste no ensino de uma teoria abstrata³, e muito menos na exegese de textos⁴, mas numa arte de viver¹, numa atitude concreta, num estilo de vida determinado, que compromete toda a existência” (2002, pp. 22-23). A este propósito Hadot (2002, p. 22) recorda a famosa frase de Séneca: *Facere docet filosofia, non dicere* – a filosofia ensina a fazer, não a dizer (CI, 20, 2); veja-se em latim em: Nisard, M. (Dir.). Sénèque (1850). *Œuvres complètes de Sénèque, le philosophe* (p. 559). Paris: J.-J. Dubochet et Compagnie. Além disso, a filosofia exige a cada um que viva segundo as suas leis, de modo que a vida não contradiga as palavras, nem sequer se contradiga a si mesma” (Séneca, 2014, p. 70; 20, 2). Hadot recorda também Epicteto (*Entretiens*, I, 4, 14-18; II, 16-34): o progresso do espírito não consiste apenas em saber explicar os ensinamentos de Crisipo, mas igualmente em aprender a ser livre.

¹⁶² Cfr. Hadot (2002, p. 23): “O ato filosófico não se situa somente na ordem do conhecimento, mas na ordem do «si» e do ser; é um progresso que nos faz ser mais, que nos torna melhores².”

¹⁶³ Hadot assinala claramente a equivalência semântica entre estas duas expressões, a sua expressão *exercices spirituels* e a de Foucault, *techniques du soi* (2002, p. 324).

¹⁶⁴ Além da grande obra platónica de referência (Alc-1), também a *Apologia de Sócrates* (ApS) traz o tema do cuidado: o discurso de Sócrates aos juízes do tribunal ateniense é o de um *mestre* da *epiméleia heautoú* (ApS 29e), pelo que ousamos reproduzi-lo aqui para de seguida expor sinteticamente a mensagem essencial de Platão com base na resposta de Sócrates à possibilidade de deixar de questionar as pessoas filosoficamente. A decisão de reproduzir esta longa intervenção de Sócrates justifica-se, além do mais, pelo facto de também MF o fazer na primeira lição da HS (6/1 – 1ª), 2001a, p. 7. Responde, então, ele: “«Cidadãos [de Atenas] tenho por vós a melhor das considerações e o maior dos afetos, mas devo obedecer ao deus mais do que a vós, até ao meu último suspiro e, enquanto for capaz, continuarei a filosofar, ou seja, a dirigir-vos sugestões e a ensinar àquele que, de entre vós, eu encontrar, seja qual for a ocasião, tratando-o como costume fazer. Ó melhor dos homens, tu que és ateniense, cidadão da cidade mais importante e mais falada ao nível da sabedoria e do poder, não tens vergonha de cuidar de

ti através do acréscimo de riquezas, da fama [ApS 29e] e das honras, enquanto manifestas não ter nenhum cuidado com o pensamento, com a verdade e o aperfeiçoamento da tua alma, sobre o que nem sequer meditas?» E se entre vós alguém contestar esta afirmação e para que ele cuide do aperfeiçoamento da sua alma, eu não quererei ir embora nem deixá-lo partir; pelo contrário, colocá-lo-lhe-ei questões, submetê-lo-ei a exame e irei mostrar-lhe que está errado e, se me parecer que não possui a virtude como pretende, dir-lhe-ei que deverá ter vergonha por atribuir demasiado valor ao que pouco vale e de dar pouco ao que muito vale. Com um jovem ou com um adulto, seja qual for com quem me cruze, com alguém de fora ou com um habitante de Atenas, mas sobretudo convosco, meus concidadãos, que me sois mais próximos por laços de sangue, eis como me comportarei. É isso que, bem sabeis, me manda fazer o deus, e quanto a mim nunca conhecestes nesta cidade nada mais vantajoso que a minha submissão ao serviço do deus”. Imediatamente a seguir, Platão coloca na boca de Sócrates a frase que sintetiza o cuidado filosófico: “A minha única ocupação é ir e vir para vos persuadir, jovens e velhos, de não dardes lugar ao vosso corpo e à vossa fortuna um cuidado superior ou igual [30b] ao que deveis dar a tudo o que vos permita tornar o melhor possível a vossa alma, e de vos dizer: «Não é das riquezas que deriva a virtude, é antes da virtude que provêm as riquezas e todos os outros bens, tanto para os indivíduos como para o Estado.»” (Platon (2005). *Apologie de Socrate, Criton* (pp. 108-109). (3ª ed.). Paris: Flammarion).

¹⁶⁵ O termo grego δαίμων (*daimōn*), pode ser usado para designar vários sentidos: *espírito, deus, divindade, poder divino, sorte ou destino*, ou então os antónimos *má sorte, desgraça*; a aceção posterior de *demónio ou espírito maligno*, que é utilizada no evangelho de Mateus (Mt 8,31), é contrária à de Platão e Epicuro. Todavia, a língua grega contém termos que indicam este segundo sentido: - δαίμονάω – *estar sob o poder de um deus, estar louco ou transtornado*; - δαίμόνιον indica duas direções diferentes, por um lado, *divindade, poder divino, maravilhoso*, por outro lado, também aponta para *mau espírito e demónio*.

¹⁶⁶ Era convicção dos médicos gregos, diz Giovanni Reale, que não é possível curar uma parte do corpo sem curar o corpo como um todo, pois “o corpo em si mesmo não é o «homem no seu todo», mas apenas *uma sua «parte»*: o todo do homem é o seu corpo juntamente com a sua alma” (2004, p. 15). A relação entre alma e corpo é transversal aos diálogos de Platão, mais presente nuns do que noutros, e remonta à doutrina órfica ancestral, da qual herda, por exemplo, a conceção conhecida como *corpoprisão* (Crátilo 400 c) expressa pela analogia entre corpo (σῶμα - *sōma*) e túmulo/sepultura (σῆμα - *sēma*): a alma (ψυχή - *psychē*) está aprisionada no corpo como se estivesse depositada num túmulo, presa à sensibilidade do corpo, portanto afetada por elementos irracionais (sensações, afetos, desejos, instintos); esta conceção é complementada pela doutrina órfica da imortalidade da alma, tema central do Fédon. Sobre a relação entre alma e corpo veja-se, por exemplo, Crátilo 400 c, Górgias, 493a, Fedon, 62 b, 91c. Limitamo-nos a reconhecer a indiscutível importância deste tema no contexto da reflexão sobre o cuidado de si, todavia, seguimos na nossa tese uma linha temática diferente, centrada na cultura do si dos séculos I e II d.C. e no protocristianismo, pelo que a análise da relação alma – corpo e da teoria da imortalidade da alma na filosofia de Platão seria um desvio dos nossos objetivos.

¹⁶⁷ Esta obra de F. Sarri é muito interessante: (1997). *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*. Milano: Vita e Pensiero.

¹⁶⁸ MF faz uma adaptação das palavras de Epicuro: “todo o homem, noite e dia, e ao longo de toda a sua vida, deve ocupar-se da sua própria alma” (2001a, p. 10). Semelhante a recomendação de Séneca a Lucílio (CL): “Cultiva, portanto, em primeiro lugar a saúde da alma e só em segundo lugar a do corpo” (2014, p. 50; 15, 2). O esclarecimento de Frédéric Gros (Foucault, 2001a, p. 23, nota 27) mostra que no texto original há alguma diferença: “Não é para ninguém nem demasiado cedo nem demasiado tarde para garantir a saúde da alma. (...) Pelo que devem filosofar quer o jovem quer o velho”; a obra indicada é a edição francesa: Épicure (1977). *Lettres et Maximes*. Villers-sur-Mer: Mégare; § 122, p. 217; cfr. a mesma citação no vol. 3 da *Histoire de la Sexualité* (Foucault, 1984b, p. 60) e em DE II, nº 363, p. 1607. De entre diversas referências de Séneca ao valor da filosofia, em sintonia com o que diz Epicuro, destacamos estas em CL: “ninguém pode alcançar uma vida, já não digo feliz, mas nem sequer aceitável sem praticar o estudo da filosofia” (2014, p. 54; 16, 1); cita Epicuro: “Deves ser servo da filosofia se pretendes obter a verdadeira liberdade” e acrescenta de imediato: “É nesta entrega total à filosofia que consiste a liberdade” (2014, p. 20; 8, 7). De Epicuro (Samos, 342 – Atenas, 271), fundador da escola epicurista, também conhecida como Escola do Jardim, em muitos aspetos próxima do estoicismo, subsistiram alguns escritos que MF utilizou nas suas investigações filosóficas e citados variadas vezes na HS: *Carta a Meneceu, Máximas* (ou *Máximas capitais*) e as *Sentenças Vaticanas*. Acrescem outras obras

atribuídas a Epicuro: *Carta sobre a felicidade, Carta a Heródoto, Carta a Pitócles*. Entre muitas obras acerca deste filósofo grego, dos seus textos e da filosofia epicurista destacamos as seguintes: Morel, P.-M. (2009). *Épicure*. Paris: Vrin; Rodis-Lewis, G. (1993). *Épicure et son école*. Paris: Gallimard; Meeren, S. Van der (2003). *Lettres d'Épicure (avec le texte intégral de la Lettre à Ménécée)*. Paris: Bréal; Etienne, A. & O'Meara, D. (Trad.). (1996). *La philosophie épicurienne sur pierre: les fragments de Diogène d'Oenoanda*. Paris: Cerf; Lefebvre, R. & Villard, L. (Org.). (2006). *Le plaisir: réflexions antiques, approches modernes*. Mont-Saint-Aignan: Publications des Universités Rouen et Havre.

¹⁶⁹ Numa tradução mais clara dir-se-ia: uma vida não examinada, ou seja, não posta à prova (ἐξετάστος - *exétastos*), não merece ser vivida. A palavra ἐξετάστος usada por Platão na *Apologia de Sócrates* (ApS) resulta do verbo ἐξετάζω – examinar profundamente, provar, experimentar, admitir depois de exame.

¹⁷⁰ É interessante a distinção que Séneca faz entre estoicos e epicuristas a respeito do perfil do sábio, concretamente no que toca à relação com o sofrimento; nas *Cartas a Lucílio* (I, 9, 3) esclarece: “A diferença entre a nossa escola [estoicismo] e a deles [epicurismo] é que o sábio, na nossa conceção, embora o sinta, domina todo o sofrimento, na deles, nem sequer o sente” (2014, p. 22).

¹⁷¹ A origem desta filosofia foi objeto de controvérsia, pois foi atribuída não a Antístenes, mas a Diógenes de Sinope (413-327 d.C.); não nos colocamos nesta discussão, apenas desejamos assinalar algumas das características do cinismo, que contribuem para justificar o seu contributo para o valor do cuidado de si. O termo cínico parece ter sido derivado do local onde Antístenes ensinava aos seus discípulos, o Κυνόσαργης (*Kynósargēs*), palavra cuja raiz gramatical aponta para *cão/cadela* (κύων/κυνός); certo é que aquele era o local reservado a quem não tinha puro-sangue ateniense (Copleston, 1986, p. 130). Terá sido no tempo de Diógenes que os discípulos de Antístenes passaram a ser reconhecidos socialmente como cínicos, em vez de *antistheneioi* (ἀντισθενεῖοι), como lhes chamava Aristóteles (*Metafísica*, 1043 b 24); certamente por influência de Diógenes que se autointitulava “O Cão” e que colocava como modelo de vida os comportamentos dos animais (cfr. Copleston, 1986, p. 132). A figura de Diógenes marcou decisivamente o movimento cínico, talvez o mais famoso dos cínicos antigos devido à atitude mordaz com que se dirigia aos seus concidadãos “como um cão que rosna” e a quem Platão terá chamado “Sócrates furioso” (Delruelle, 2009, p. 96). A irreverência absolutamente desconcertante de Diógenes contrastava com a sobriedade de Antístenes, a quem criticava apelidando-o de “trombeta que nada ouve senão a si mesma” (citado por Copleston, 1986, p. 132). De facto, como afirma Edouard Delruelle (2009, p. 97), aquele filósofo subverteu algumas das regras essenciais da convivência social do seu tempo (e não só): vivia com uma prostituta e masturbava-se em público, fez falsificação de moedas e recorreu à mendicância, ingeria alimentos crus que ninguém ousaria fazer (terá morrido, aliás, devido à ingestão de polvo cru); para lá disto, era grosseiro no trato com os seus concidadãos, não respeitando as suas opiniões e interrompendo-os constantemente. Enfim, o modo de subjetivação do estilo de cinismo de Diógenes – e que marcou historicamente a filosofia cínica – ficou associado a uma “ascese paradoxal em relação à cultura: uma espécie de «enselvajamento», de regressão *aquém* do humano, enquanto a filosofia dominante, de cariz platónico, tende sempre para o seu *além* divino ou sagrado” (Delruelle, 2009, p. 97).

¹⁷² A escola cínica é incluída por alguns historiadores e comentadores no grupo das chamadas “escolas socráticas menores”, que inclui a escola megárica (fundada por Euclides de Megara), a escola de Élis e Erétria (criada por Fédon de Elis e por Menedemo de Erétria), a escola cirenaica (fundada por Aristipo de Cirene); cfr. Copleston (1986, pp. 128-134). De algum modo, faz sentido concluirmos que “A filosofia dos cínicos era, pois, o exacerbamento de uma das facetas da vida e da atitude de Sócrates, e apresentava uma dimensão negativa, ou pelo menos poderia tomar-se como remota consequência de um aspeto muito mais positivo” (Copleston, 1986, p. 131).

¹⁷³ MF corrige esta característica, dizendo que “a rejeição cínica do conhecimento das coisas da natureza deve ser sem dúvida atenuada consideravelmente” (2001a, p. 221), dado que Diógenes Laércio se refere à prática pedagógica de Diógenes de Sinope (412 - 323 a.C.) de instruir os seus discípulos jovens no conhecimento dos poetas, dos prosadores e dos seus próprios escritos; a obra que MF cita é bem conhecida: Diogène Laërce. (1965). *Vie, doctrine et sentences des philosophes illustres*: tome II (p. 17). (Trad. R. Genaille). Paris: Garnier/Flammarion; existe uma edição menos antiga: (1999). *Vie et doctrines des philosophes illustres*. Paris: Le Livre de Poche.

¹⁷⁴ “Por convenção há muitos deuses, porém por natureza há somente Um” – citado por Copleston (1989, p. 132). Este historiador alude aos seguintes autores e obras: - Cícero, *De natura deorum*, I, 13, 32; - Clemente de Alexandria, *Protréptico*, 6, 71, 2; *idem*, *Stromata*, 5, 14, 108, 4.

¹⁷⁵ Reportamos a citação que faz MF na lição de 6/1 – 1ª: Sénèque (1927). *Des bienfaits*. (pp. 75-77).

(Trad. F. Préchac). Paris: Les Belles Lettres. A relação entre os saberes naturais e a prática de si (ou cuidado de si) é analisada com profundidade por MF na HS, lição de 10/2 - 2ª. Demétrio de Corinto contrastava radicalmente com os seus predecessores, pois “(...) era um filósofo cínico ambientado a Roma, adaptado também ao meio aristocrático” (Foucault, 2001a, pp. 221-222).

¹⁷⁶ Esta tese mereceria a devida fundamentação, mas a sua análise seria provocaria um desvio incompatível com a tese que propomos; arriscamos apenas enunciá-la a partir do nosso limitado conhecimento sobre os textos de MF, mostrando simplesmente o interesse por uma direção de investigação a respeito desta proximidade entre as filosofias de Demétrio e de Séneca; aqui faremos apenas algumas referências à relação entre conhecimento da natureza e conhecimento de si.

¹⁷⁷ “Séneca cita com frequência Demétrio e fá-lo sempre com deferência e muitos elogios” (Foucault, 2001a, p. 222).

¹⁷⁸ Veja-se a síntese que Foucault faz da referência de Séneca a Demétrio (*De beneficiis*, VII, 1,4): “O bom atleta, diz ele, não é de modo nenhum aquele que conhece todos os possíveis gestos de que poderá, eventualmente, vir a ter necessidade, ou de todos os gestos que poderiam ser realizados. No fundo, basta, para ser bom atleta, conhecer os gestos – e somente os gestos – que são efetivamente utilizados, isto é, utilizados frequentemente em combate. E é necessário que estes gestos, que são bem conhecidos, venham a tornar-se familiares para que estejam sempre à disposição, aos quais se possa recorrer uma vez que se apresente a ocasião” – citado por Foucault (2001a, p. 222). A nota ao texto feita por Frédéric Gros (nota 8 a esta lição) reproduz exatamente o texto de Séneca: “O grande lutador não é, diz ele, quem conhece a fundo todos as figuras e pegadas [trad. de “prises”] que com frequência não se usam nos combates reais, mas aquele que se treinou com zelo e consciência numa ou em duas dessas e pondera atentamente as possibilidades de uso, pois a quantidade de coisas que conhece não é o que na verdade importa, se conhece suficientemente as que servem para vencer; do mesmo modo, no estudo de que nos ocupamos, existem muitas noções interessantes, mas apenas um pequeno número de decisivas” (*Sénèque, Des bienfaits*, t. II, VII, 1, 4) – nota de Gros, in Foucault, 2001a, p. 234. Esta conceção de *bom lutador* ou de *bom atleta* contrasta com aquela que veremos (mais à frente, em 5.6) em Paulo de Tarso.

¹⁷⁹ A longa citação que MF apresenta (2001a, p. 223) é ainda da mesma obra de Séneca (*De beneficiis*, VII, 1), a partir de uma edição antiga: Nisard, M. (Org). (1869). *Œuvres complètes de Sénèque, le philosophe*. (p. 246). (Trad. Pintrel). Paris: Firmin Didot; tradução recente de 2012 na editora Hachette BnF. Para algumas citações do texto em latim recorreremos à edição de 1850, a única a que pudemos aceder.

¹⁸⁰ Tanto o elenco das coisas que devem ser conhecidas dada a sua utilidade, como o elenco das coisas que não se apresentam úteis ou de grande utilidade, salienta MF, incluem conteúdos muito sérios, porquanto têm a ver muito de perto com a vida dos homens; por exemplo, as oscilações do nível de água do Oceano, os maremotos, as modificações estruturais de cada indivíduo em cada período de sete anos, as variações percetivas das colunas de um edifício segundo o relativo afastamento que se tem em relação a elas, o que dá origem a único ser vivo ou a dois ou mais em simultâneo como acontece com os gémeos; outras coisas contêm imediata utilidade, por exemplo: a força interior perante os acontecimentos fortuitos, a dedicação à virtude, o desenvolvimento da sociabilidade, o interesse pelos deuses. Não obstante a relação que certas coisas manifestam com a existência humana, pois não pertencem a um mundo remoto, daí não resulta o seu valor intrínseco, não são coisas que mereçam ser conhecidas por si mesmas, simplesmente porque são conteúdos acerca do conhecimento das causas e estas não são de todo acessíveis à compreensão humana, pelo que este tipo de conhecimento tem apenas valor como “suplemento”, isto é, como ornamento cultural (Foucault, 2001a, p. 225). A crítica de Demétrio incide precisamente sobre este tipo de conhecimento causal, porque lhe atribui uma suposta inutilidade, confinando-o apenas ao interesse cultural: “É o conhecimento através das causas, entendido como conhecimento de carácter cultural, como conhecimento ornamental, que é deste modo denunciado, criticado, rejeitado por Demétrio” (Foucault, 2001a, p. 225). Mais à frente (tema 2.6.1), quando nos dedicarmos à análise da *parrêsia* (παρρησία), uma importante técnica do si, encontraremos semelhante crítica de Epicuro àquele tipo de conhecimento que ele conota como *paideia*, associando-o aos “artistas da palavra”). Na verdade, bem vistas as coisas, tanto o saber pelas causas como o saber *relacional* (termos de Foucault) dizem sempre respeito à natureza e aos seres humanos, como tal dever-se-á falar em duas modalidades do mesmo saber, isto é, dois pontos de vista distintos sobre a realidade (Foucault, 2001a, p. 226).

¹⁸¹ Sénèque, 1927, citado por Frédéric Gros, nota 14 à lição de 10/2 – 2ª, em HS (Foucault, 2001a, p.

234).

¹⁸² “De tudo o que ele [Demétrio] fala mais uma vez, nada é acerca do indivíduo em si mesmo” (Foucault, 2001a, p. 225). Na verdade, apesar da coexistência como o estoicismo romano, o estoicismo de Demétrio não incorporou aquilo que MF designa como *conversão a si*. Já a seguir ver-se-ão os contornos desta nova configuração da subjetividade e, mais à frente, retomá-la-emos com mais atenção, no capítulo 5 (cuidado de si e conversão: *epistrophē* e metanoia).

¹⁸³ De facto, “Demétrio não diz: esquece o conhecimento das coisas exteriores e procura saber exatamente quem és; faz o inventário dos teus desejos, das tuas paixões, das tuas doenças. Ele também não diz: faz um exame de consciência”. Mais ainda, insiste MF, “O conhecimento de si, neste nível, não visa de modo nenhum a decifração dos mistérios da consciência, a exegese de si que veremos, pelo contrário, desenvolver-se no cristianismo” (Foucault, 2001a, pp. 225, 228).

¹⁸⁴ O próprio MF assinala o estimável valor do termo *ētopoiético* para a qualificação ética dos conhecimentos e das ações; os seus sentidos orbitam em torno de ἠθοποιεῖν, que significa “fazer o *ēthos*, produzir o *ēthos*, modificar, transformar o *ēthos*, a maneira de ser, o modo de existência de um indivíduo” (2001a, p. 227); (reproduzimos a transliteração *ēthos* tal como consta no texto de MF, em vez da forma *ēthos* que melhor traduz o som ἠ - *hē*, da palavra grega ἦθος). Ora, precisamente só é útil aquilo que sabemos na medida em que tal conteúdo de conhecimento é ἠθοποιός (*ēthopoiós*) – aquilo ou aquele que contém a qualidade de modificação do modo de ser de um indivíduo, o que forma o caráter; o termo pode designar precisamente o *educador do caráter*. Nesta mesma ordem semântica encontramos outros termos que acrescentam importantes significados: o verbo ἠθοποιέω (educar o caráter, formar os costumes); e principalmente o termo nuclear ἦθος (*ēthos*), do qual deriva o significado e o projeto da ética, para o qual eram atribuídos estes significados: morada, residência, habitação permanente; uso, costumes, maneira de ser, caráter; estrebaria, curral (quando aplicado a animais domésticos).

¹⁸⁵ Veja-se a nota 21 ao seu comentário breve à HS (intitulado “situation du cours”), in Foucault, 2001a, pp. 502-503. A crítica de Carlos Lévy foi feita numa comunicação ocorrida no 5º Congresso Internacional de Filosofia em Caracas (novembro de 1999).

¹⁸⁶ Aquele que é “o momento de máxima intensidade das práticas da subjetivação, inteiramente organizadas a partir do imperativo da constituição positiva de um si soberano e inalienável. Trata-se de uma constituição que é, por seu lado, alimentada pela apropriação de *logoi* [λόγοι – discursos, reflexões], que funcionam como garantia contra as ameaças externas e simultaneamente instrumentos para a intensificação da relação [do sujeito] consigo mesmo” (Foucault, 2001a, pp. 502-503).

¹⁸⁷ A filosofia estoica (também conhecida como filosofia do *Pórtico*) remonta ao século IV, a Zenão de Cício (332-262 a.C.), natural de Cício, uma colônia grega na ilha de Chipre; o termo *Stoá* refere-se à expressão στοά ποικίλη (*stoá poikilē*) (e significa literalmente *pórtico colorido*, em alusão a um dos pórticos da Ágora, em Atenas. A filosofia estoica (matriz incontornável do tema do nosso texto, como já fizemos notar várias vezes) tem sido dividida em três períodos: o primeiro corresponde aos séculos IV e III a.C., em que se destacam Zenão de Cício, Cleanto e Crisipo (os três primeiros grandes mestres); o segundo corresponde aos séculos II e I a.C., no qual emergem Panécio e Possidônio; o terceiro está delimitado pelo domínio imperial de Roma, mormente nos séculos I e II d.C., período áureo que Foucault muito valorizou e no qual destaca Séneca, Epicteto e Marco Aurélio (imperador romano). Para o conhecimento dos textos essenciais (aliás, dos fragmentos recuperados) dos estoicos antigos, sugerimos a consulta da recolha feita por Roberto Radice (Org.) (2006). *Stoici antichi: tutti i frammenti*. (2ª ed.). Milano: Bompiani, (1ª ed. de 2002). Esta obra coloca em confronto os textos em grego ou latim (consoante os fragmentos) com a tradução italiana; recordamos que Radice recorreu à prestigiada recolha e organização (em três volumes) feita por Hans Friedrich August von Arnim (entre 1903 e 1905): *Stoicorum veterum fragmenta*; existe uma edição alemã de 2006 da editora Saur (Munique/Leipzig).

¹⁸⁸ A segunda parte desta frase justifica o valor secundário do cuidado que se deve ter com o corpo: “esta última [a saúde do corpo], aliás, não te dará grande trabalho se o teu objetivo apenas for gozar de boa saúde” (Séneca, 2014, p. 50; 15, 2).

¹⁸⁹ “E ela [a filosofia] consiste em velar o Deus interior” (Marco Aurélio, 1978, p. 27; II, 17). Recorde-se que os estoicos tinham a crença panteísta no *Logos Universal*, por conseguinte o “Deus interior” é a presença desta entidade universal, racional, divina e providente. Outras referências de Marco Aurélio, na mesma obra (1978), ao valor da prática filosófica: “não refresses à filosofia como a um mestre-escola, mas como os que sofrem dos olhos recorrem à esponja e ao ovo e como um outro doente à cataplasma ou à loção. (...) Recordar-te por outro lado que a filosofia só quer o que quer a natureza” (p. 59; V, 9);

“Regressa a esta [à filosofia] frequentemente, descansa nela, porque te torna a vida suportável” (p. 70; VI, 12), “Luta para permanecer tal como a filosofia consentiu educar-te” (p. 76; VI, 30); “Com efeito, não se [deve] afastar da filosofia, quaisquer que sejam os acidentes que sobrevenham” (p. 124; IX, 41).

¹⁹⁰ O texto grego do *Manual* (Ἐγχειρίδιον – *Encheiridion*, 29.7) afirma: ταυτὰ ἐπίσκευσαι. εἰ θέλεις ἀντικαταλλάξασθαι τούτων ἀπάθειαν, ἐλευθερίαν, ἀταραξίαν εἰ δέ μή (“Examina essas coisas se queres receber em troca a ausência de sofrimento, a liberdade e a tranquilidade” (Dinucci, A. & Julien, A. (Ed.). Epicteto (2012). *O encheiridion de Epicteto* (p. 41). (Ed. bilingue). São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe/EdiUFS). Confrontando as recomendações de Epicteto com o desafio evangélico que o texto de Marcos apresenta, ressaltam algumas semelhanças: veja-se, por exemplo, em Mc 13, 9-13 (as perseguições aos discípulos), Mc 13, 33-37 (necessidade da vigilância), Lc 14, 25-27 (condições para ser discípulo de Jesus de Nazaré). Epicteto (50-125 d.C.) foi um estoico de origem grega, cujo nome é esclarecedor: *epiktētos* (ἐπίκτητος) significa *adquirido recentemente, estrangeiro, estranho*; de facto, era um escravo que tinha sido adquirido por um senhor romano. Depois de ter sido libertado, dedicou-se à filosofia, primeiro em Roma e mais tarde em Nicópolis (na Ásia Menor), a seguir à expulsão dos filósofos da capital do Império no ano 94 d.C. Tal como Sócrates, também Epicteto não escreveu nenhuma obra; as *Diatribes* (em francês toma o nome de *Entretiens*) e o *Manual* (Ἐγχειρίδιον – *Encheiridion*) são obras escritas por *Flavius Arrianus* (c. 89-166 d.C.), um dos seus discípulos em Nicópolis, as quais contêm em grande medida os ensinamentos do mestre, pois Flávio Arriano terá reproduzido fielmente o pensamento de Epicteto. Na HS MF cita apenas as *Diatribes*. Sobre Epicteto indica alguns factos interessantes: na lição de 20/1 – 1ª (2001a, p. 87), refere que ele, diferentemente de Séneca, foi professor e fundou uma escola filosófica, uma instituição designada *scuola*, onde ensinava vários alunos, sobretudo jovens, além de adultos, alguns dos quais ali passavam algum tempo.

¹⁹¹ Filão de Alexandria, teólogo e filósofo judeu formado na cultura helenística, publicou diversas obras sobre temas bíblicos, apologéticos, históricos, filosóficos e até agrónomos. A sua vida coincide com a de Jesus de Nazaré e há relatos da sua convivência com muitos cristãos, incluindo os apóstolos Pedro e João, chegando a converter-se ao cristianismo, depois de João ter curado a sua esposa da lepra; mais tarde, segundo um relato, terá abandonado esta religião; também é referido que recebeu o título onorário de *Padre da Igreja*, mas que veio a ser-lhe retirado, passado pouco tempo; estas informações podem ser consultadas na obra de David T. Runia (1999). *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana*. (pp. 11-14). Milano: Vita e Pensiero, (ed. original: (1993). *Philo in Early Christian Literature: a Survey*. Assen: Van Gorcum). Nas Éditions Cerf estão disponíveis as obras de Filão de Alexandria, publicações ocorridas entre 1961-1973, traduzidas e anotadas por Abraham Terian, Charles Mercier, Françoise Petit, Suzanne Daniel, Roger Arnaldez, Claude Mondésert, Jean Pouilloux, Pierre Savinel. Destacamos apenas *De vita contemplativa*, que Michel Foucault cita na HS, onde se refere ao grupo chamado *Terapeutas*, sobre o qual fazemos na nossa tese uma breve descrição; esta obra é um dos poucos testemunhos históricos da sua existência. O pensamento de Filão de Alexandria foi profundamente influenciado pelo neoplatonismo, a ponto tal de ter aplicado categorias da filosofia de Platão aos textos do Antigo Testamento; com a sua visão platónica do judaísmo, foi um dos primeiros pensadores a propor uma conciliação entre os textos bíblicos e a filosofia ocidental. A sua teoria filosófica e teológica, inspirada na teoria platónica das Ideias, insiste na transcendência de Deus e na sua imaterialidade intangível, para lá dos seres materiais, e aceita a existência de uma figura qualitativamente logo a seguir a Deus, o *Logos*, intermediário entre Ele e o mundo sensível (material e finito), além de ser o instrumento de Deus para a criação do mundo sensível. Esta figura terá influenciado o dogma cristão do *Verbo de Deus* (Jesus Cristo) como é relatado no evangelho de João (Jo 1, 1-5), apesar de não ser substancialmente a mesma conceção, pois o dogma cristão da Trindade atribui a três pessoas a mesma essência divina, apesar da especificidade de cada uma delas. Acerca da influência platónica em Filão de Alexandria, consultámos o capítulo XLIV (A filosofia judaico-helenística) do 1º vol. da História da Filosofia de Frederick Copleston (1986, pp. 450-454). Para mais informações sobre o pensamento de Filão de Alexandria, indicamos algumas obras: Runia, D. T. (1999). *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana*. Milano: Vita e Pensiero; Daniélou, J. (2012). *Philon d’Alexandrie*. Paris: Cerf, (1ª ed. publicada pela editora Fayard em 1957); Canévet, M. (2009). *Philon d’Alexandrie: maître spirituel*. Paris: Cerf; Cazeaux, J. (2006). *Philon d’Alexandrie: de la grammaire à la mystique*. Paris: Cerf; Bernardo, L. M. (2009). Alegoria e hermenêutica do sujeito (pp. 153-170). In O. Bauchwitz & C. C. Bezerra (Org.). *Imagem e silêncio: atas do Iº Simpósio Ibero-Americano de Estudos Neoplatônicos*, 2. Natal: EDUFRN.

¹⁹² Na HS (lição de 20/1 – 1ª), MF refere os Terapeutas para exemplificar a prática do cuidado de si também entre adultos. Como ele diz, era “um grupo importante, embora enigmático e pouco conhecido” (2001a, p. 88), pois dele apenas temos notícia de Filão de Alexandria e somente da sua *De vita contemplativa*. A nota 60 de F. Gros à lição de 20/1 – 1ª faz a referência exata do texto em que Filão de Alexandria afirma sobre os terapeutas que se dedicavam ao cuidado da alma de modo análogo à prática médica sobre os corpos: *De vita contemplativa*, 471 M, § 2; 1963, p. 79, in Foucault, 2001a, p. 103; cfr. com o final da lição de 20/1-1ª da HS (2001a, pp. 95-96). O termo grego θεραπευτικός (*therapeutikós*) pode ser traduzido por *terapêutico, curativo, diligente*, e também traduz o sentido de *servidor diligente*. Ao ser associado a outros termos com a mesma raiz gramatical, emerge com clareza a sua importância para a problemática do cuidado de si. De facto, a raiz θεραπ (therap) deu origem a dois grupos semânticos: o exercício do cuidado e uma ocupação social dele derivado; no primeiro grupo encontramos θεραπεύω (ter cuidado de, servir, tratar, prestar cuidados médicos), θεραπεία (cuidado, previsão, solicitude, trato cuidadoso), θεραπευτικῶς (com cuidado, com diligência), θεράπευμα (cuidado, remédio, sinal de atenção); no segundo grupo temos θεράπινη (escrava, serva, guarda), θέρᾳπων (servo), θεραπευτῆς ou θεραπευτήρ (criado, terapeuta, servidor de um deus, médico).

¹⁹³ Se se chamam terapeutas “é também porque eles receberam uma educação conforme à natureza e às leis santas, ao culto do Ser (*therapeuosi to on*) que é melhor que o bem” – (Philon, 1963, p. 81; 472M, § 2; citado por F. Gros, nota 61 à lição de 20/1 – 1ª, Foucault, 2001a, p. 103).

¹⁹⁴ De Gregório de Nissa MF refere *A vida de Moisés, Do Cântico dos Cânticos, Tratado das beatitudes, Tratado da virgindade*. Na editora Du Cerf estão disponíveis as obras traduzidas e anotadas de Gregório de Nissa. Por exemplo, *De virginitate*: Grégoire de Nysse (1966). *Traité de la virginité*. (Trad. M. Aubineau). Paris : Cerf. *A parábola da dracma perdida*, narrada pelo evangelho de Lucas, faz parte de um conjunto de figuras de estilo que o evangelista coloca na boca de Jesus de Nazaré, que se dirige especialmente a escribas e fariseus que discordavam da sua concepção sobre o arrependimento e o perdão, para lhes ilustrar a alegria de Deus pelo arrependimento de cada pecador. Nesta passagem (Lc 15, 8-10) conta-se que uma mulher perdeu uma das suas dez dracmas e prontamente começa a procurá-la com uma candeia, varrendo a casa e usando toda a diligência [ou cuidado] até a recuperar; e ao encontrá-la comemora com as suas amigas e vizinhas, partilhando com elas a satisfação.

¹⁹⁵ Para não repetirmos o que já dissemos, elegemos apenas a perspectiva psicológica sobre o si, enunciando alguns estudos: Freud, S. (1914). Zur Einführung des Narzissmus. In *Gesammelte Werke* (18 voll.). (1940-1950). Frankfurt: Fischer; Winnicott, D.W. (1958). Psycho-Analysis and the Sense of Guilt. In Winnicott, D.W. (1965). *The Maturational Process and the Facilitating Environment. Studies in the Theory of Emotional Development*. London: The Hogarth Press/Institute of Psycho-analysis; Hartmann, H. (1964). *Essays on Ego Psychology. Selected Problems in Psychoanalytic Theory*. New York: International Universities; Jacobson, E. (1964). *The Self and The Object World*. London: Hogarth Press; Kohut, H. (1971). *The Analysis of the Self*. New York: International Universities; Rorty, A. (1976). *The Identities of Persons*. Berkeley: University of California Press; Taylor, C. (1989). *The Sources of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press; Jervis, G. (1989). Significato e malintesi del concetto di «sé». In Ammaniti, M. (Org.). (1989). *La nascita del sé*. Roma: Laterza; Winnicott, D. W; Sheperd, R. & Davis, M. (Org.). (1989). *Psycho-Analytic Explorations*. London: Karnac; Rossati, A. (1990). *L'io e il sé nel pensiero di Freud. Un riesame dell'opera freudiana alla luce della dottrina di Brentano*. Milano: Guerrini; Montuschi, F. (Ed.). (1995). *L'evoluzione del sé. Teoria psicologica e prassi educativa*. Assisi: Cittadella Editrice; Ammaniti, M. (Dir.). (1996). *La nascita del sé*. (6ª ed.). Bari: Laterza (M. Ammaniti distingue três campos principais que tratam do si: teoria psicanalítica, teoria psicológica do desenvolvimento e teoria biológica e imunológica); Jervis, G. (1997). *La conquista dell'identità. Essere se stessi, essere diversi*. Milano: Feltrinelli; Harré, R. (1998). *The Singular Self*. London: SAGE; Lacan, J. (2001). *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris : Seuil. Substancialmente diferentes são os estudos no âmbito da filosofia, por exemplo de: Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil; Gil, F. (1998). Eu. In *Modos da evidência*. Lisboa: INCM; também do mesmo autor: (2000). *La conviction*. Paris: Flammarion; o estudo de Heleno, J. M. (2003). *Identidade pessoal*. Lisboa: Instituto Piaget. A tese geral de José Manuel Heleno consiste em considerar que a formação e o desenvolvimento da identidade pessoal só são possíveis no interior do jogo entre três perspectivas: epistemológica, hermenêutica e ontológica. A primeira diz respeito ao facto de cada indivíduo construir a sua identidade como conhecimento de si, sempre a partir de perspectivas históricas (uma espécie de *subsolo* – veja-se a analogia com o pensamento de Foucault), como a platónica, a aristotélica, a cartesiana, etc., que influenciaram o modo como se tem pensado a relação alma – corpo. O conhecimento de cada indivíduo

sobre si (exercício hermenêutico) não é todavia direto, mas elaborado a partir de interpretações que faz de si mesmo e que dependem de inter-relações com outros indivíduos. Além de se constituir a partir de modalidades culturais de conhecimento e do exercício hermenêutico, a identidade pessoal é constituída a partir da “convicção de que se trata de uma realidade que faz, para muitos de nós, com que cada indivíduo seja único e, por isso, efetivamente real”, insiste J. M. Heleno (2003, p. 12). Numa última referência a este autor salientamos as indicações de leitura da sua bibliografia. Sublinhamos a perspectiva hermenêutica de Paul Ricoeur na sua obra fundamental de 1990, onde o filósofo francês apresenta três perspectivas hermenêuticas sobre o *si*. A primeira visa atribuir um novo estatuto ao *si*, como alternativa, segundo o autor, às filosofias tradicionais que ou exaltavam ou criticavam o sujeito na primeira pessoa; Ricoeur analisa hermenêuticamente diversos modos de dizer o *si* (diferente do *eu*), como por exemplo *cuidado de si* (*souci de soi*), o *si* na ação (*agente* ou *paciente* da ação). A segunda perspectiva parte da análise do termo *mesmo* (*même*), para distinguir duas dimensões na noção de identidade: o étimo latino *idem* representa a identidade inerente à permanência de algo no tempo (o termo *mesmidade* traduz este sentido); e o étimo latino *ipse* designa uma identidade ideal, à maneira de uma *promessa* (o termo *ipseidade* deriva deste étimo). A terceira perspectiva renova a antiga dialética entre o Mesmo e o Outro (*Même et Autre*), mostrando que existe uma relação muito estreita entre um e outro termo, de tal modo que faz sentido considerar o *si mesmo como um outro* (*soi-même comme un autre*). Esta obra está construída sobre três distinções hermenêuticas: o *si* (*se, soi, self, selbst, sè*) distingue-se do *eu* (*ego, je, Ich, I, io*); a *ipseidade* (identidade reflexiva) distingue-se da *mesmidade* (*idem*); *si mesmo* e *outro* não se opõem, pois a *ipseidade* define-se através da *alteridade*. Esta tese, que mostra o entrosamento entre esta modalidade da identidade do sujeito (a *ipseidade*), uma espécie de *narrativa interior* que o sujeito vai construindo em si e para si mesmo, é equivalente, do nosso ponto de vista, àquilo que Michel Foucault designa como *relações do si a si mesmo*, as diversas formas como cada indivíduo se constitui como sujeito epistémico (sujeito de si mesmo). Além disso, reconhecemos também nesta tese outra proximidade com o pensamento de Foucault: o *si* constitui-se através das formas de subjetivação disponíveis culturalmente, concretamente por meio das técnicas do si impostas ou sugeridas pelos indivíduos e grupos sociais. Não obstante esta sucinta alusão ao pensamento de Ricoeur, não analisamos estas três perspectivas, porque a análise poderia introduzir inoportunas equivocidades na nossa reflexão crítica sobre a relação entre cuidado de si e metanoia.

¹⁹⁶ Decidimos não apresentar uma análise hermenêutica destas noções, isolando-as dos conteúdos relacionados com o tema da tese, por considerarmos que tal tratamento conceptual degeneraria numa *desvitalização* das noções: tal tarefa conduziria a um aprofundamento que daria origem certamente a uma investigação pertinente, mas também divergente do fio condutor temático que nos propusemos seguir; decidimos, em vez disso, utilizá-las sempre nos contextos dos temas específicos. Todavia, reconhecemos que constituiria um estudo verdadeiramente interessante uma análise sistemática destas e de outras noções no contexto da hermenêutica do sujeito, uma análise *formal* que não foi feita pelo próprio Michel Foucault, que optou por usá-las sempre ligadas a conteúdos culturais da Antiguidade e da Modernidade.

¹⁹⁷ Ao pensarmos deste modo o indivíduo, somos confrontados com o problema da identidade e das possíveis modalidades como esta se poderá reconhecer e ser interpretada, designadamente a corporeidade (domínio da percepção), o sentimento de si, a autoconsciência (consciência de si), a satisfação de si. A identidade pessoal não resulta, segundo Fernando Gil, do princípio de unidade subjetiva ao qual se chega através da consciência e da experiência de si (2000, p. 50); pelo contrário, é construída pela crença e pela abstração de que *algo* resiste à imanência do agir, que permanece apesar das mudanças; a identidade pessoal é formada a partir do sentimento de pertença, de uma *adesão a si*: “A inerência a mim da minha vida psíquica na sua totalidade (ideias, volições, sentimentos, percepções, etc.” (Gil, 1998, p. 35). Não obstante os esforços persistentes de conceptualização da identidade pessoal, alguns filósofos como Fernando Gil têm preferido valorizar muito mais a relação entre o sentimento de si (expressão de Fichte) e o sentimento da duração espaço-temporal, sem todavia admitir que a crença na permanência do si (ou do eu) continua a ser um enigma que resiste à resolução.

¹⁹⁸ Afirma MF em 1984: “E, dado que nenhum pensador grego jamais encontrou uma definição de sujeito, nem jamais a procurou, direi simplesmente que não existe sujeito [neste período]” (DE II, nº 354, p. 1525).

¹⁹⁹ Saverio Marchinogli é o tradutor da edição italiana de uma obra que já referimos (inclui duas conferências de MF e de estudiosos do pensamento deste filósofo): Foucault, M. (2010a). *Tecnologie del sé: un seminario con Michel Foucault*. Torino: Bollati Boringhieri; uma publicação organizada por Martin,

L. H.; Gutman, Huck; Hutton, P. H., que veio a lume inicialmente em 1988 nos E.U.A. (University of Massachusetts), traduzida pela editora Boringhieri em 1992 (1ª ed.) e reimpressa em 2010.

²⁰⁰ Marchinogli remete para um texto de Giovanni Jervis, no qual este autor atribui ao termo italiano *Sé* (*Si*) um uso traiçoeiro devido à substantivação gramatical do pronome reflexo *si*, o que gera implicações teóricas muito discutíveis. Na língua inglesa o termo *the self* traduz uma “doméstica subjetividade existencial” e não “uma realidade mental objetiva”; analogamente, a locução *myself* traduz um “conceito experiencial”. A este respeito, veja-se Jervis, G. (1989). Significato e malintesi del concetto di «sé» (15-52). In Ammaniti, M. (Dir.). (1989). *La nascita del sé*. Bari: Laterza; existe uma edição mais recente desta obra do âmbito da psicologia: 5ª edição, 1996.

²⁰¹ Como esclarece Pierre Hadot (2002, pp. 78-79), para os escritores cristãos do século II, comumente designados *apologistas*, entre eles Justino, o cristianismo era considerado uma *filosofia*, aliás *a* filosofia, em oposição à filosofia grega; à primeira chamavam a *nossa filosofia* e *bárbara* à segunda. Melitão de Sardes (também apologista e contemporâneo de Justino) refere o cristianismo como *nossa filosofia* (Ap. Hist. Eccl. 4, 26, 7; referido por Pope Benedict XVI (2008). *Church Fathers: From Clement of Rome to Augustine*. (p. 19) New York: HIP; no original: Benedetto XVI (2008). *I Padri della Chiesa: da Clemente Romano a Sant' Agostino*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana). Segundo Justino, “os filósofos gregos não possuíam senão parcelas do Logos, enquanto os cristãos possuem o próprio Logos incarnado em Jesus Cristo. Se filosofar consiste em viver de acordo com a lei da Razão [viver de modo racional], os cristãos filosofam pois vivem de acordo com a lei do Logos divino” (Hadot, 2002, p. 79). Deste modo pode compreender-se que muitos escritores dos séculos II e III vissem a *filosofia cristã* como síntese e sistematização da filosofia grega, portanto superior na medida em que é o meio através do qual se acede à Verdade, ao conhecimento sobre Deus.

²⁰² Neste caso pretendemos usar o termo *Antiguidade* para incluir os períodos designados como *Grécia Arcaica*, *Grécia Clássica*, *Helenismo*, *Roma* (período latino) e ainda o *ascetismo* e o *monaquismo cristãos* dos séculos III-IV. Como veremos mais à frente (subcapítulo 2.6), as *técnicas do si* ou *exercícios espirituais* remontam pelo menos a Pitágoras, antes de serem utilizados por Sócrates e Platão e depois herdados pelas filosofias posteriores (neoplatonismo, aristotelismo, estoicismo e epicurismo) e pela espiritualidade cristã no ascetismo e monaquismo; em qualquer dos casos, sempre modificados.

²⁰³ Já fizemos referência a edições disponíveis do *Primeiro Alcibiades/Alcibiades I* (como também refere MF), ou simplesmente *Alcibiades*, uma vez que MF não aceita que o *Segundo Alcibiades* tenha sido escrito por Platão; retomaremos já a seguir a questão da autenticidade do primeiro texto. Reiteramos a nossa preferência pela edição italiana acompanhada do texto grego original, traduzida e anotada por Donatella Puliga e com introdução de Graziano Arrighetti: Platone (2006). *Alcibiade primo, Alcibiade secondo*. (3ªed.). Milano: RCS. É nas primeiras lições do curso de 1982 (HS) que MF mais atenção dedica a esta obra que ele atribui a Platão, mormente na lição de 6/1 – 2ª, na lição de 13/1 – 1ª (retoma a primeira análise feita na semana anterior); volta a este tema nas lições de 20/1 – 1ª, 3/2 – 1ª e na última lição do curso, 24/3 – 1ª. Em DE II as referências ao Alc-1 são escassas e sucintas: a propósito de condicionamentos da sexualidade, nos textos 295 (p. 996) e 317 (p. 1148), no texto 323 (resumo do curso HS: pp. 1174-1175), em que reproduz sinteticamente a sua análise da obra.

²⁰⁴ Na primeira lição de 13/1 da HS afirma que o preceito “ocupar-se de si” (note-se que é correlato do *cuidado de si*) surge no Alc-1, pois é aqui que Platão coloca pela primeira vez a interrogação sobre o que significa o cuidado que cada um deve ter consigo próprio: “Temos aí a primeira teoria e, pode dizer-se mesmo, entre todos os textos de Platão, a única teoria global do cuidado de si. Podemos considerar tudo isso como a primeira grande emergência teórica da *epimeleia heautou*” (2001a, p. 46).

²⁰⁵ Seria cómodo incluir o Alc-1 no período inicial do pensamento de Platão, em que predomina o desfecho inconclusivo característico do estilo do mestre, Sócrates, reconhecível em: *Laques*, *Cármides*, *Eutífron*, *Apologia de Sócrates*, *Críton*, *Íon*, *Protágoras*, *Lísis*, livro I d'A República (sobre a justiça). Apesar de o *Primeiro Alcibiades* partilhar desta característica, Copleston coloca-o na lista dos seis diálogos sobre os quais se tem discutido a autenticidade platónica (1986, p. 147), apoiando-se na tese de Alfred Edward Taylor que expunha em 1926: “parece provável que *Alcibiades I* seja o trabalho de um discípulo imediato, provavelmente escrito durante mais ou menos uma geração antes da morte de Platão, ou possivelmente depois deste acontecimento” – Taylor, A. E. (1955). *The Man and his Work* (p. 13). (6ª ed.). London: Methuen & Co.; a 1ª ed. é de 1926.

²⁰⁶ De facto, em *Les techniques de soi*, MF já não mantém a mesma posição categórica: “A data da redação deste texto é incerta, é possível que se trate de um diálogo platónico apócrifo” (DE II, nº 363, p. 1608). Servimo-nos da nota 12 de F. Gros a esta lição da HS sobre a discussão da autoria do texto

(Foucault, 2001a, p. 77). MF apoia-se no artigo de Raymond Weil: (1964). La place du Premier Alcibiade dans l'oeuvre de Platon. In *L'information littéraire*, 16, 74-84; Weil apresenta um ponto da situação sobre o problema da autenticidade e da datação do *Alcibiades*. Não nos detemos nesta problemática, aceitando apenas a sugestão de Frédéric Gros, que reenvia para a leitura da introdução e para o anexo à edição francesa desta obra, traduzida por Pradeau, J.-F. (1999). *Alcibiade* (pp. 24-29, 219-220). Paris: Garnier-Flammarion. A edição bilíngue italiano-grego que utilizamos da editora RCS também fornece informação sobre a problemática: veja-se a introdução de Graziano Arrighetti: Platone (2006). *Alcibiade primo, Alcibiade secondo* (pp. 21-29). (3ª ed.). Milano: RCS. Precisamente a tradutora desta edição destaca dois investigadores que recusaram a legitimidade de atribuição a Platão da autoria do *Primeiro Alcibiades*; o primeiro foi Dittmar, H. (1912). *Aischines von Sphettos: Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker* (pp. 65-173). Berlin; também Wilamowitz-Moellendorff, U. V. (1959). *Platon*, 5, 296, (Auflage, Berlin); acrescentamos o autor já referido: Taylor, A. E. (1955). *The Man and his Work*. (6ª ed.). London: Methuen & Co. Em contraste, outros investigadores defenderam a autenticidade do texto, por exemplo, Croiset, M. (1959). *Platon: Œuvres complètes*: tome I. Paris; também Motte, A. (1961). Pour l'authenticité du «Premier Alcibiade». In *L'Antiquité Classique*, 30, 5-32; e ainda Friedländer, P. (1964). *Platon*. Bd: Berlin. A tradutora da edição italiana, Donatella Puliga, recomenda uma terceira via, com argumentos não radicais, portanto com uma posição mais equilibrada, nada mais nada menos que o artigo de Raymond Weil que acabámos de citar, o mesmo referido por Michel Foucault.

²⁰⁷ A inclusão do Alc-1 entre os *diálogos socráticos* é feita implicitamente no início da lição de 13/1 – 1ª da HS, o que se depreende da caracterização que faz deste conjunto de textos de Platão, cujo contexto, afirma, é “bastante familiar a todos os diálogos da juventude de Platão – aos que se chama diálogos socráticos” (2001a, p. 43; continua na p. 44 esta contextualização).

²⁰⁸ Aproveitamos para assinalar apenas uma observação curiosa de MF a propósito desta sequência, afirmando que se trata de um modelo que só será substituído pelo modelo cristão do poder pastoral a partir dos séculos III e IV, no seio da Igreja (tema a que retornaremos no capítulo 3, precisamente sobre o poder pastoral como modalidade de obediência).

²⁰⁹ A tese de MF é claríssima: “O *gnōthi seauton* («conhece-te a ti mesmo») aparece (...) no plano mais geral da *epimeleia heautou* (cuidado de si mesmo) como uma das formas, como uma das consequências, como uma espécie de aplicação concreta, precisa e particular, da regra geral: é necessário que te ocupes de ti mesmo, é necessário que não te esqueças de ti mesmo, é necessário que tenhas cuidado contigo mesmo. E é no interior disto que aparece e é formulada, como vértice deste cuidado, a regra do «conhece-te a ti mesmo»” (2001a, p. 6).

²¹⁰ Para a mitologia grega Delfos foi o centro cultural do mundo helénico, onde se teriam reunido as duas águias enviadas por Zeus, onde Apolo teria morto a serpente, *Pýtōn* (Πύθων). Ao templo dedicado ao deus Apolo, nesta cidade, conhecido inicialmente por Πυθία (*Pythía*), afluíam de todas as paragens viajantes famosos como Sócrates e homens e mulheres comuns, para pedirem conselhos às sacerdotisas ou pitonisas (por alusão à serpente *Pitão*), isto é, para consultarem o oráculo, acreditando que estas eram inspiradas pela divindade, para responderem aos devotos, dando-lhes indicações pessoais e profetizando sobre as suas condutas e sobre o futuro, conteúdos acolhidos como verdades absolutas. Os oráculos eram técnicas heurísticas essenciais na religião e na mitologia gregas, que representavam a relação entre o divino e o humano. A palavra oráculo designava, por exemplo, o discurso proferido pelas sacerdotisas ou pelos sacerdotes em nome de certo deus, evocado ritualmente, respondendo assim aos pedidos e às preocupações dos crentes, acerca do passado e do futuro. Por derivação, o termo oráculo passou a representar o deus consultado, por exemplo o deus Apolo em Delfos, o intermediário dessa consulta, assim como o próprio local em que tudo isto ocorria. Esta prática estendeu-se desde o século VIII a.C. ao IV d.C., a partir do período grego clássico, passando pelos períodos helenístico e romano, até à cristianização do império por Constantino. Para o conhecimento objetivo dos oráculos, particularmente de Delfos, veja-se: textos mitológicos editados, traduzidos e comentados por Savignac, J.-P. (Ed./Trad.). (2002). *Oracles de Delphes*. Paris: Éditions de la Différence; referências históricas imprescindíveis do filósofo e biógrafo grego Plutarco (*Lucius Mestrius Plutarchus*), que se tornou cidadão romano e concidentemente faleceu em Delfos: Plutarque (1974). *Oeuvres morales: tome VI, traités 24-26 – dialogues pythiques*. Paris: Les Belles Lettres.

²¹¹ Também existe a forma Γνώθι σαυτόν (elipse da letra ε) com o mesmo significado. A cidade de Delfos ficou imortalizada na Cultura Ocidental devido ao preceito *Conhece-te a ti mesmo*, aliás, na forma completa: Ὁ ἄνθρωπε, γνῶθι σεαυτὸν καὶ γνώσεις τοὺς θεοὺς καὶ κόσμον (*Ō ánthrōpe, gnōthi seautón kai gnōseis toús theoús kai kósmon*) – “*O homem, conhece-te a ti mesmo e conhecerás os deuses e o*

universo". Epicteto testemunha a existência da inscrição do γνώθι σεαυτόν "no centro da comunidade humana" – Épictète, 1963, III, 1, 18-19, citado por Foucault, 2001a, p. 5; é de F. Gros a referência bibliográfica (nota 9 à lição de 6/1 – 1ª da HS, p. 2). Este preceito era um de três outros escritos no templo erigido no sopé do monte Parnaso dedicado ao deus Apolo, dirigidos aos crentes e demais visitantes que aí afluíam; na nota 11 àquela mesma lição da HS, Gros recorda a referência de Plutarco a estes três preceitos de Delfos: Plutarque (1985). *Le banquet des sept sages* (p. 236). (Trad. J. Defradas; J. Hani; R. Klaerr). Paris: Les Belles Lettres, veja-se em Foucault, 2001a, p. 22. Para um desenvolvimento hermenêutico acerca do preceito délfico, veja-se a análise crítica de MF na primeira lição da HS (6/1 – 1ª, 2001a, pp. 5-6). MF declara ter-se apoiado em estudos de historiadores e arqueólogos. Indica dois exemplos (referências completadas pelo editor da HS – nota 11 à lição de 6/1 – 1ª, Foucault, 2001a, p. 22). A interpretação clássica de W. H. Roscher (1901). Weiteres über die Bedeutung des *Eggua* zu Delphi und die übrigen grammata Delphika. In *Philologus*, 60, 81-101. E a interpretação de J. Defradas (1954). La sagesse delphique – capítulo III (pp. 268-283). In *Les thèmes de la propagande delphique*. Paris: Klincksieck. Reproduzindo a interpretação clássica de W. H. Roscher, MF apresenta e esclarece estes preceitos (2001a, pp. 5-6). Note-se a dimensão técnica ou funcional dos preceitos: indicações úteis para agilizar ou para tornar mais eficaz a movimentação dos visitantes no templo, evitando excessivas demoras (grandes filas), hesitações e atitudes inadequadas ao sentido religioso; tudo à semelhança do que hoje se encontra em locais de culto: "Faça silêncio", "Este é um local de oração", "Respeite este lugar sagrado". O preceito Μηδεν ἄγαν (*Mēden ágan*) significava "nada em excesso" e recomendaria: "tu que vens consultar [o Oráculo] não faças demasiadas perguntas, limita-te a colocar questões úteis, reduz ao indispensável o que vens perguntar". O segundo preceito dizia "Ἐγγυα παρὰ δ'ἄτῃ (*éngya parà d'átē*) – "comprometer-se traz infelicidade" – e seria o aviso semelhante a "não faças promessas, não te comprometas, ao vires consultar os deuses, com coisas, com compromissos que não poderás cumprir". Em relação ao preceito mais importante para a nossa reflexão, o γνώθι σεαυτόν poderia significar, ainda segundo Roscher: "no momento em que vens colocar questões ao oráculo, examina bem dentro de ti mesmo essas questões; e dado que deves reduzir ao máximo o número de questões e não te excederes, presta, portanto, atenção dentro de ti mesmo ao que de facto necessitas de saber". Ligeiramente diferente é a interpretação de J. Defradas, recorda MF, remetendo a análise para o estudo deste especialista de filosofia antiga. Nesta interpretação, sintetizada por MF (2001a, p. 6), os três preceitos configuravam a atitude de prudência recomendada aos visitantes do templo, mas um pouco para lá do enquadramento *funcional* indicado por Roscher: o primeiro recomendava que não houvesse excesso nas perguntas e nas condutas; o segundo advertia para que não se contasse com demasiada generosidade do Oráculo; e o Γνώθι σεαυτόν não apelava propriamente ao exercício do conhecimento de si, mas à necessidade de humildade, no sentido em que o *conhece-te a ti mesmo* equivaleria a dizer: *olha bem para ti e reconhece a tua condição de mortal, não te confundas com os deuses*. Além da análise de MF e dos especialistas citados, podemos consultar alguns estudos: Flacelière, R. (1961). *Devins et oracles grecs*. Paris: PUF; Courcelle, P. (1974). *Connais-toi même: de Socrate à saint Bernard*, 3 tomes. Paris: Études Augustiniennes; um estudo menos antigo: Provençal, J. (2006). Le sens premier du «connais-toi toi-même»: ou la connaissance de soi avant Socrate. (Dissertação de Mestrado). Faculté de Philosophie – Université Laval, Québec (Canadá), disponível [em linha] no dia 5 de setembro de 2014, URL: www.theses.ulaval.ca/2006/23741/23741.pdf. Nesta dissertação Jean Provençal analisa as diferentes recorrências do preceito antigo *Conhece-te a ti mesmo*, associado ao Oráculo do templo dedicado ao deus Apolo em Delfos, em autores da cultura grega clássica: Homero, Hesíodo, Sólon, Teógonis, escritores da cultura jónica, Heraclito, Píndaro e Ésquilo; a propósito destes autores convoca outros termos gregos relevantes: αἰδώς (*aidōs*: vergonha, pudor, temor) e σωφροσύνη (*sōphrosýnē*: estado mental são, bom senso, prudência).

²¹² Tomamos de empréstimo as indicações de F. Gros (nota 14 à lição de 6/1 – 1ª, Foucault, 2001a, p. 22). Xenofonte coloca na boca de Sócrates e de Eutidemo a referência à inscrição no templo em Delfos do famoso preceito; veja-se, pois, em Xénophon (1966). *Mémorables* (p. 390) (Trad. P. Chambry). Paris: Garnier-Flammarion. Esta obra (Ἀπομνημονευμάτων – *Apomnēmonēumátōn*), escrita seguramente depois da guerra do Peloponeso, é muito semelhante aos diálogos de Platão sobre Sócrates; aliás, além de textos como *Anabase* e *Helénicas*, há outros de Xenofonte com os mesmos títulos de obras platónicas: *Banquete*, *Apologia de Sócrates*. Existe uma edição recente das *Memoráveis*: Xénophon (2012). *Mémorables*. Paris: Manucius.

²¹³ Já bem depois do meio do diálogo (Alc-1, 132), no contexto da distinção entre a admiração pelo corpo e a admiração pela alma, Sócrates apresenta o profundo motivo deste abandono dos admiradores de

Alcibíades: “O motivo é este: era eu o único verdadeiramente inamorado por ti, enquanto os outros estavam inamorados pelo que te pertence [pelo belo corpo e pelas riquezas, subentende-se]; mas as coisas que te pertencem passam de estação, enquanto tu próprio [a tua alma] comesças agora a florir” (Platone, 2006, p. 143).

²¹⁴ Obviamente que este raciocínio projeta o nosso discurso para uma discussão complexa de âmbito ético, na qual teremos de problematizar a necessidade de relacionar eticamente o cuidado de si e o cuidado com outrem (tema retomado em 2.5: *cuidado de si e cuidado com o outro*). Por agora, apenas acrescentamos, voltando ao texto de Platão, que a pedagogia de Sócrates começa desde logo com muita firmeza a repudiar este “orgulho” de Alcibíades e irá transformá-lo no cuidado com os atenienses, seus concidadãos, como convém ao bom governante. Como em vários diálogos platónicos (por exemplo, Górgias e Protágoras) também neste subjaz um fundo histórico; sabemos que Alcibíades foi uma figura histórica, um estratega militar muito famoso em Atenas (para o melhor e para o pior), tendo comandado muitos dos eventos militares nos últimos anos do século V a.C. Acrescentamos alguns dados biográficos a partir da introdução de Luc Brisson à *Apologia de Sócrates* (Platon, 2005, pp. 49-52). Alcibíades nasceu entre 451-450 a.C., filho de Clíneas, general e político ateniense, e teve como tutor o famoso governante Péricles, até 434-433, depois do que se juntou aos discípulos de Sócrates (disso dão conta duas obras de Platão: o *Banquete*, 219e, *Protágoras*, 309a), antes da guerra do Peloponeso (sul da Grécia) entre Atenas e Esparta (entre 431 e 413 a.C.); a influência de Sócrates sobre Alcibíades terá decorrido entre 431 e 416, intervalo temporal quase coincidente com aquele conflito bélico. Por volta dos 30 anos passou a liderar o grupo dos democratas radicais que defendem a aliança de Atenas com Argos e outras cidades inimigas de Esparta; em 415 a Assembleia dos cidadãos atenienses elege Alcibíades, Lamachos e Nícias para comandarem a expedição de tropas à Sicília, ideia proposta por Alcibíades; mais tarde, a vitória de Esparta em 418 traz o descrédito de Alcibíades e dos seus aliados. Além disto, já antes, durante os preparativos desta expedição, foi um dos acusados do vandalismo e do sacrilégio sobre colunas em forma estatutária do deus Hermes (mutilação do rosto), protetor dos viajantes, acontecimento sentido como presságio negativo pelo povo sobre o desenlace da batalha; por causa disto e de outras profanações, muitos cidadãos desconfiavam que Alcibíades mantinha a aspiração de restaurar a ditadura em Atenas. Para escapar ao julgamento popular depois da guerra, fugiu para Esparta, aliando-se ao antigo inimigo da pátria, procurando desencadear a revolta de várias cidades aliadas de Atenas contra ela mesma, embora sem sucesso; e ainda por cima, vindo a perder o apoio dos espartanos, acabou por procurar refúgio junto de Tissafernes, estadista persa, com quem colaborou para formar uma aliança entre o reino persa e a democracia ateniense; foi eleito estratega pela frota ateniense de Samos e ainda comandou várias campanhas militares na Jónia e no Helesponto (Dardanelos), até ser recebido vitoriosamente em Atenas em 407, mas acabou por ser assassinado três anos depois sob ordens de Farnabazo, que lhe tinha dado proteção.

²¹⁵ Alcibíades parece evocar o canto IX da *Ilíade* de Homero (versos 410-416); esta referência é de F. Gros, in Foucault, 2001a, p. 41 (nota 11 à lição de 6/1 – 2ª).

²¹⁶ MF sublinha o facto de Xenofonte não recorrer à expressão ἐπιμελεῖσθαι ἑαυτοῦ, mas antes a νοῦν ποσέχει (*noún proséchei*), isto é “aplica o teu espírito” (2001a, p. 35). Mas F. Gros corrige, dizendo que a expressão é diferente: ἀλλὰ διατείνου μαλλόν πρὸς τὸ σεαυτὸ προσέχειν (*allá diateínou mallón prós tó seautó proséchein*) – veja-se a nota 17 à lição de 6/1 – 2ª, Foucault, 2001a, p. 42. A referência indicada por F. Gros é esta: Xénophon (1923). *Memorabilia*, VII, 9. (Ed. E.C. Mackant). London: Loeb Classical Library.

²¹⁷ Diz, pois, Sócrates: “Enfim, uma é a arte com a qual cuidamos de certa coisa, outra bem diferente é aquela com que cuidamos de nós próprios” (Platone, 2006, p. 131; 128d). A seguir (128e) fica claro que a prática do cuidado é expressa pelo *aperfeiçoamento*: as duas *artes* (*téchnai*) consistem em melhorar algo ou alguém (as coisas ou o sujeito).

²¹⁸ Derivado do verbo χράω (*chraō*) – *colocar à disposição, servir* –, a forma verbal χρήσθαι (*chrēsthai*) é difícil de traduzir, salienta MF, pois pode designar diversos tipos de relações que os indivíduos podem ter consigo mesmos e com a realidade externa (coisas, pessoas, animais, etc.); por exemplo usar um artefacto (*χραῶμαι*), usar de violência/comportar-se com violência (*ὕβριστικῶς χρήσθαι*), servir-se dos deuses, isto é, relacionar-se com eles, tê-los presentes no quotidiano (*θεοῖς χρήσθαι*). Note-se que o prefixo destas palavras é *chrē* (*chrē*), aplicado para indicar certa necessidade prática (*é preciso, é necessário*), relacionado com o verbo *chrēzō* (*chrēzō*), cujos significados podem ser *precisar de, ser necessário*; com *chrēma* (*chrēma*), *algo de que se serve, algo de que se tem necessidade*; e sobretudo, como nota MF, ligado a *chrēsis* (*chrēsis*) – *ação de se servir, uso, aplicação*; termo idêntico a *chrēia*

(*chreía*) – uso, aplicação, uso de algo. A noção de *χρήσις* teve longo alcance na história do cuidado de si, afirma MF, de modo particular entre os estoicos, por exemplo com Epicteto, para o qual a ocupação de si mesmo só é possível porque é-se sujeito em relação com uma grande diversidade de coisas e seres: “sujeito de ação instrumental, sujeito de relações com outrem, sujeito de comportamentos e de atitudes em geral e também sujeito na relação consigo próprio” (Foucault, 2001a, p. 56). Note-se que, para Epicteto, o uso das *representações* (*χρήσις τῶν φαντασιῶν* – *crēsis tōn phantasiōn*) deriva do Logos Universal, também presente no homem e atesta a origem divina deste mesmo.

²¹⁹ Veja-se quase no fim da lição de 13/1 – 1ª da HS, em que MF destaca o recurso aos termos *χρήσις* e *χρήσθαι* (como acabámos de referir).

²²⁰ Petronio (1991). *Satiricón* (p. 170). Santiago de Compostela: Editorial Galaxia; esta é uma edição bilingue de latim-galego. Veja-se outra edição bilingue (latim – italiano): Petronio. (2012). *Satyricon*. (4ª ed.) (Ed./Trad. G. A. Cibotto). Roma: Newton Compton Editori. A tradução portuguesa de Delfim Ferreira Leão (professor catedrático da Universidade de Coimbra) é diferente mas claramente idiomática: “A geniqueta do coração é que faz um homem: tudo o mais são balelas.” – Leão, D. (1996). Trimalquião: a *humanitas* de um novo-rico. In *Humanitas* 48, 181; a mesma frase na tradução organizada por este especialista: Leão, D. (Edt.). Petrônio (2005). *Satyricon*. Lisboa: Livros Cotovia.

²²¹ Não é nosso propósito reproduzir sinteticamente a análise recorrente que MF faz em várias lições da HS, principalmente 1ª e 2ª horas das lições de 6/1 e de 13/1. Pretendemos apenas assinalar as características nucleares da conceção de cuidado expressa neste texto platónico.

²²² Em grego *καιρός* (*kairós*) – tempo/momento oportuno, ocasião –, em contraste com *χρόνος* (*chrónos*), – tempo/momento histórico/cronológico. Esta distinção vem a propósito da declaração de Sócrates de que finalmente chegou o momento oportuno em que se sentiu libertado pelo seu *daimōn* para falar ao jovem Alcibíades e ajudá-lo a ser bem-sucedido politicamente (103a, b). Sobre o termo grego *καιρός* consulte-se o estudo de M. Trédé (1992). *Kairos: l'à-propos et l'occasion: Le mote et la notion de Homère à la fin du IV^e siècle avant J.-C.* Paris: Klincksieck. A ideia de “idade crítica” sugerida no Alc-1 contrasta com o discurso de Sócrates perante o tribunal ateniense, contexto em que, recorda Foucault (2001a, p. 38), a *ἐπιμέλεια* *ἑαυτοῦ* é aplicável indiferentemente a toda a existência (ApS, 30), em vez da aplicação *oportuna* à formação política, no momento prévio à entrada de Alcibíades no Conselho dos Cidadãos de Atenas.

²²³ Com afirma MF, esta é uma dupla crítica platónica: no plano pedagógico, ao condenar que um jovem aristocrata (como Alcibíades) seja educado para a carreira política por um escravo, com a agravante de ser ignorante; além disto, também no plano motivacional (expressão nossa), Platão critica o oportunismo dos homens adultos que, valendo-se do pretexto do amor erótico pelos rapazes, apenas se interessam pelos seus corpos esbeltos, em vez de os valorizarem pela inteligência e, portanto, cuidarem da alma de cada um. Recorde-se que Sócrates desde logo se distancia desta atitude no início do diálogo.

²²⁴ Esta tese suscita, em nosso entendimento, duas questões de fundo. Primeira, quais os conteúdos da razão que podem ser adequados ao conhecimento de si? Segunda, como conciliar o *pensar-se* (conhecimento de si) com o pensar em algo diferente? À primeira questão o texto responde com alguma clareza: o verdadeiro conhecimento de si é da ordem da virtude, porque o sujeito conhece-se mediante o reconhecimento da justiça, da beleza, etc. Para a segunda questão julgamos que o texto se fixa numa perspectiva de respostas possíveis: não é da ordem da gnosiologia ou da ontologia (não visa problematizar as condições mentais ou a natureza do conhecimento racional), projeta-se simplesmente na direção da *política*, isto é, na arte de governar o Estado. Efetivamente, a intervenção de Sócrates é desde o início muito precisa: consiste em *cuidar* do seu interlocutor, Alcibíades, conduzindo-o ao conhecimento dele mesmo, para ser capaz de governar-se (domínio de si mesmo), antes de vir a governar os atenienses, a começar pelos conselhos que pretende dar na Assembleia acerca da vantagem ou não de avançar para a guerra contra Esparta. Acerca da conceção socrática da alma e da sua influência na Cultura Ocidental, sugerimos (de novo) a obra de Sarri, F. (1997). *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*. Milano: Vita e Pensiero.

²²⁵ Há uma indicação clara, do nosso ponto de vista, que corrobora esta tese: o modo como Alcibíades cuida de si mesmo prepara-o para o adequado cuidado a ter com os atenienses. A objeção, dir-se-á, é que a intenção do jovem tem mais a ver com o egocentrismo (as suas ambições políticas), do que com um cuidado que se poderia designar altruísta, isto é, qualquer coisa como a atenção e a preocupação desinteressadas (usando categorias do senso comum).

²²⁶ Evidentemente Sócrates é, neste sentido, o mestre do cuidado: “Sócrates cuida da maneira como Alcibíades vai cuidar dele mesmo” (Foucault, 2001a, p. 58).

²²⁷ Todas estas indicações são feitas por MF na lição de 13/1 – 1ª da HS (2001a, p. 55), completadas com as referências que faz F. Gros a esta lição (notas 30-32; 2001a, p. 63). Utilizamos uma tradução portuguesa da obra de Platão que referimos: (1983). *A República*. (4ª ed.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

²²⁸ MF analisa estes três tipos de atividade (2001a, pp. 57-58) descritos no Alc-1 entre 131a e 132b (Platone, 2006, pp. 141-145). Platão insiste em mostrar que as artes (τέχναι) do médico, do pai de família enquanto gestor das coisas domésticas (bens familiares), da sedução amorosa dos admiradores da beleza física do jovem Alcibiades, não são da mesma natureza e, como tal, não têm os mesmos fins que a arte (τέχνη) do cuidado da alma (ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς).

²²⁹ A caracterização desta “cultura do si” (do cuidado de si) é recorrente na HS, não tanto no formato analítico, mas mais na recuperação sintética que MF faz nalgumas lições deste curso, por exemplo na 1ª hora da lição de 27 de janeiro (sétima lição do curso). Com o estilo pedagógico próprio da lecionação, expõe sinteticamente as características nucleares desta cultura peculiar, cujo vértice de intensificação é precisamente o período imperial dos dois primeiros séculos da nossa era. Como já referimos, tenhamos presente que estes textos não foram copiados e entregues aos alunos deste curso, pelo motivo que MF apresenta logo na primeira lição (6/1 – 1ª hora): entre vários obstáculos relativos à organização deste curso, lamenta que não poderão ser entregues os textos por não saber antecipadamente quantos serão os participantes em cada lição, e devido a outros problemas (não indica quais, diz apenas “etc.” – Foucault, 2001a, p. 3). Não nos ocuparemos aqui nem da plena reconstrução histórica da origem e do desenvolvimento desta peculiar cultura, nem tão-pouco da descrição detalhada dos autores e das respetivas teorias que lhe deram origem e que a desenvolveram, nem sequer nos deteremos na análise de uma das mais decisivas, o estoicismo romano, pese embora o elevado valor que muito emprestaria à nossa reflexão sobre a relação entre cuidado de si e metanoia. Não deixaremos, todavia, de indicar alguns autores, textos e comentários, além de remetermos pontualmente para outras direções complementares de pesquisa que não poderão ser por nós seguidas, por comprometerem a objetividade da nossa tese. Para alargarmos o horizonte crítico das nossas reflexões recorreremos de novo ao comentário (ou “situation du cours”) de Frédéric Gros à HS, o qual cita textos manuscritos de MF, apontamentos das suas investigações contidos em cinco dossiês do acervo pessoal do filósofo, intitulados “cours” e disponibilizados por Daniel Defert.

²³⁰ “Cultura do si que adquire, creio, todas as suas dimensões no início da época imperial”, diz Foucault (2001a, p. 197).

²³¹ A velhice é recorrentemente valorizada na Antiguidade, como é sobejamente reconhecido. Reportamos outras indicações na HS. Por exemplo, na lição de 13/1 – 2ª, no contexto da análise do cuidado de si no *Alcibiades*, MF recorda o valor da velhice como a finalidade existencial da própria experiência do cuidado de si: muito mais do que na juventude, é na idade adulta (idade crucial) que se intensifica a experiência do cuidado: “O adulto deve ocupar-se de si mesmo – para preparar o quê? A sua velhice. Esta é o corolário da vida de cada sujeito, o momento da mais elevada maturidade humana” (2001a, p. 76). Aliás, o cuidado de si é curiosamente considerado como a preparação da velhice, e que complementa a pedagogia recebida na adolescência; é este o sentido do que diz MF, neste contexto: “O cuidado de si como preparação para a velhice deriva muito nitidamente do cuidado de si como substituto pedagógico, como complemento pedagógico com vista à preparação para a vida” (2001a, p. 76). A lição de 20/1 – 1ª da HS é especialmente relevante sobre este tema: a passagem da idade adulta à velhice é o “centro de gravidade, o momento sensível da prática do si” (2001a, p. 89); na 2ª hora desta lição MF assinala o valor ambíguo da velhice na cultura grega tradicional: por um lado é objeto de estima, por outro lado é indesejável, por motivos opostos de ordem natural e social, pois representa paradoxalmente a sabedoria e a fraqueza (2001a, p. 105).

²³² Veja-se na HS o início da 1ª lição de 10/2.

²³³ Parece-nos que o Alc-1 é a obra em que Platão justifica de modo explícito e inequívoco as práticas do si e do cuidado de si como condições de acesso à atividade política no seu exercício pleno (consistente e legitimado); na *Apologia de Sócrates*, n’*A República* e em *Cármides*, embora a política continue a ser o horizonte do cuidado de si, já não o é de modo tão direto, explícito e especial como a pedagogia persistente, habilidosa e profunda que Sócrates exerce sobre o jovem Alcibiades, para o dotar das qualidades inerentes ao bom governante da cidade-estado.

²³⁴ A expressão “independência irredutível” é de F. Gros, no seu comentário (“Situation du cours”) à HS – in Foucault, 2001a, p. 519. A respeito da atitude face aos bens materiais, recorda F. Gros: “É necessário também aprender a suportar a riqueza como se suporta a pobreza” – in Foucault, 2001a, p. 519. Acerca

das práticas de aprendizagem desta atitude sapiencial, tome-se como exemplos os exercícios de abstinência estoicos e epicuristas.

²³⁵ De novo no comentário à HS, Frédéric Gros cita palavras de MF a partir do dossiê *Gouvernement de soi et des autres*: “na atitude estoica corrente, a cultura de si, longe de se apresentar como a grande alternativa à atividade política, era pelo contrário um elemento regulador” – in Foucault, 2001a, p. 523.

²³⁶ De novo F. Gros cita MF com base no mesmo dossiê – ver nota 53 do seu comentário à HS – in Foucault, 2001a, p. 521. Voltaremos à relação entre existência e estilo ou arte de viver (capítulo 3).

²³⁷ Da mesma nota 53 do comentário de F. Gros à HS.

²³⁸ “Desenvolvo provisoriamente um papel, uma função de comando, mas sabendo muito bem que a única coisa que eu devo e posso verdadeiramente comandar é a mim mesmo. E se me é retirado o comando sobre outros, não me será retirado o comando sobre mim mesmo” – citado por Gros, in Foucault, 2001a, p. 521.

²³⁹ Frédéric Gros cita de novo MF: “estatuto pessoal e função pública, embora separados um do outro, não coincidem de todo” (*Gouvernement de soi et des autres*) – in Foucault, 2001a, p. 488.

²⁴⁰ A caracterização do sábio como aquele que se basta a si mesmo reproduz curiosamente a definição de Aristóteles da *pólis* – a sociedade humana que se basta a si mesma, que tem *autarcia* (noção que retomaremos a seguir).

²⁴¹ Na linguagem neoplatónica, como diz MF, equivale a colocar a hipótese da dissociação entre as dimensões catártica (o cuidado de si) e política (o cuidado com os outros, com os cidadãos) – veja-se em Foucault, 2001a, p. 185. Recordemos que Platão atribuía valor instrumental ao cuidado de si, centrado no conhecimento do sujeito sobre si mesmo, como podemos confirmar no *Alcibiades*: o cuidado com a cidade (com a *salvação* desta) era a finalidade suprema que motivava e legitimava todo o trabalho do autoconhecimento do sujeito, assim como a sua formação ética, moral e política.

²⁴² MF enumera estas características para justificar que o sujeito ético grego desenvolveu um *êthos* capaz de o impedir de se transformar num tirano, ou seja, este *êthos* repele o risco do domínio sobre os outros, tornando-se paradoxalmente escravo de si mesmo (dos seus desejos). O princípio ético que salvaguarda o sujeito de tal perigo é *simplesmente* cuidar de si *como se deve*.

²⁴³ Na sucinta análise que tecemos sobre o *Alcibiades* já deixámos algumas indicações acerca do modo como Platão concebe a dimensão específica da alteridade, a relação entre o cuidado de si e o cuidado com outros; no contexto presente apenas julgamos necessário citar MF: “Lembraís-vos que para Platão era a salvação da cidade que desencadeava, a título de consequência, a salvação do indivíduo”; dito de outro modo, “cada um cuida de si porque é preciso ocupar-se dos outros” (Foucault, 2001a, pp. 185, 188). O modelo platónico, recorde-se, é o do jovem governante Alcibiades que se deixa formar pelo mestre e amigo Sócrates, para poder discursar na Assembleia de Atenas sobre a conveniência ou inconveniência da guerra; portanto, o modelo apresentado por Platão aplica-se com dificuldade (a ser aplicável) ao cidadão comum, sobre quem pesam menores responsabilidades perante a *pólis* e é de todo inaplicável aos que não são cidadãos atenienses, e aos que nem sequer lhes é reconhecido o estatuto de cidadania (escravos e estrangeiros). Na *Apologia de Sócrates* o modelo continua a ser determinante, o próprio Sócrates que está sendo julgado pelo tribunal ateniense: como já dissemos, o seu cuidado exerce-se sobre os seus concidadãos e não sobre si mesmo.

²⁴⁴ Cfr. HS, lição de 27/1 – 1^a. Recorde-se o que já dissemos (em 2.4) sobre esta distinção entre as duas formas de *salvação*, ao apresentarmos uma sucinta caracterização desta cultura do si.

²⁴⁵ De facto, depois de se referir ao *Alcibiades* e a outras obras de Platão, MF diz que, à parte a qualificação positiva ou negativa das personagens destes textos, “podemos reconhecer três tipos de domínio, ou seja, três tipos de relação com os outros (...)” – 2001a, p. 111. Note-se, pois, a equivalência dos termos que a citação confirma.

²⁴⁶ Teremos de ter presente a prática recorrente nesta época das relações íntimas entre homens adultos e jovens, de que dá conta o *Alcibiades* de Platão. Acerca desta temática, sugerimos a consulta de alguns estudos. Por exemplo, Reinhold Aloysio Ullmann dedica uma obra interessante à sexualidade na Grécia Antiga, descrevendo as práticas do amor e do sexo, incluindo as relações homossexuais entre adultos e jovens, e sinalizando a discussão ética e moral sobre estas práticas – por exemplo, o capítulo XII propõe-se identificar os aspetos filosóficos da homossexualidade em textos filosóficos e literários. A respeito da homossexualidade entre homens casados e rapazes, as esposas não sentiam séria ameaça ao casamento, pois “A relação homossexual masculina era passageira, em virtude da fugacidade da beleza e atração dos meninos e jovens” – Ullmann, R. A. (2007). *Amor e sexo na Grécia Antiga* (p. 43). Porto Alegre: EDIPUCRS. Acrescenta este autor que a relação erótica dava lugar à *φιλία* (*philia* – amizade), que

era duradoura. Segundo Ullmann, a terminologia grega dá conta de um registo bem diferente da distinção atual entre homossexuais e heterossexuais: o termo ἐρώμενος (*erōmenos*) designava o amado (aquele que se apresenta com o papel *passivo*) e o termo ἐραστής (*erástēs*) designava o amante (o que tem o papel *ativo*) – 2007, p. 35, nota 38; na Grécia Clássica esta diferença estava relacionada habitualmente com a diferença de idade: o erómeno era o jovem amado, enquanto o erasta ou amante era o adulto. É de assinalar a divergência entre estes significados referidos por Ullmann e os que são apresentados por Anatole Bailly, no seu *Dictionnaire Grec-Français* (2000, p. 797), a respeito do verbo ἐράω (*eráō*) – amar. Para os gregos e para os romanos, recorda Ullmann, era permitido apenas aos homens ter experiências de “homossexualidade” e de “heterossexualidade”, ao contrário das relações entre mulheres, que eram consideradas obscenas. De facto, “O mundo pagão considerava as relações sexuais entre homens como parte integrante da sexualidade, a qual não excluía relações com mulheres, mas considerava-as necessárias, respeitadas e desejáveis. De outra parte, o intercuro sexual entre mulheres (tribadismo) constituía um relacionamento obsceno” (2007, p. 16). Acerca da temática da homossexualidade veja-se uma entrevista dada por MF sobre este tema na *Antiguidade e na Contemporaneidade: Entretien avec Michel Foucault*. In *DE II*, nº 311 (pp. 1105-1114). Paris: Gallimard.

²⁴⁷ Isto é, um conjunto de conhecimentos, de princípios, de atitudes, de habilidades (*savoir-faire*) – cfr. Foucault, 2001a, p. 124.

²⁴⁸ “Pouco importam as diferenças entre estas três categorias de domínio. Deixemos de lado a especificidade, a singularidade, o papel fundamental que pôde desenvolver o domínio de tipo socrático, em relação às outras duas formas” (Foucault, 2001a, p. 124).

²⁴⁹ O reconhecimento que o jovem interlocutor faz da sua própria ignorância, mas também – e de forma paradoxal – de que afinal sabe mais do que aquilo que, a dado momento, julgava saber.

²⁵⁰ Nas obras de Platão, “o papel de Sócrates é o de mostrar que a ignorância, de facto, ignora que ela saiba, portanto, até certo ponto, o saber pode resultar da própria ignorância” (Foucault, 2001a, p. 124).

²⁵¹ Acerca da génese cultural do sujeito na Civilização Ocidental, podemos indicar algumas obras: - De Libera, A. (2007). *Archéologie du sujet: naissance du sujet*. Paris: Vrin; - Bois, P. (1998). *The Subject in Antiquity after Foucault*. In Larmour, D.; P. Miller, P. & Platter, C. (Eds). *Rethinking Sexuality: Foucault and Classical Antiquity*. Princeton: Princeton University Press Editions. Sobre a necessidade e o estatuto do mestre como figura da alteridade muitas são as referências que poderemos encontrar na Cultura Ocidental (e não só), pelo que apenas aqui destacamos algumas de entre o estoicismo, que o próprio MF nos apresenta. Por exemplo Mussónio Rufo afirma, segundo MF: “Como se sabe, uma vez que se trata de aprender qualquer coisa que faz parte do conhecimento ou das artes (*technai*), temos sempre necessidade de um treino, e portanto temos sempre necessidade de um mestre” (2001a, p. 113). A necessidade do mestre decorre do estado de ignorância do discípulo, sobretudo quando este já se deixou contaminar por maus hábitos e por isso mais carece do contributo do mestre para corrigir o seu modo de ser (ἕξις – *héxis*). Aquilo que mais nos parece relevante é a conclusão que MF deixa a propósito da referência a Mussónio Rufo (*Musonius Rufus*, em latim): ao sujeito não lhe é reconhecido o poder de transformar-se por si mesmo, sozinho (de modo eficaz, naturalmente), e desta limitação decorre a necessidade de um mestre. Ora, se o projeto existencial delineado pelo estoicismo é a constituição do sujeito enquanto tal e, em consequência, a defesa da autarcia, teremos logicamente de concluir que a necessidade do mestre chocaria, pelo menos em aparência, com este projeto, a menos que consideremos que esta dependência (ou submissão) do discípulo em relação ao seu mestre é meramente transitória, decorrendo o tempo indispensável até que o discípulo alcance o estatuto de *sábio*.

²⁵² “A *stultitia* é, portanto, se quiserdes, o outro polo em relação à prática do si. A prática de si tem a ver – como matéria inicial, se quiserdes – com a *stultitia*, e o seu objetivo é de lhe escapar” (Foucault, 2001a, p. 126).

²⁵³ Sobre a *stultitia* outras referências nas *Cartas a Lucílio*: I, 1, 3; I, 9, 22; II, 13, 16; IV, 37, 4. Também em *De tranquillitate animi* (logo na abertura) Séneca retoma a referência à *stultitia*, colocando na boca de Sereno a descrição de um estado de indefinição (entre o irrepreensível e o depravado) e de fragilidade face aos vícios (uns mais claros, outros mais obscuros), queixando-se de não estar nem enfermo nem são, de sentir a fraqueza de ânimo e solícito de um remédio para a sua vacilação.

²⁵⁴ Não é nosso intuito reproduzir e analisar todas as referências culturais feitas por MF acerca da alteridade, especificamente sobre o cuidado com o outro; escolhemos apenas algumas que consideramos representativas desta noção, para justificarmos a tese de que se deu a tal inversão relacional naquele período histórico (séc. I-II d.C.), ou seja, a submissão do cuidado com outrem ao

cuidado de si. De resto, no nosso texto surgem outras alusões à alteridade, por exemplo na análise do cuidado de si no Alc-1 (a relação *amorosa* entre Sócrates e Alcibiades).

²⁵⁵ MF recorre às *Sentenças Vaticanas* – designação feita devido ao facto de terem sido descobertas num manuscrito no Vaticano, composto por 81 sentenças éticas de Epicuro; cfr. nota 4 à lição de 3/2 – 2ª, da HS (Foucault, 2001a, p. 195. Este conjunto de enunciados éticos consta da coletânea de textos atribuídos ao fundador do epicurismo: Épicure (1977). *Lettres et Maximes*. Villers-sur-Mer: Mégare.

²⁵⁶ A nossa tradução desta sentença foi pouco literal, procurando destacar mais o sentido global do que os elementos sintáticos; na edição francesa teríamos esta tradução literal: “Nós não recebemos tanto a ajuda da parte dos amigos, ajuda que nos vem deles, quanto a confiança no objeto desta ajuda” (Foucault, 2001a, p. 187).

²⁵⁷ É precisamente este o significado do termo grego *ὠφέλεια* (*ōphéleia*) – “aquilo que designa uma relação extrínseca entre aquilo que se faz e a razão pela qual se faz” (Foucault, 2001a, p. 186).

²⁵⁸ Note-se que Epicuro não utiliza o termo aristotélico *εὐδαιμονία* (*eudaimonía* – resultante da contração de εὖ com δαίμων), que encontramos na *Ética a Nicómaco* (livros I, X): em 1095a, 18-20 como bem supremo que todos os seres humanos anseiam obter através das suas condutas, em 1102a, 5 como atividade específica da alma segundo uma excelência completa (*ἀρετή*) – dimensão ativa da felicidade, isto é, disposição ética muito mais para criar condições favoráveis do que para acolher a felicidade. Neste texto de Aristóteles o termo *εὐδαιμονία* tem sido traduzido tradicionalmente por *felicidade*, mas há alternativas: *bem-estar*, *prosperidade*, *boa sorte*. A este respeito veja-se a nota 33 ao texto na tradução de António de Castro Caeiro: Aristóteles (2006). *Ética a Nicómaco*. (p. 258). (2ª ed.). (Trad. e Notas de Caeiro, António). Lisboa: Quetzal.

²⁵⁹ Sobre a *ataraxia* remetemos para Gagín, F. (2003). *¿Una ética en tiempos de crisis? Ensayos sobre estoicismo* (pp. 56, 75, 92). Santiago de Cali: Universidad del Valle.

²⁶⁰ “O que vai conferir a esta utilidade a sua função para a felicidade é a confiança que depositamos nos nossos amigos que são, para nós, capazes de reciprocidade” (Foucault, 2001a, p. 187).

²⁶¹ Recorde-se o que dissemos na nota 190 sobre Epicteto.

²⁶² Este Logos é providencial, ou seja, é simultaneamente Providência; por exemplo, um fragmento de Plutarco atribui à filosofia estoica a equivalência entre *Logos* (Λόγος) e Providência (Πρόνοια):“(…) à maneira dos estoicos, que admitem um só logos e uma só providência em todo o lado difusa e potente a plasmar a matéria informe” (fragmento [B.f.] 1108 – Radice, 2006, p. 921). Parece-nos interessante esta citação pela forma linguística grega atribuída à *providência*, cuja rede semântica está muito próxima da da forma latina de *providentia*: o substantivo *πρόνοια* designa *cuidado com*, *providência*, e deriva do verbo *προνοέω* (tomar cuidado); ambos seguem uma perspectiva *cognitivista*, a partir da preposição *πρό* (indica anterioridade) e do verbo *νοέω* (perceber, entender, compreender). Este e outros fragmentos dão conta do duplo sentido da *Providência*: a atividade do Λόγος que dá forma e movimento à matéria e também um cuidado pela criação, especialmente a favor do homem, o destinatário último da criação da natureza, na medida em que esta foi feita para ele.

²⁶³ Julgamos útil reproduzir a citação feita por MF do texto de Epicteto (diatribe/sentença 19): “Zeus dispôs a natureza do animal racional de tal maneira que ela não possa obter nenhum bem particular sem deixar de desencadear a utilidade comum. Deste modo, não é antissocial (*akoinônêton*) fazer tudo para si mesmo (*panta hauton heneka poiein*)” – Épicète, 1963, p. 74 (I, 19, 13-15), citado por Foucault, 2001a, p. 188. Aproveitamos para incluir aqui algumas indicações sobre a doutrina estoica mais antiga, nomeadamente de Crisipo de Soles (280-206 a.C.), ao qual já nos referimos. Foi o terceiro mestre da escola do Pórtico (sinónimo da escola estoica), que substituiu Cleanto, seu mestre e discípulo do fundador, Zenão de Cício, na liderança da Escola do Pórtico, promovendo um ambiente de pacificação interna entre os seus membros; por conseguinte, Crisipo pode ser considerado a grande referência de Epicteto, também sobre a conceção de *providência divina*. Da leitura do Livro VIII da Física de Crisipo, cujos fragmentos foram reunidos sob o título “A providência e a natureza criadora” (organizados num capítulo dividido em seis unidades temáticas), ressalta a crença de que tudo o que existe foi criado e continua a ser mantido pela ação da Providência Divina, especialmente o ser humano, destinatário da criação. Para corroborar esta crença referimos alguns fragmentos atribuídos a Crisipo, reorganizados por Roberto Radice (2006), que a seguir indicamos com a nossa síntese, para reduzir a longa extensão de texto, apresentando o número de página a seguir ao do fragmento: - A matéria informe é plasmada por um único logos ou uma só providência (1108, p. 921); - o mundo foi criado e é dirigido por uma razão divina ou suma razão (1109, p. 921); - o mundo é sustentado por uma lei de sabedoria, o próprio deus é lei para si mesmo (1110, p. 921); - a partir do reconhecimento das relações providenciais que os seres

naturais mantêm entre si, é necessário deduzir a providência universal como causa originária e constantemente presente na natureza, ainda que de modo invisível (1111, 1112, 1113; pp. 921-923); - o mesmo exercício dedutivo deve ser feito a partir da constatação dos atos determinados pela alma, no sentido de atos intencionais (1114, p. 923); - a providência é o motor do universo que confere movimento ao mundo (1114, p. 923). Além de se saber que a providência deu origem ao mundo, sabe-se também que deus governa toda a realidade e, mais ainda, que o género humano deve a sua origem ao cuidado de seres superiores, aliás, mais ainda, que no início havia uma mistura entre humano e divino.

²⁶⁴ Sobre esta conceção *providencial* ver Foucault, 2001a, pp. 188-189.

²⁶⁵ Um fragmento de Crisipo coloca ao mesmo nível a divindade (Zeus) e os “homens de bem” (*a fortiori* os sábios): “Como Zeus tem todo o direito de sentir-se altivo por ter uma ótima imagem de si mesmo e da sua vida e, se me é permitido dizê-lo, também de sentir vaidade e orgulho e de gabar-se da vida que é digna de louvor, assim isto se aplica a todos os homens de bem [homens bons], porque Zeus em nada lhes é superior” (Plutarque, *De la nature*: t. III, *Les contradictions des stoïciens*, 13, 1038 C (SVF III 526, p. 141); citado por Dherbey, 2005, p. 8; a tradução que fizemos foi apoiada na recolha de Radice (2006, p. 1251).

²⁶⁶ É contada na diatribe 11 do livro I (1963, pp. 44-49); cfr. Foucault, 2001a, pp. 190-191; esta diatribe fora já comentada na lição de 27/1 – 1ª da HS. Seguimos a análise de MF de modo muito sucinto, apenas para podermos destacar o princípio ético que a história sugere; por conseguinte, remetemos para a consulta destes textos de Epicteto e de MF, a fim de completar a indicação forçosamente vaga que aqui deixamos desta diatribe.

²⁶⁷ MF reproduz de forma livre o texto de Epicteto, colocando na sua boca esta acusação: “Cometestes um erro, erro que consistiu em teres-te esquecido de cuidares de ti mesmo para cuidares da tua filha” (2001a, p. 190).

²⁶⁸ É o que Epicteto afirma na mesma diatribe nº 11 do livro I: “Vês que é, portanto, necessário que te tornes estudante (*skholastikon*) e te transformes naquele animal do qual toda a gente ri, se quiseres, todavia, empreender o exame sobre as tuas próprias opiniões. E isto não é tarefa de uma hora ou de um dia, tu mesmo te dás conta disso.” (1963, pp. 39-40); cfr. nota 16 à lição de 3/2 – 2ª, Foucault, 2001a, p. 195. O termo *σχολαστικός* significa aqui *estudante*, mas está também associado a outros significados interessantes neste contexto: *relativo à vida escolar, desocupado*; e está próximo do termo *σχολαστής* (*scholastēs*), *ocioso*, e do termo *σχολή* (*scholē*), que pode significar *descanso, repouso, tempo livre, escola*. Enfim, seguindo uma interpretação livre da rede semântica, arriscamos afirmar que o termo usado por Epicteto mantém proximidade com o termo *otium* dos latinos, a ocupação pessoal do tempo de que alguns poderiam dispor para si mesmos, na medida em que estavam libertos das ocupações laborais, impositivas e limitativas da reflexão (cfr. Foucault, 2001a, p. 122). Portanto, o termo *σχολαστικός* preenche muito bem o horizonte da experiência do cuidado de si, pois traduz o exercício atento, persistente e livre do sujeito sobre si mesmo.

²⁶⁹ Pierre Hadot utiliza o termo *exercícios espirituais* com o mesmo sentido do termo *técnicas do si*, porque se trata de práticas que dizem respeito a “todo o espírito”, na medida em que “pretendem realizar uma transformação da visão do mundo e uma metamorfose do ser. Eles têm, portanto, um valor não apenas moral, mas também existencial” (2002, p. 77).

²⁷⁰ De MF utilizámos textos da HS: destacamos a lição de 13/1 – 1ª hora (2001a, pp. 46-50) e dos *Dits et écrits II* (2001b) a já referida conferência proferida na Universidade de Vermont, Califórnia: *Les techniques de soi* (texto nº 363, pp. 1602-1632). De Hadot recorremos a dois textos da obra já referida (2002): *Exercices spirituels*, pp. 19-74; *Exercices spirituels antiques et «philosophie chrétienne»*, pp. 75-98.

²⁷¹ Os termos *parrêsia* e *askēsis* são recorrentes em vários cursos que MF lecionou no Collège de France, especialmente os três últimos, entre 1981 e 1984, que correspondem aos derradeiros anos da sua carreira e da sua vida. Referimo-nos aos seguintes cursos: *L’herméneutique du sujet* (1981-1982); *Le gouvernement de soi et des autres* (1982-1983); *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II* (1984). Como bem poderá compreender-se, não nos propomos percorrer todas as análises feitas por MF sobre estes termos, pois tal tarefa seria inoportuna para a presente tese. Queremos apenas destacar sinteticamente algumas das mais importantes considerações feitas por este filósofo sobre as noções associadas àqueles dois termos gregos e que consideramos mais relevantes para a tematização cultural do cuidado de si na Antiguidade. Não deixaremos, todavia, de indicar várias referências a textos de MF sobre *parrêsia* e *askēsis*.

²⁷² As *técnicas do si* ou *tecnologias do si*, diz MF, “permitem aos indivíduos efetuar, só ou com a ajuda de

outros, um certo número de operações sobre seus corpos e suas almas, seus pensamentos, suas condutas, seu modo de ser; de se transformarem a fim de alcançarem um certo estado de felicidade, de pureza, de sabedoria, de perfeição ou de imortalidade” (DE II, nº 363, p. 1604); definição quase igual já tinha sido feita na conferência de 17 de novembro de 1980 nos EUA, *subjectivité et vérité* (2013, p. 38). Veja-se também em DEII o resumo do seu curso no Collège de France de 1980-1981 (*Subjectivité et vérité* – sigla SV): “procedimentos, como existem sem dúvida em todas as civilizações, que são propostas e prescritas aos indivíduos para fixarem a sua identidade, mantê-la e transformá-la em função de um certo número de fins, e isto graças a relações de domínio de si sobre si ou de conhecimento de si por si” (DE II, nº 304, *Subjectivité et vérité*, p. 1032). Nas lições de 25 março e 1 de abril de 1981 do curso *Subectivité et vérité* MF analisa esta noção de *técnicas do si*; em HS2 (*Usages des plaisirs*) *técnicas do si, artes da existência e estéticas da existência* são termos sinónimos (1984a, pp. 16-17).

²⁷³ Veja-se, por exemplo, esta tese de Foucault em DE II, início do texto nº 363 (p. 1172), onde se refere a um conjunto de práticas da Antiguidade Clássica ou tardia, dizendo que “Estas práticas relevam daquilo que habitualmente se designa em grego *epimeleia heautou* e em latim *cura sui*”.

²⁷⁴ No início da lição de 13/1 – 2ª da HS, MF destaca um estudo de Henri Joly sobre a existência de técnicas do si anteriores à filosofia platónica, que lhe forneceu muitas ideias para as suas próprias investigações: (1974). *Le renversement platonicien Logos-Epistemê*. Paris: Vrin; veja-se particularmente o capítulo III: “L’archaïsme du connaître et le puritanisme”, pp. 64-70; estamos a citar o editor da HS: nota 3 à lição de 13/1 – 2ª, Foucault, 2001a, p. 77.

²⁷⁵ Épictète, 1963, p. 38 (*Entretiens*, III, 10, 1) – esta é a referência dada na nota 25 da lição de 24/3 – 2ª da HS (Foucault, 2001a, p. 469). Nesta última lição da HS, a propósito da análise da prática do exame de consciência no estoicismo de Séneca e Epicteto, recorda um texto em que Epicteto descreve como era feita esta prática na escola pitagórica (Foucault, 2001a, p. 464). A expressão usada por Epicteto é a forma verbal *πρόχειρόν* (*prócheirón*) – *ter à mão*, isto é, ter presente, como se se tratasse de *agarrar* ou controlar mentalmente com clarividência as *faltas* cometidas; o princípio geral do exame de consciência pitagórico é o de “*ter prokheiron* [ter à mão] princípios de conduta, regras de conduta” (Foucault, 2001a, p. 464; também Pierre Hadot refere este sentido: 2002, p. 87).

²⁷⁶ Note-se que esta conceção de exame de consciência tem tudo a ver com a *parrésia*, uma técnica que descreveremos já a seguir (2.6.1), que diz respeito ao falar com franqueza, dizer a verdade sobre si, etc.

²⁷⁷ Trata-se de um texto escrito entre finais do século I e início do século II (recorda MF), *O daimon de Sócrates*; a referência é francesa: *Le Démon de Socrate* (585a). In Plutarque (1980). *Œuvres morales : t. VIII*. (p. 95). (Trad. J. Hani). Paris: Les Belles Lettres. Este exemplo é retomado por MF numa conferência de 1982, na Universidade de Vermont (Califórnia, EUA) e que foi publicada em *Tecnologie del sè* (tradução italiana já referida); este texto encontra-se também em DE II, “Les techniques de soi”, pp. 1602-1632.

²⁷⁸ Nas notas 13 e 14 da lição de 13/1 – 1ª da HS (Foucault, 2001a, pp. 61-62) Frédéric Gros apresenta a referência bibliográfica desta passagem do Fédon: Platon (1926). *Œuvres complètes*: tome IV-1. (p. 19). (Trad. Léon Robin). Paris: Les Belles Lettres.

²⁷⁹ Esta imobilidade da alma é ilustrada por duas imagens paradigmáticas de Sócrates no *Banquete* (220a-220d). Na primeira é descrita por Alcibíades como insensível ao frio do inverno, saindo porta fora com o mesmo agasalho que tinha e descalçado, caminhando mais ligeiro sobre o gelo do que outros indivíduos calçados. Na segunda, logo a seguir, Sócrates medita imóvel durante um dia e uma noite. Veja-se Platon (1929). *Oeuvres complètes: tome IV-2*. (Trad. Léon Robin). (pp. 86-88). Paris: Les Belles Lettres.

²⁸⁰ “Vivei como se devêsseis morrer cada dia, prestando atenção a vós mesmos e recordando-vos das minhas exortações” (Atanásio, *Vie d’Antoine*, PG 26, 969 B; citado por Hadot, 2002, p. 83). Esta recomendação é muito semelhante à de Epicteto: “Que a morte esteja diante dos teus olhos cada dia (...) e assim não terás nenhum pensamento medíocre nem nenhum desejo desmesurado” (*Manuel*, § 21); analogamente diz Marco Aurélio: “Conforma sempre as tuas ações, palavras e pensamentos com a ideia de que em qualquer momento podes abandonar a vida” (1978, p. 24; Pmp II, 11).

²⁸¹ Doroteu de Gaza, *Didaskalia*; Epictète, *Diatribes*, II, 18, 15; obras citadas por Hadot, 2002, nota 2, pp. 84, 91.

²⁸² Na escola cética esta palavra designa *dúvida, hesitação, incerteza*. Não se confunda com a palavra homófona *σκήψις* (*skēpsis*) – *pretexto, desculpa*.

²⁸³ Filão de Alexandria, *Quis rerum divinarum heres*, § 253; citado por Hadot, 2002, p. 26. A expressão “indiferença das coisas indiferentes”, referida por Pierre Hadot, corresponde ao termo grego *ἀδιαφορία*

(*adiaphoría*); traduz a capacidade de não se deixar afetar (ser indiferente) perante as situações ou seres irrelevantes, fúteis, sem importância.

²⁸⁴ Filão de Alexandria, *Leg. Alleg.*, III, § 18; citado por Hadot, 2002, p. 26.

²⁸⁵ Do latim *diatribae* que, por sua vez, traduz o termo grego διατριβαί (*diatribai*): entre vários significados destacamos *discórdias, conversações, críticas* (com sentido até pejorativo). Michel Foucault utilizou uma prestigiada tradução francesa: Épicète (1963). *Entretiens*. (Trad. J. Souilhé). Paris: Les Belles Lettres; na língua italiana o título está alinhado com o sentido grego, *Diatribae*: (1960). *Le diatribe e i frammenti*. Bari: Laterza). É possível traduzir-se por *diálogos*, mas o melhor é mesmo a palavra *diatribes*.

²⁸⁶ Hadot (2002, p. 96) indica alguns exemplos. Basílio de Cesareia relaciona a noção de *prosochē* (atenção a si mesmo e vigilância permanente) com uma passagem do Antigo Testamento: “Guarda-te de alimentar no teu coração um pensamento perverso, dizendo: ‘O sétimo ano, o ano do perdão das dívidas, está próximo’, recusando-te sem piedade a socorrer o teu irmão necessitado. Ele clamaria ao Senhor contra ti, e aquilo tornar-se-ia para ti um pecado” (*Deuteronomio* 15,9; 2006, p. 281). Na *Vida de Antão*, Atanásio considera a *prosochē* como *guarda do coração*, relacionando-a com uma passagem do livro dos Provérbios (4, 23): “Vela com todo o cuidado sobre o teu coração, porqu dele jorram as fontes da vida”.

²⁸⁷ Julgamos tratar-se da passagem do Cântico dos Cânticos (Ct 1, 8): “Se não tens disso conhecimento, ó mais bela das mulheres” (BS, p. 1052). Hadot (2002, p. 89) cita o comentário de Orígenes ao *Cântico dos Cânticos*: *Cant.*, p. 143, 27 Baehrens.

²⁸⁸ Veja-se as citações que Hadot (2002, p. 89-90) faz deste segundo escritor, de modo especial a recomendação: “Os Padres [da Igreja] disseram quanto é útil para cada um purificar-se periodicamente examinando ao fim do dia como decorreu a jornada e em cada manhã como passou a noite” (Doroteu de Gaza, § 117, 7; citado por Hadot, 2002, p. 89).

²⁸⁹ “Que cada um anote por escrito, aconselha Antão, as ações e os movimentos da sua alma, como se devesse fazê-los conhecer aos outros” (Athanasie, *Vie d'Antoine*, 924 B; citado por Hadot, 2002, p. 90).

²⁹⁰ A noção de *parrēsía* é objeto de análise em três cursos no Collège de France e um no curso em Louvain, designadamente: *La naissance de la biopolitique* (1979), *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice* (abril e maio de 1981, Louvain), *L'herméneutique du sujet* (1982) e *Courage de la vérité* (1984) – neste que foi o seu último curso, aquela noção constitui o núcleo temático, sendo tratada de modo sistemático ao longo de muitas lições.

²⁹¹ Filodemo de Gadara, um grego originário da Síria, foi um epicurista que viveu em Roma e foi conselheiro de Lúcio Pisão (cônsul romano e sogro de César), e que terá escrito um livro precisamente com o título de *Parrēsía* e do qual apenas soçobraram alguns fragmentos (Foucault, 2001a, p. 121); cfr. nota 22 à lição de 27/1 – 1ª da HS (Foucault, 2001a, p. 141).

²⁹² Para justificar a expressão que aqui propomos para a *parrēsía*, nada melhor que convocar a definição do próprio MF: “A *parrēsía* representa exatamente a abertura do coração, indica a necessidade, para os dois sujeitos que se relacionam, de não esconder um do outro nada do que pensam, e por conseguinte de falarem entre si com franqueza” (2001a, pp. 121-122). Confronte-se com a lição de 3/2 – 1ª da HS (2001a, p. 147): volta a adiar a análise do conceito de *parrēsía* para outro momento, depois de rever algumas técnicas da subjetividade típicas dos séculos I e II d.C., nas quais se manifesta uma atitude peculiar da escuta do discípulo em relação ao mestre; nesta lição retoma a análise do *Alcibíades*, para relacionar cuidado de si, cuidado dos outros, conversão e salvação. Este *desvio*, como lhe chama, parece resultar de uma dúvida que lhe fora posta na última lição por um aluno ou assistente.

²⁹³ Para compreendermos o que significa a *φυσιολογία* (*physiología*) precisamos de ter presente a oposição que faz Epicuro entre este e outro tipo de saber. A este respeito, MF cita um texto (*Sentenças*, 45) em que aquele filósofo faz a oposição já clássica entre os dois tipos de saber: a *physiología*, o saber sobre a natureza (*φύσις* – *phýsis*), e a *paideia* (*παιδεία*), o saber sobre uma certa conceção de *cultura*. Enquanto o primeiro recebe valor positivo, o segundo é depreciado, pois forma *artistas da palavra* que ostentam conhecimentos, que se vangloriam do que sabem, portanto, com um saber que almeja a glória perante os ouvintes. Parece-nos reconhecer aqui a mesma crítica platónica aos sofistas, portanto, a depreciação da retórica. Em contraste, o *fisiólogo* deve ser um homem justo, independente, sensato, que apenas se orgulha daquilo que sabe efetivamente, ou seja, dos conhecimentos que pode justificar. Acresce dizer que o saber da natureza (conotado como *física teórica*) diz respeito efetivamente aos fenómenos físicos tais como a composição do universo ou o movimento dos meteoros e dos átomos.

²⁹⁴ É, portanto, evidente que a finalidade do estudo sobre a natureza não faz sentido em si mesma, não tem valor autónomo, como acontece nas ciências modernas, que se desvincularam das condutas dos

indivíduos e das relações interpessoais, constituindo-se autonomamente a partir do conceito de cientificidade, por meio de técnicas, de instrumentos e de sistemas conceptuais, por contraste com vivências e saberes alheios a este estatuto. Mas, na filosofia epicurista verificamos que o conhecimento só faz sentido se for orientado para o agir ético, se for *etopoiético* (conferir o *êthos*). O termo *παρρησία* (*parrêsía*) tem a ver com o funcionamento deste saber ético sobre a natureza, na medida em que “representa, aliás, uma modalidade do saber sobre a natureza, considerada como filosoficamente pertinente para a prática do si” (2001a, pp. 210, 211).

²⁹⁵ Reproduzimos aqui duas citações que faz MF (2001a, p. 215) de textos de Epicuro (na verdade, trata-se de fragmentos das cartas a Heródoto e a Pitócles): - “Recomendo uma atividade incessante na *physiología*, pelo que nos asseguremos que por meio de tal atividade advenha à vida a mais perfeita serenidade.” (*Carta a Heródoto*, 37); - “Devemos persuadir-nos que a única finalidade do conhecimento dos fenómenos celestiais é a ataraxia e com ela uma segura confiança. A nossa vida, com efeito, não carece de irracionalidade, nem de opiniões vazias [sem fundamento], pelo contrário, necessita de renovar-se a si mesma sem que tal provoque perturbação” (*Carta a Pitócles*, 85-86).

²⁹⁶ A formação peculiar que o exercício da *physiología* desenvolve no sujeito é expressa pela forma verbal *παρασκευῶει* (*paraskeōei*), que deriva do verbo *παρασκευάζω* (*paraskeuazō*) – preparar, preparar-se/equipar-se. Esta formação está associada aos sentidos de “preparação”, “equipamento”, “armamento” (*paraskeuē* – *παρασκευή*). MF explora esta rede semântica na HS não apenas na lição de 10/2 – 2ª, como também na lição de 24/2 – 2ª.

²⁹⁷ Estava profundamente entranhado na cultura grega o ideal de autarcia (*αὐτάρκεια* – *autárkeia*): a qualidade do que se basta a si mesmo ou se torna autossuficiente; a palavra *αὐτάρκης* também repete estes sentidos: o que se basta a si mesmo, existe ou subsiste por si. Entre muitos usos dos termos na Antiguidade, destacamos apenas o de Aristóteles (*Política* 1, 2, 8): a *pólis* é o território que se basta a si mesmo, portanto que não necessita de importar bens de outras cidades; por derivação, é a qualidade daquele que se contenta com os bens que possui. Numa perspectiva esquemática, a autarcia manifesta-se ao nível político e ao nível ético-moral, quer para a organização da cidade quer para cada indivíduo: uma sociedade ou um indivíduo bastar-se a si mesma/mesmo, subsistir por si, ter autossuficiência global, isto é, estar dotada de recursos para ser livre, por oposição à situação de escravidão. Ao nível político a *αὐτάρκεια* está necessariamente ligada à *αὐτονομία* a capacidade de uma sociedade criar e aplicar as suas próprias leis, portanto de organizar-se. É interessante notar que a palavra *αὐτονομία* deriva de *αὐτός* (*em relação a si mesmo*) e de *νόμος* (o que é atribuído em divisão, uso, costume) e está próxima do verbo *νομίζω* (*nomizō*) – ter em uso, submeter aos costumes, às leis, ser administrado pelas leis. Para uma abordagem à compreensão da noção de *autonomia* veja-se o artigo de Borricaud, F. (2014). *Autonomie* [em linha]. In *Encyclopaedia Universalis*, France, consultado em 4 de setembro de 2014, URL: <http://www.universalis.fr/encyclopedie/autonomie/>.

²⁹⁸ De entre muitos destacamos: razão, inteligência, juízo, opinião, palavra, discurso, notícia, conversa, relato, etc.

²⁹⁹ De entre muitas referências à verdade na Bíblia, sugerimos as seguintes. As palavras de Deus são a verdade (2 Sm 7, 28); a Lei Divina é a Verdade (Ne 9,13, Sl 93,5; 119,86); Jesus Cristo (J.C.) é o Verbo de Deus que se manifestou como homem no mundo (Jo 1, 14: *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας* NT-ige, p. 357); J.C. tem falado a verdade que ouviu de Deus (Jo 8, 40: *νῦν δὲ ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι ἄνθρωπον, ὃς τὴν ἀλήθειαν ὑμῖν λελάληκα ἢν ἤκουσα παρὰ τοῦ θεοῦ· τοῦτο Ἀβραὰμ οὐκ ἐποίησεν* – NT-ige, p. 399); J.C. é o caminho, a verdade e a vida, isto é, o mediador através do qual o homem pode aceder a Deus Pai (Jo 14,6: *λέγει αὐτῷ Ἰησοῦς· ἐγὼ εἶμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ· οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι’ ἐμοῦ* – NT-ige, p. 428); J.C. declara a Pilatos que veio ao mundo para dar testemunho da Verdade de Deus (Jo 18, 37); de resto, no Novo Testamento (NT) diversos textos atribuem a J.C. o poder da mediação e da plenitude da Revelação Divina (Mt 11, 27; Jo 1, 14-17; 1-3; também 2 Cor 3, 16-18; Ef 1, 3-14; Heb 1, 1-2). Também Paulo de Tarso recupera o mesmo significado evangélico (a *Boa Nova*): à comunidade de Éfeso afirma que a Verdade de Deus se manifesta em Jesus Cristo (Ef 4, 20-21); e em consequência é também Paulo que recomenda a assunção de disposições prévias ao conhecimento da verdade (Ef 4, 15; 6, 14; 2 Tm 2, 10-13; 3, 6-8).

³⁰⁰ Voltaremos a refletir sobre esta temática da renúncia a si, no capítulo 5.6 (*O valor paradoxal da renúncia a si em Paulo de Tarso*).

³⁰¹ MF dá o exemplo de um verso do livro de Job (Jb 22, 26), em que na famosa Versão dos Setenta da Bíblia Hebraica é usada a forma verbal *παρρησιασέσθαι* (*parrēsiasésthai* – 2ª pessoa singular do infinitivo

futuro da voz média) que significa “deliciar-te-ás”; a tradução exata reportada por MF é esta: “então tu farás do Todo-Poderoso as tuas delícias” (2009, p. 298). Na edição portuguesa que utilizamos a tradução de Jb 22, 26 é idêntica: “Então, terás no Onnipotente as tuas delícias (...)” – BS, p. 817.

³⁰² Tradução nossa feita de modo literal, diferente de outras traduções. A versão dos LXX (Pr 2, 20-21) diz: Σοφία ἐν ἐξόδοις ὑμνεῖται ἐν δὲ πλατείαις παρρησίαν ἄγει, ἐπ’ ἄκρων δὲ τειχέων κηρύσσεται ἐπὶ δὲ πύλαις δυναστῶν παρεδρεύει ἐπὶ δὲ πύλαις πόλεως θαρροῦσα λέγει (*Sophía en exódois humneítai en dé plateíais parrēsían ághei, ep’ ákrōn dé teichéōn kērússetai epí dé púlais dunastōn paredreúei epí dé púlais póleōs tharroúsa légei*). A tradução portuguesa (não literal) destes dois versos é a seguinte: “A sabedoria clama nas ruas, eleva a sua voz nas praças, grita sobre os muros, faz ouvir a sua voz à entrada das portas da cidade” (BS, p. 998).

³⁰³ No original: ὁ θεὸς ἐκδικήσεων κύριος, ὁ θεὸς ἐκδικήσεων ἐπαρρησιάσατο (*ho theós ekdikēseōn kýrios, ho theós ekdikēseōn eparrēsíasato*) – ὁ Deus vingador [ou justiceiro], manifesta-te. O termo ἐπαρρησιάσατο (*eparrēsíasato*) é a forma do aoristo do verbo παρρησιάζομαι (*parrēsíazomai*), que quer dizer geralmente *falar livremente, falar com franqueza*, mas neste caso assume um sentido derivado, *manifesta-te*.

³⁰⁴ Sobre J.C. como epifania de Deus veja-se, por exemplo: Jo 15, 14-15; Ef 1, 9; Cl 1, 15; 1 Tm 1, 17; 2 Tm 1, 10; Tt 3, 4-7.

³⁰⁵ No original: ἵνα παρρησίαν ἔχωμεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως (*hína parrēsían échōmen en tē hēméra tēs kríseōs*) – NT-ige, p. 943.

³⁰⁶ Aos Romanos (Rm 2, 7) diz Paulo: “para aqueles que, ao perseverarem na prática do bem, procuram a glória, a honra, a incorruptibilidade, será a vida eterna” (τοῖς μὲν καθ’ ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν ζητοῦσιν ζωὴν αἰώνιον) – NT-ige, p. 607.

³⁰⁷ No original: Ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ παρρησία ἣν ἔχομεν πρὸς αὐτόν, ὅτι ἐάν τι αἰτώμεθα κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ ἀκούει ἡμῶν (*Taúta égrapsa humín hína eidēte hótí zōēn échete autón, hótí eán ti aitōmetha katá tó thelēma autoῦ akouēi hēmōn*) – NT-ige, p. 946.

³⁰⁸ Algumas referências à vontade de Deus em textos do NT: - fazer a vontade de Deus é ser familiar, mãe, *irmão, irmã* (Mc 3, 35); - aceitar/acolher J.C. (o cristão) resulta não da vontade da carne, mas da vontade de Deus (Jo 1, 12); - a inconformação com este *mundo* e a renovação espiritual (Rm 12, 2); - Paulo como apóstolo de J.C. por vontade de Deus (2 Cor 1,1); - J.C. sacrificou-se para salvar os homens dos pecados, de acordo com a vontade de Deus (Gl 1, 4); - ser escravos de J.C. para fazer de coração a vontade de Deus (Ef 6, 6); - disposição permanente para cumprir a vontade de Deus (Cl 4, 12); - a recusa da imoralidade e a procura da salvação é vontade de Deus (1 Ts 4, 3); - a atitude de agradecimento corresponde à vontade de Deus (1 Ts 5, 8); - viver o tempo que resta não de acordo com as paixões, mas segundo a vontade de Deus (1 Pe 4, 2); - homens santos falaram em nome de Deus, movidos pelo Espírito Santo (2 Pe 1, 21); - aquele que a cumpre vive eternamente (1 Jo 2, 17).

³⁰⁹ No original: καὶ μὴ συσχηματίσεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον (*kaí mē suschēmatizesthe tō aiōni toutō, allá metamorphoústhe tē anakaivōsei tou noós eis tó dokimázein húmas tí thēlēma tou theoῦ, tó agathón kaí euáreston kaí téleion*) – NT-ige, p. 641.

³¹⁰ Sobre os relatos evangélicos acerca do envio e da missão dos onze apóstolos, veja-se em: Mt 28, 19-20; Mc 16, 14-17. * * * No NT a palavra παρρησία significa franqueza ou falar abertamente/livremente: Mc 8, 32; Jo 7, 13; Act 2, 29; 4, 13; falar com desassombro (coragem e confiança): Act 9, 29; 14, 3; Ef 3, 12; falar publicamente: Cl 2, 15; aproximar-se com confiança: Heb 4, 16. Veja-se as referências no NT a *enviado*: Jo 13, 16; Eb 3,1 (J.C. enviado de Deus); Mt 10, 2 (os doze apóstolos); Rm 1, 1 (Paulo, apóstolo de J.C.); referência à *missão – apostolē* (Act, 1, 25); referências ao *envio* (Act 11, 30; Mt 10, 5; 10, 16; Mt 21, 34; Lc 20, 10). * * * O termo εὐαγγέλιον deriva dos termos εὐ (eú) e ἄγγελος (*ángelos*) – respectivamente *bom* e *mensageiro, anunciador, enviado, anjo*; note-se também que o verbo εὐαγγελίζω (*euangelizō*) quer dizer *anunciar uma boa notícia* (veja-se em Act 14, 6; Lc 2, 20; 3,18; 1 Pe 4, 6). O termo εὐαγγέλιον surge massivamente no NT, por exemplo em: Mt 4, 23 (κηρύσσω τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας – “proclamando o evangelho do reino”) – NT-ige, p. 12; Mt, 26, 13 (ὅπου ἐὰν κηρυχθῆ τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ – “onde este evangelho for anunciado em qualquer parte do mundo”) – NT-ige, p. 118; Mc 1, 4 (Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ – Princípio do evangelho de Jesus Cristo) – NT-ige, p. 137; Rm 2, 16 (κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ – segundo o meu evangelho mediante Jesus Cristo) – NT-ige, p. 608.

³¹¹ A forma verbal usada ἐπαρρησιάσαμεθα (*eparrēsiasámetha*) é a primeira pessoa plural do aoristo

médio deponente do verbo *παρρησιάζομαι* (*parrēsíazomai*) que já referimos antes.

³¹² Citação feita por Pierre Hadot: Heussi, K. (1936). *Der Ursprung des Mönchtums* (p. 13). Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck).

³¹³ Como já dissemos, ao longo de vários cursos, MF dedicou muitas lições à análise crítica do termo *áskēsis*. Apesar da evidente importância que tem, limitar-nos-emos a selecionar algumas referências, sem perder de vista a direção da tese de fundo que aqui desenvolvemos. Neste sentido, indicamos algumas leituras úteis. Por exemplo, na primeira hora da lição de 3 de março de 1982, esboça uma boa distinção entre as duas concepções de *áskēsis*.

³¹⁴ Aludindo a Sêneca, MF esclarece que este sentido de apropriação operada pelo sujeito consiste em “fazer seus os discursos que se reconhece como verdadeiros ou que foram transmitidos como tal pela tradição filosófica” (2001a, p. 317).

³¹⁵ Não nos propomos reproduzir a extensa análise que MF faz da técnica da escuta em autores da Antiguidade. Retemos apenas algumas considerações que faz na lição de 3/3 – 1ª da HS (2001a, p. 318 e ss.). Por exemplo, recorda que no ambiente helenístico-romano, marcadamente oral, a escuta permite recolher o *logos* dos discursos, o que se diz de verdadeiro, e permite também que o indivíduo seja persuadido a aplicar os conteúdos verdadeiros. É interessante notar que a cultura grega reconhecia uma natureza ambígua ao ouvido, à audição: por um lado a sua dimensão sensível, marcadamente *passiva* (*παθητική* – *pathētikē*); por outro lado, a sua dimensão lógica (*λογική*), porque conduz à razão, ao *lógos*. Acerca da ambiguidade da escuta MF sinaliza o *tratado da escuta* de Plutarco com nome sugestivo: *Περὶ τοῦ ἀκούειν* (*Peri tou akouein* – *Sobre o ouvir*); veja-se Plutarque (1989). *Comment écouter. In Œuvres morales*: tome I-2 (Trad. A. Philippon). Paris: Les Belles Lettres. Recorda MF (2001a, p. 319) que, enquanto Platão considera o ouvido o mais *pathētikós* de todos os sentidos humanos (*A República*, 397a-399e), no contexto da crítica mordaz aos poetas-imitadores, Plutarco afirma que o ouvido é o sentido mais *logikós* de todos, porque é o sentido mais dotado para acolher o *lógos* e, conseqüentemente, pelo qual se forma a virtude no homem, ao contrário dos outros que tendem para o prazer (visual, olfativo e tátil) e mais expostos aos erros e ilusões e dos quais mais surgem os vícios. Sobre o mesmo tema MF indica ainda a epístola 108 das CL de Sêneca e os *Diálogos* de Epicteto (1963, *Entretiens* II, 23); veja-se sobre estes aprofundamentos a HS (2001a, pp. 319-321 e 321-324).

³¹⁶ Usamos o termo *ἔθος* como sinónimo de *habitual*, *costume*, portanto algo que pode ser *normalizado* socialmente e daí resultar a necessidade de ser cumprido (o dever). Recorde-se que bem diferente é o termo homófono *ἦθος* (*ēthos*), cujo significado é *maneira de ser de alguém*, o seu *caráter*.

³¹⁷ O termo grego usado em Mt 5, 48 para “perfeitos” é *τέλειοι* (*téleioi*), que indica a perfeição no sentido do que está completo, ao qual nada falta, com maturidade. Em Mt 19, 21 o desprendimento dos bens materiais manifesta-se através da alienação dos próprios bens (*πώλησόν σου τὰ ὑπάρχοντα* – *pōlēson hupárchonta* – “vende as coisas que te pertencem”) e do seguimento do mestre (*καὶ δεῦρο ἀκολούθει μοι* – *kaí deúro akolouthei*).

³¹⁸ É interessante sublinhar que o termo grego no NT para *mártir* (*μάρτυς* – *mártus*, forma abreviada de *μάρτυρος* – *márturos*) quer dizer genericamente *testemunha*: o martírio é o superlativo máximo do testemunho do cristão, segundo vários textos neotestamentários. Veja-se, por exemplo, nos Atos dos Apóstolos a descrição do martírio de Estevão, primeiro grande mártir/testemunha de J.C. (Act 22, 20: *τοῦ μάρτυρός σου*); veja-se também a referência de João, no Apocalipse (Ap 2, 13), ao mártir, àquele que foi morto como “minha testemunha fiel” [de J.C.] (*ὁ μάρτυς μου ὁ πιστός μου* – *ho mártus mou ho pistós mou*). Não podemos deixar de inserir estas referências em dois contextos mais amplos: J.C. é a testemunha máxima de Deus (o evangelho de João é aquele que mais o explicita: Jo 5, 31-40; 8, 12-14; etc.; também em 1 Tm 6, 13 e Ap 1, 15) e conseqüentemente todos os cristãos são testemunhas de J.C. (Lc 24, 48; Act 1, 8; 2, 32; 10, 39-43).

³¹⁹ Em 1 Cor 9, 27 diz Paulo: *ἀλλὰ ὑπωπιάζω μου τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγῶ, μή πως ἄλλοις κηρύξας αὐτὸς ἄδόκιμος γένωμαι* (*allá hupōpiázō mou tó sōma kaí doulagōgō*): “mas trato severamente o meu corpo e reduzo-o à escravidão” – NT-ige, p. 681.

³²⁰ Os termos alusivos à rede semântica da prova (combate, corrida, corôa da vitória, etc.) surgem também noutras epístolas: 2 Tm 4, 6-8; 2, 5; Tg 1, 12; Fl 3, 12-14; 1 Cor 9, 24-27. À comunidade de Corinto era bem familiar a analogia da corrida, pois em cada dois anos realizavam-se nesta cidade os Jogos Ístmicos, uma das mais prestigiadas festividades dedicadas a Poseidon, deus do mar (Neptuno para os romanos), que incluíam cerimónias religiosas e concursos desportivos, musicais e teatrais; o nome destes jogos deriva do istmo de Corinto, a estreita faixa de terra que liga a parte continental da Grécia ao Peloponeso, península extensa e montanhosa. A recompensa das provas de várias

modalidades (pentalto, pancrácio, corridas, etc.) era uma corôa feita com folhas de aipo silvestre; com os romanos passou a ser de rama de pinheiro.

³²¹ A palavra grega *παρουσία* (*parusía*) traduz inicialmente, na terminologia do Antigo Testamento, o *fim dos tempos*, ou seja, a chegada solene do rei à sua capital, tal como se refere em 2 Sm 6 e em 1 Rs, 1, 38-53. Desta derivaram outras duas aceções: a vinda do Rei-Messias (Gn 49, 9-12n; Is 40, 9-11; Zc 9, 9-10.9n) e a vinda de Deus Rei de Israel (por exemplo em Is 46, 9-13). Analogamente o NT aplica a *parusía* a Jesus Cristo, por exemplo a sua chegada a Jerusalém antes da Páscoa em que seria morto (por exemplo em Mt 21, 1-11), e também a sua nova chegada ou o novo retorno *no fim dos tempos*, em glória: nos evangelhos de Mateus (Mt 24, 33-34), Marcos (Mc 13, 3-37), João (Jo 11, 25-26) e em várias cartas de Paulo (1 Cor 1, 8; 15, 23-28; 2 Cor 5, 1; Fl 4, 5; 1Ts 2, 19; 3, 13; 4, 15) e de outros apóstolos: Pedro (2 Pe 1, 16; 3, 4), João (1 Jo 2, 28; Ap 11, 15-18; 12, 5; 15, 1-20; 21, 2).

³²² Algumas referências à *graça divina*, isto é, à gratuidade da salvação: Rm 3, 23-24; 8, 15; Fl 2, 13; Ef 2, 8-9.

³²³ O cenobitismo designa o estilo de vida comunitário dos monges que vivem nos mosteiros ou conventos, partilhando atividades diárias sob princípios de uma Regra comum; diferente deste monaquismo cenobítico, no monaquismo eremítico, também ele centrado num conjunto de preceitos (Regra), não existe vida comunitária. A palavra cenobita deriva, através do latim, do termo grego *κοινόβιος* (*koinóbios*), o qual resulta dos termos *κοινός* (*koinós*), *κοινῶς* (*koinōs*) e *βίος* (*bíos*), que significam respetivamente *comum*, *em comum* e *vida*. Partilhadas por ambas as formas de monaquismo são o aperfeiçoamento espiritual e a dedicação a Deus, através do relativo isolamento do mundo, da prática da oração, da disciplina centrada na obediência aos superiores, da ocupação com tarefas práticas locais, da austeridade na alimentação, no vestuário e em geral em todos os bens materiais.

³²⁴ Sobre a relação entre este e outro mundo diz MF: “[De um lado], uma verdadeira vida que é uma outra vida neste mundo, [por outro lado] o acesso ao outro mundo como acesso à verdade e que, por conseguinte, funda a verdade desta vida verdadeira que se leva neste mundo” (2009, p. 293).

³²⁵ A palavra *κύριος* é massivamente utilizada para nomear Deus, quer no AT quer no NT; neste segundo caso é geralmente utilizada para designar J.C. (também na sua qualidade divina). A palavra *δεσπότης* (*despotēs*) que MF refere no contexto do princípio da obediência em CV (2009, p. 293) para representar Deus, não é utilizada com esta finalidade, mas sim para designar o dono do escravo: é neste sentido que surge, por exemplo, em 1 Tm 6, 1-2. Apenas algumas ocorrências da palavra (*didáskalos*) nos textos evangélicos, aplicada a J.C.: Mt 8, 19; 9, 11; 12, 38; 19, 16; 22, 16; Mc 4, 38; 5, 35; 9, 5; 9, 17; 9, 38; Lc 3, 12; 5, 5; 8, 45; 9, 38; Jo 1, 38; 1, 49; 3, 2; 4, 31; 13, 13-14 (mestre e senhor); 20, 16. A mesma palavra é usada por Paulo em relação a si mesmo (mestre dos gentios): 1 Tm 2, 7; 2 Tm 1, 11 (mestre e apóstolo dos gentios).

³²⁶ Veja-se a figura do *Bom Pastor* em Jo 10, 11; 14, 16; Heb 13, 20; e sobre a transmissão do poder de J.C. aos Apóstolos consulte-se: Mt 28, 19-20; Mc 16, 15-18; Lc 24, 47-50; Jo 21, 15-17; 1 Pe 2, 25; 5, 4.

³²⁷ Por exemplo as certezas sobre: transcendência, divino, distinção entre mundo sensível e mundo inteligível, imortalidade da alma, acesso ascético à Verdade, supremacia da alma sobre o corpo.

³²⁸ Estas tecnologias do si são integradas por MF nas noções de subjetivação e de *jogos de verdade*. A respeito de João Cassiano, figura destacada da Patrística Cristã, convém referir que ficou notável sobretudo por ter impulsionado o monaquismo europeu no século IV, cujas linhas mestras ficaram redigidas na sua obra principal, as *Collationes*: nestas 24 conferências apresenta os costumes e os modelos do monaquismo, sob a influência da tradição oriental (por exemplo de Orígenes), desenvolvida pelos *Padres do Deserto* (como já dissemos). As *Collationes* resultaram de uma amadurecida experiência ascética de cerca de 14 anos no Egito (entre 385 e 399), contactando com monges da tradição oriental. O ideal monástico proposto por Cassiano é o da *vita contemplativa*: estilo de vida que o monge deve interiorizar através da renúncia aos bens materiais, desvinculando-se das coisas *mundanas*, cultivando a humildade, a paciência, a caridade, a discricção, a paz interior e a pureza do coração; para tal precisa de exercitar a oração, o jejum, a meditação e o exame de si. Em suma, é-lhe proposta uma vida de aperfeiçoamento constante dirigida ao grau supremo da existência, à contemplação de Deus.

³²⁹ A prova ritual da submissão é atestada pelos sinais de humilhação, tal como é ilustrado num texto de Tertuliano (*De Paenitentia*: cap. IX, 9-12): “Tertuliano diz que o pecador, envergando um cilício e coberto de cinzas, fica de pé diante da Igreja, numa atitude de humildade. De seguida, prostra-se e ajoelha-se diante dos seus irmãos [na fé]”; citado por Foucault, DE II, nº 363, p. 1625. A obra citada é esta: Tertullian (1984). *La pénitence*. (p. 181). (Trad. Munier, C.). Paris: Cerf.

³³⁰ Cfr. a segunda epístola de Paulo à comunidade de Corinto: 2 Cor 5, 17: “Por isso, se alguém está em Cristo, é uma nova criação. O que era antigo passou; eis que surgiram coisas novas”.

³³¹ DE II, nº 363, p. 1625: “A penitência, nos alvares do cristianismo, é um modo de vida que se manifesta, a todo o momento, na aceitação da obrigação da revelação do si”.

³³² Era uma prática privada que o sábio estoico deveria realizar no fim de cada jornada, uma análise verbal dos pensamentos e dos desejos ocorridos durante o dia, confrontando-os com as regras de conduta aprendidas com os mestres, que são interiorizadas através de exercícios. Aliás, no estoicismo, o ideal do homem sábio atribui ao autoconhecimento uma posição central, alcançável através de práticas (*tecnologias*) específicas: o exame de si, o juízo de valor e a disciplina.

³³³ A *exomolôghēsis* ou *publicatio sui* produz duas conseqüências em simultâneo: enquanto *apaga* o pecado ela *revela* o pecador (DE II, nº 363, p. 1626). Para ilustrar esta relação paradoxal, recorda MF, os autores cristãos dos primeiros séculos recorriam a três modelos por analogia: médico, judiciário e o martírio (tortura e morte). A primeira abordagem pedagógica consistia em assemelhá-la à relação paciente-médico: é necessário mostrar as feridas para poder ser curado. A segunda analogia mostrava a necessidade de reconhecer a culpa criminal para poder obter a redução da pena aplicada pelo juiz. Finalmente, o modelo mais exigente, derivado da experiência da fé cristã como *resistência* à adversidade, a opção radical pela tortura, pelo martírio e pela morte, em vez de trair a fé em Jesus Cristo; por conseguinte, a experiência da *exomolôghēsis* é entendida como um uma espécie de martírio, numa dimensão ritual, portanto simbólica: “A penitência é o sinal da mudança, da rutura consigo mesmo, o seu passado e o mundo. É uma maneira de o indivíduo mostrar que é capaz de renunciar à vida e a si mesmo, de enfrentar e aceitar a morte” (DE II, nº 363, p. 1626).

³³⁴ Sobre isto diz MF que “A hermenêutica do si se funda sobre a ideia de que existe dentro de nós algo de escondido, e que nós vivemos sempre na ilusão de nós mesmos, uma ilusão mascara o segredo” (DE II, nº 363, p. 1629).

³³⁵ MF (DE II, nº 363, p. 1628) salienta o valor da submissão através de um antigo princípio de conduta herdado da tradição oriental e recuperado por João Cassiano: “Qualquer coisa que um monge faça sem a permissão do seu mestre é considerado um furto” – Jean Cassien (1965). *Institutions cénobytiques* (p. 133-137). (Trad. Guy, J. C.). Paris: Cerf. Tanto as *Conferências sobre a perfeição religiosa* (em dois volumes), a sua obra mais conhecida, como as *Instituições*, estão disponíveis na Web, traduzidas para a língua francesa: <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/peres/cassien/index.htm> - consultado em 10 de setembro de 2014. Este sítio também contém informação sobre Santo Antão e os Padres do Deserto.

³³⁶ É indispensável assinalar a origem etimológica do termo latino *cogitationes*, para o esclarecimento semântico do exame de si. Derivado do termo grego λογισμοί (*logismoí*: cogitações, raciocínios, cálculos), usado predominantemente com sentido pejorativo, mantém a ideia de perturbação do espírito, isto é, de um espírito afetado pelo fluxo descontrolado dos pensamentos; por isso, como diz Cassiano, o espírito é *polykinētos* – “em contínuo movimento” (*Primeira conferência do abade Sereno*, 4) e esse fluxo é correlato da vulnerabilidade do monge, porque o distrai da sua tarefa primeira, a contemplação de Deus (*Primeira conferência do Abade Nesteros*, 13); veja-se a primeira referência em Jean Cassien (1955). *Conférence de l’abbé Serenus, De la mobilité de l’âme et des esprits du mal*, § 4. In *Conférences*: tome I (p. 248). (Trad. Pichery, E.). Paris: Cerf; veja-se a segunda referência em Jean Cassien (1958). *Première conférence de l’abée Nesterus*, § 13. In *Conférences*: tome II (p. 199-201). (Trad. Pichery, E.). Paris: Cerf.

³³⁷ Foucault (DE II, nº 363, pp. 1629-1630) cita três referências de João Cassiano correspondentes às três metáforas: do moinho (*Primeira conferência do abade Moisés*, 18), do militar (*Primeira conferência do abade Sereno*, 5), do cambista (*Prima conferência do abade Moisés*, 20-22). A primeira metáfora compara os pensamentos com os grãos dos cereais e a consciência com o armazém onde são separados os bons dos maus grãos, com vista à produção da farinha de boa qualidade e, conseqüentemente, à cozedura do bom pão. A segunda metáfora evoca a tarefa militar do oficial que discrimina o comportamento dos soldados. Porventura mais relevante, a terceira metáfora compara a consciência com a figura igualmente discriminante do cambista: o exame da qualidade das moedas, a determinação do seu valor, o reconhecimento dos símbolos, tudo isto é correlato do discernimento da consciência, ou seja, cabe-lhe controlar a qualidade dos pensamentos, designadamente separar os concupiscentes dos puros (estes refletem a *imagem de Deus – imago Dei*).

³³⁸ No sentido em que, como diz MF, “Confessando não apenas os seus pensamentos, mas também os movimentos mais ínfimos da sua consciência e as suas intenções, o monge coloca-se numa situação hermenêutica quer perante o seu mestre quer perante si mesmo” (DE II, nº 363, p. 1630).

³³⁹ O que nos moveu a apresentar esta relação foi uma das principais justificações que MF dá para muitas das suas investigações sobre a Antiguidade: mostrar em que medida a moral cristã, que foi constituindo ao longo de cerca de vinte séculos a moral europeia, não surgiu como novidade radical em relação à moral antiga (de raízes grega e romana), mas a partir dela, a partir de muitos dos seus preceitos e valores (DE II, nº 354, p. 1525).

³⁴⁰ De acordo com muitas referências já feitas, atrevemo-nos a corrigir esta indicação de MF, dizendo que não se trata de oito mas de dez séculos, portanto desde o século V a.C. até ao V d.C., ou seja, desde Sócrates e Platão até aos movimentos ascéticos e monásticos da época de Gregório de Nissa, João Cassiano e Agostinho de Hipona (três Padres da Igreja contemporâneos deste período).

³⁴¹ Apesar de ser neoplatónico, Plutarco descreve muito bem a constituição do *logos* ético característico do estoicismo, em *De tranquillitate animi*, 465c: “É preciso que apreendais os princípios de um modo constante que, apenas os vossos desejos e os vossos apetites e os vossos medos vos despertem como o latido dos cães, o *logos* falará como a voz do mestre que, com um único grito, faz calar os cães” – Plutarque (1975). *Œuvres morales: t. VII, 1^{re} partie*. (p. 99). Paris: Les Belles Lettres; citado por MF em DE II, nº 356, p. 1532.

³⁴² Recorda MF: “O *êthos* de cada um traduzia-se pelo seu costume, pela sua aparência, pela sua maneira de andar, pela calma com que responde a todos os acontecimentos, etc.” (DE II, nº 356, p. 1533).

³⁴³ MF recorda que “ser livre significa não ser escravo de si mesmo e dos seus apetites, o que implica que se estabeleça para si mesmo uma certa relação de domínio, de controlo, que se designa *archê* – poder, comando” (DE II, nº 356, p. 1533).

³⁴⁴ Esta conceção de *estilo*, diz MF, é tomada de empréstimo de Peter Brown: com ele partilha o objetivo de identificar o contributo de certos indivíduos para o desenvolvimento da moral antiga e do cristianismo (DE II, nº 354, *Le retour de la morale*, p. 1517); veja-se Brown, P. & Lamont, R. (1983). *La genèse de l'Antiquité*. Paris: Gallimard; título em língua inglesa: *The Making of Late Antiquity*.

³⁴⁵ Sobre a relação entre o *belo* e o *bom* na Antiguidade veja-se: Donlan, W. (1973). The Origin of Kalos Kagathos. In *The American Journal of Philology*, 94, 365-374; Onfray, M. (1993). *La sculpture de soi: la morale esthétique*. Paris: Grasset Éditions; O’Leary, T. (2002). *Foucault and the Art of Ethics*. New York: Continuum Editions.

³⁴⁶ O termo *dispositifs* (dispositivos) usado por MF é um elemento essencial da sua terminologia, sem o qual é impossível entender diversas noções no âmbito das tecnologias do poder e do saber, tais como as noções de poder, relações de poder, dominação, submissão, sujeito, subjetivação, objetivação, etc. Ao longo do trabalho teórico do filósofo, a este termo foram sendo associados diversos significados: em *Les mots et les choses* (1966) utilizava o termo *épistémè* com o sentido de dispositivo especificamente discursivo; na década de 1970, circunscrito pela problematização do poder, designava apenas os “operadores materiais do poder”, mais concretamente a diversidade de “técnicas, estratégias e formas de subalternização colocadas pelo poder” (Revel, 2009, p. 39); posteriormente, o termo deixou de ser aplicado exclusivamente ao poder (*dispositivos do poder*) e foi também aplicado ao saber (*dispositivos do saber*), à disciplina (*dispositivos disciplinares*) e à sexualidade (*dispositivos sexuais*), portanto, passou a representar todos os mecanismos da trilogia poder-saber-sexualidade: discursos, práticas, instituições, táticas, técnicas, enfim, todas as formas de mediação entre os indivíduos (discursivas e não discursivas, não materiais e materiais), através das quais estes se influenciam ao nível das relações de poder, do saber e da sexualidade. Só a partir de *La volonté de savoir*, como afirma Revel, o termo se torna “objeto de uma teorização completa” (2009, p. 40). Numa entrevista em 1977, MF define assim a noção de *dispositif*: “um conjunto sem dúvida heterogéneo, que inclui discursos, instituições, ajustamentos arquiteturais, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas; em suma: o que é dito e o que não é dito – são estes os elementos do dispositivo. O próprio dispositivo é uma rede que se pode estabelecer entre estes elementos” (DE II, nº 206, *Le jeu de Michel Foucault*, p. 299). Foucault destaca na noção de dispositivo a organização dinâmica em rede dos diversos elementos que o configuram: como num jogo os elementos podem assumir diversas posições e funções; além disso, o dispositivo pode ser considerado também como uma formação que ocorre numa época histórica para responder a um problema urgente, assumindo, portanto, uma “função estratégica dominante” (DE II, nº 206, p. 299) – é o caso do encarceramento dos delinquentes e/ou dos loucos em prisões ou hospícios, é o caso de políticas de

austeridade económica para controlar os défices do Estado (exemplo nosso). São exemplos comuns de *dispositivos*: escolas, fábricas, hospitais, estabelecimentos prisionais, as leis e os regulamentos, os instrumentos de medição e de cálculo, os telemóveis e demais instrumentos tecnológicos de comunicação e de posicionamento geográfico, os *mass media* (televisão, jornais, rádios, Internet); estes e outros dispositivos estão de algum modo ligados em rede ou pelo menos influenciam-se uns aos outros, geralmente de modo hierárquico, contêm informações, prescrições, modelos, pressupostos e finalidades que modificam os indivíduos que os utilizam, aliás objetivam-nos na medida em que os transformam em *sujeitos específicos* com direitos, deveres e principalmente com modos de pensar e agir: alunos, operários, doentes ou médicos, delinquentes, cidadãos e utilizadores, técnicos e consumidores, espetadores, leitores, internautas, etc.

³⁴⁷ Como já dissemos, a HS é a fonte principal de informações para a nossa tese. A publicação desta obra resultou da transcrição das lições do curso que Michel Foucault lecionou no Collège de France (Paris), entre 6 de janeiro e 24 de março de 1982, no semestre de inverno do ano letivo de 1981-1982: *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, obra publicada, em 2001, pelas edições Seuil/Gallimard; nas citações é referida pelo ano da publicação ao qual se junta a letra a (2001a), para a distinguir dos *Dits et écrits*, coletânea de textos de MF publicada também neste ano pela mesma editora (como já dissemos nos *critérios metodológicos*, esta obra será referenciada pontualmente deste modo: **2001b**).

³⁴⁸ Depois de o cristianismo se ter constituído durante séculos (desde o séc. III com os Padres da Igreja) como uma certa forma de filosofia, uma *filosofia cristã* que absorveu elementos das *filosofias pagãs*, foram recorrentes tentativas históricas de recuperar e revalorizar conteúdos do pensamento grego que não foram “contaminados” pelo cristianismo, diz MF em DE II, nº 354, p. 1520. Por exemplo, se no século XVI o esforço foi identificar dentro do cristianismo uma *filosofia greco-cristã*, mais tarde, no século XIX, Hegel (nos seus primeiros textos), Hölderlin e Schelling e depois Nietzsche perseguiram o mesmo objetivo de recuperar a cultura grega da Antiguidade antes de ter sido incorporada pela tradição cristã. Acerca do questionamento sobre a possível atualidade das culturas grega e romana podem ser consultadas três obras: Droit, R.-P. (Ed.). (1991). *Les grecs, les romains et nous. L'Antiquité est-elle moderne?* Paris: Le Monde Éditions; Pradeau, J.-F. (2004). O sujeito antigo de uma ética moderna. In Gros, F. (Org.). *Foucault. A coragem da verdade*. São Paulo: Edições Parábola; Droit, Roger-Pol (Ed.). (1991). *Les grecs, les romains et nous: l'antiquité est-elle moderne?* Paris: Le Monde Éditions.

³⁴⁹ Mais à frente, retomaremos as noções de *técnicas do si* e *tecnologias do si*, dedicando um subcapítulo a este tema (2.6 – *Técnicas ou exercícios do cuidado de si na Antiguidade*).

³⁵⁰ Entre vários textos de MF sobre a *ética do si* (ou do cuidado de si) e a *estética da existência* (ou do si) destacamos apenas duas entrevistas que deu no último ano de vida: *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté* (DE II, nº 356, pp. 1527-1548), e *Une esthétique de l'existence* (nº 357, pp. 1549-1565).

³⁵¹ Estes temas serão retomados mais à frente (2.4, cap. 3 e 5.3).

³⁵² Sobre este problema que a seguir reproduzimos e analisamos veja-se a 1ª hora da lição de 17 de fevereiro da HS (2001a, pp. 240-242).

³⁵³ Referimos a propósito alguns textos de MF sobre a análise da noção de poder, sugeridos por Frédéric Gros (notas 12 e 13 à 1ª hora da lição de 17 de fevereiro da HS, 2001a, p. 257): DE II, nº 218, *Pouvoirs et stratégies*, pp. 418-428; *La volonté de savoir* (vol. I da *Histoire de la sexualité*), pp. 177-211; *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1975-1976)*, *passim*; DE II, nº 304, *Subjectivité et vérité*, pp. 1032-1037); DE II, nº 306, *Le sujet et le pouvoir*, pp. 1041-1062. Acrescentamos outras referências a cursos de MF em que analisa o tema da *parrêsia* na Antiguidade (discursos francos, discursos verdadeiros), associada quer ao *governo de si* quer ao *governo dos outros*: *Du gouvernement des vivants (1979-1980)*; *Le gouvernement de soi et des autres (1982-1983)*; *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II (1983-1984)*; e ainda o curso de 1981 na Universidade de Louvain sobre a *parrêsia* no âmbito jurídico: *Mal faire, dire vrai. Fonctions de l'aveu en justice*. Os dois objetivos de fundo deste curso consistem em traçar uma “história política das veridicações”, isto é, dos “jogos de verdade” e a partir daí analisar “como os sujeitos estão efetivamente ligados nas e por meio das formas de veridicação em que se encontram comprometidos” – Foucault, M. (2012b). *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice - cours de Louvain, 1981* (p. 9). (Ed. F. Brion, B. E. Harcourt). Louvain: Presses Universitaires de Louvain.

³⁵⁴ MF evoca investigações de Paul Veyne sobre este período histórico. Este historiador francês tem publicado investigações sobre a moral sexual entre os romanos: (2001). *La société romaine*. Paris: Seuil;

(2003). *L'élégie érotique romaine: l'amour, la poésie et l'Occident*. Paris: Seuil; (2007). *Sexe et pouvoir à Rome*. Paris: Seuil.

³⁵⁵ Esta tese é defendida por MF, por exemplo em *Sexualité et pouvoir*, uma conferência proferida em 20 de abril, na Universidade de Tóquio: veja-se em DE II, nº 233, *Sexualité et pouvoir* (pp. 552-570) – p. 560. É certo que persistiram exceções à generalização da adoção daqueles princípios morais, uma elite de indivíduos com privilégios sociais, ricos “desavergonhados” que não os praticava, afirma MF (DE II, nº 233, p. 559).

³⁵⁶ O poder pastoral é um tema incontornável para a Cultura Ocidental, no contexto da relação entre cuidado de si e verdade, sobre o qual se formaram diversas tecnologias do si, isto é, como já dissemos, conjuntos de técnicas pelas quais cada sujeito por si mesmo, por sugestão ou por imposição de outros e/ou de instituições se coloca ou lhe é atribuído o desafio ou o dever de conhecer-se a si mesmo para modificar a sua estrutura mental e a sua conduta. Recordamos, por exemplo, a *parrésia*, enquanto técnica pela qual o sujeito diz a verdade sobre si mesmo, através de discursos francos (técnica já presente na filosofia helenística e intensificada no monaquismo cristão dos séculos IV e V). A caracterização do *poder pastoral*, que reproduzimos sucintamente, é aquela que MF apresenta no texto que já referimos: DE II, nº 233, *Sexualité et pouvoir*, pp. 560-564.

³⁵⁷ Segundo MF, esta obediência incondicional ou absoluta não existia antes do cristianismo, nas culturas politeístas: “jamais na Antiguidade grega e romana tinha havido a ideia de pedir a alguém uma obediência total, absoluta e incondicionada perante alguém. Ora, foi efetivamente o que se passou com o aparecimento do pastor e do pastorado na sociedade cristã” (DE II, nº 233, p. 563). Convém dizer que esta conceção era um elemento essencial do judaísmo, facto facilmente confirmável pela análise dos textos hebraicos e pelos textos do AT da Bíblia cristã.

³⁵⁸ O pastor reconfigura, pois, o papel do guia espiritual já existente entre os gregos e romanos da Antiguidade, ao desempenhar o papel de confessor: “O cristão deverá confessar de modo incessante tudo o que se passa em si mesmo a alguém a quem foi conferida a responsabilidade de dirigir a sua consciência e esta confissão exaustiva vai produzir em certa medida uma verdade, que não era obviamente conhecida pelo pastor, mas que não era de todo conhecida pelo próprio sujeito” (Foucault, DE II, nº 233, p. 564).

³⁵⁹ A este respeito afirma MF: “Da Antiguidade ao cristianismo passa-se de uma moral que era essencialmente a procura de uma ética pessoal para uma moral como obediência a um sistema de regras” (DE II, 357, *Une esthétique de l'existence*, pp. 1550-1551). Os ambientes monásticos intensificaram o dever da obediência, através de códigos com regras muito específicas para uma grande diversidade de atividades praticadas pelos monges.

³⁶⁰ No cristianismo temos de destacar o contributo dos *Padres do Deserto* para a formação do monaquismo dos primeiros séculos, a partir do qual foi reconfigurada a espiritualidade cristã. Estes distintos cristãos foram diáconos, presbíteros e bispos como António o Grande, Basílio, Arsénio, Gregório o Teólogo, Macário o Egípcio, etc. Destes e de outros monges que viveram entre os séculos V-VI ficaram muitas sentenças (em grego, ἀπόφθεγμαματα – *apofthegmata*; no singular, ἀπόφθεγμα – *apofthegma*), que expressam ideias, valores e atitudes da espiritualidade monástica que foi mantida e renovada até à atualidade: estas sentenças espirituais (frases ditas a propósito de situações concretas) foram utilizadas como uma espécie de *remédios* sapienciais para enfrentar problemas da vida religiosa, como afirma Sabino Chialà: (2006). *La vita spirituale nei padri del deserto*. (p. 11). Trapani: Il Pozzo di Giacobbe. Além desta, indicamos outras obras sobre os *Padres do Deserto*: Festugière, A.-J. (1961). *Les moines d'Orient, Tome I, Culture ou sainteté: introduction au monachisme oriental*. Paris: Cerf, (a obra contém outros volumes, publicados entre 1961 e 1965 pela Editora Cerf); Guillaumont, A. (1979). *Aux origines du monachisme chrétien: pour une phénoménologie du monachisme*. Bégrolles en Mauges: Abbaye de Bellefontain; Regnault, L. (1990). *La vie quotidienne des pères du désert en Egypte au IV^e siècle*. Paris: Hachette; Lebrun, R. (Org.). (1993). *Sagesses de l'Orient Ancien et Chrétien: la voie de vie et la conduite spirituelle chez les peuples et dans les littératures de l'Orient Chrétien*. Paris: Beauchesne, (veja-se o cap. II escrito por Anne Boud'hors: *Les moins égyptiens dans leur siècle, la tentative chenouté*); Laroche, M. (2010). *La voie du silence dans la tradition des Pères du Désert*. Paris: Albin Michel; Lacarrière, J. (s.d). *Padres do deserto: homens embriagados de Deus*. Rio de Janeiro: Loyola, (original: (1990). *Moines du désert d'Égypte*. Paris: Terre du Ciel; Mortari, L. (2008). *Vita e detti dei padri del deserto*. (5ª ed.). Roma: Città Nuova; Guy, J.-C. (1976). *Paroles des anciens: apoftegmes des Pères du désert*. Paris: Seuil. Além destas obras deixamos algumas indicações porventura mais acessíveis, disponíveis em sítios da Web: <http://www.padresdodeserto.net/>; http://www.snpcultura.org/id_espiritualidade_padres_deserto.

html; http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/monaquismo/ditos_dos_pais_do_deserto1.html; <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/peres/peresdudesert/index.htm>. Sítios consultados em 12 de maio de 2014.

³⁶¹ MF dá conta dos ajustamentos sociais dos elementos da sexualidade: “Era preciso poder fazer funcionar este corpo, os seus prazeres, esta sexualidade, numa sociedade que tinha as suas necessidades e obrigações, que tinha a sua organização de família, que tinha as suas necessidades de reprodução” (DE II, nº 233, p. 565). A reflexão sobre esta noção cristã de *carne* será retomada aquando da análise de passagens das epístolas de Paulo de Tarso (secção 3.6.5.1 – *O valor paradoxal da renúncia a si em Paulo de Tarso*).

³⁶² Concordamos apenas parcialmente com a designação que MF apresenta para a conceção cristã da *carne*: “A carne é a própria subjetividade do corpo” (DE II, nº 233, p. 566), mas não apenas a sexualidade do corpo, ao contrário do que ele acrescenta: [a *carne*] é a “sexualidade capturada no interior desta subjetividade”; julgamos que o centro nevrálgico é a própria potência desiderativa, da qual a sexualidade é uma modalidade física e psíquica.

³⁶³ Traduzimos a palavra “chute” por “queda” e a palavra “souillure” por “mácula”. Parece-nos óbvio que a palavra moral aqui referida não designa apenas certo código axiológico, estende-se à ética, enquanto reflexão crítica sobre as condições morais do agir.

³⁶⁴ Embora MF justifique a relevância do estudo do batismo em Tertuliano, julgamos que esta justificação pode ser extensível ao estudo da Antiguidade em geral, pois, como veremos, o que está em causa é identificar, analisar e relacionar criticamente as diferentes tecnologias do si ou tecnologias da subjetividade, nas quais e pelas quais os indivíduos puderam não apenas conhecer a realidade exterior, mas também conhecerem-se a si mesmos e modificarem-se; veja-se a lição de 13/2 de GV, 2012a, p. 111.

³⁶⁵ Acresce dizer que o interesse de MF pelo cristianismo não se limitou ao estudo conceptual desta religião na Antiguidade: em 1978 faltou a uma entrevista para poder assistir pela televisão à eleição do Papa João Paulo II, facto testemunhado por Daniel Defert, numa entrevista dada em 6 de dezembro de 2006, de que dá conta Philippe Chevalier (2011, p. 345). Sobre a conceção de MF acerca do cristianismo, tomamos de empréstimo várias indicações da tese de doutoramento de Philippe Chevallier (apresentada em 1/12/2009, em *Paris Est*), com orientação de Frédéric Gros e publicada posteriormente: (2011). *Michel Foucault et le christianisme*. Lyon: ENS. Por se tratar de um comentário muito importante para a nossa tese, ao qual recorreremos preferencialmente para identificar um pouco da conceção de MF sobre o cristianismo, deixamos aqui uma sucinta apresentação desta obra. Em traços esquemáticos, desenvolve-se em três eixos temáticos que dizem respeito ao modo como MF se referiu a esta religião ao longo das suas obras, cursos e entrevistas: objeto – leituras – interpretações; a proposta desta trilogia resulta da convicção de que “o pensamento de Foucault segue um movimento complexo no qual se enredam a constituição de objetos, o confronto com textos e o esboço de interpretações” (Chevallier, 2011, p. 15). Este comentador apresenta um estudo crítico do conjunto das referências feitas por MF ao cristianismo, mostrando as regras que o guiaram nas leituras e nas interpretações dos textos cristãos, mormente dos primeiros séculos. A primeira grande finalidade do seu estudo foi “Tentar recuperar a coerência do pensamento de Foucault sobre o cristianismo, procurar saber desde logo se esta coerência existe numa obra multiforme [em textos dispersos], que não deixou de diversificar os seus métodos e objetos” (2011, p. 345). Na primeira parte (*Le christianisme comme objet historique: une question de méthode*), tomando como referência o curso *Du gouvernement des vivants* (1979-1980), pretende mostrar como o cristianismo, considerado por MF um complexo histórico de contornos incertos, foi considerado por ele objeto autónomo da sua reflexão, a partir de 1978, a partir de duas novas noções formuladas em dois cursos no Collège de France: a noção de *governamentalidade* (*Sécurité, territoire et population*, 1977-1978) e a noção de *regimes de verdade* (*Du gouvernement des vivants*, 1979-1980). A segunda parte (*Une lecture singulière des Pères*) é dedicada à caracterização do tipo de investigação que MF aplicou sobre os textos cristãos dos primeiros séculos (na maioria *Padres da Igreja*), textos conhecidos como *Patrística*, concretamente como os leu, com que pressupostos metodológicos e como os traduziu. A terceira parte (*Une interprétation du christianisme comme voie moyenne*) é uma reflexão crítica sobre a interpretação de MF acerca daquilo que comumente é designado como *cristianismo* – uma conceção peculiar deste filósofo, distinta das interpretações doutrinal, histórica, teológica, etc., que ele foi construindo desde a década de 1960 até 1984, mostrando de modo insistente afinidades e contrastes entre o cristianismo e as filosofias *pagãs* representativas das culturas grega e romana da Antiguidade.

³⁶⁶ Chevallier, P. (2013). Michel Foucault et le «soi» chrétien. In *Astérion. La réception des Académiques à l'Âge moderne* (p. 3). [em linha], 11; consultado em 7 de novembro de 2014, URL: <http://asterion.revues.org/2403>. Philippe Chevallier começa por recordar neste seu artigo um debate ocorrido em 6 de maio em Paris, entre alguns intelectuais católicos, incluindo Michel Foucault que o solicitara à comunidade jesuíta do nº 42 da rua *Grenelle*, para confrontar com teólogos católicos as suas recentes investigações sobre a Patrística, entre os séculos II e V.

³⁶⁷ MF expressa o projeto de publicar um livro exclusivamente dedicado ao cristianismo: *Aveux de la chair*; veja-se, por exemplo, em DE II, nº 326, p. 1203. Philippe Chevallier atribui a esta ausência de tratamento sistemático um dos motivos para o “relativo silêncio de comentadores habituais sobre este assunto”, assim como reduzido interesse de historiadores e teólogos do cristianismo em recorrer aos trabalhos de MF (2011, p. 345).

³⁶⁸ Philippe Chevallier destaca um estudo sobre as referências feitas por MF a textos de autores cristãos, principalmente entre os séculos II-V: Bernauer, J.; Carrette, J. (Eds.). (2004). *Foucault and Theology: the Politics of Religious Experience*. London: Ashgate. Esta obra utiliza as referências de MF para uma nova abordagem às disciplinas da teologia – esclarece Chevallier (2011, p. 12), autor que remete para um texto crítico sobre aquela obra: Senellart, M. (2007). Paradossi e attualità della soggettivazione cristiana (pp. 33-52). In De Conciliis, E. (2007). *Dopo Foucault: genealogie del Postmoderno*. Milano: Mimesis. O próprio Philippe Chevallier dedica dois capítulos da segunda parte do seu estudo (2011: *Michel Foucault et le christianisme*) a esta problemática: cap. 4 – *Le christianisme dans le texte* (pp. 131-185); cap. 5 – *conséquences sur l'usage des textes: traduire les Pères* (pp. 188-221).

³⁶⁹ Veja-se a exceção que é a curta análise “La *parrêsia* dans le Nouveau Testament” – última lição (28/3/1984) do seu último curso (CV), no contexto do tema central que é a noção de *parrêsia* (dizer a verdade, dizer o verdadeiro, franqueza discursiva, etc.). Não identificámos mais nenhuma análise temática extensa de MF sobre o NT, apenas poucas referências e pontuais.

³⁷⁰ Recorde-se que a *Primeira Epístola de Paulo aos Tessalonicenses* é o primeiro texto neotestamentário (escrito no ano 50).

³⁷¹ É certo que a nossa tese não inclui a análise dos textos dos Padres da Igreja (período conhecido como Patrística), como fez magistralmente Michel Foucault, sobretudo em várias lições dos cursos no Collège de France em 1980 (GV), em 1982 (HS) e em 1984 (CV). Limitámo-nos a fazer referências pontuais a alguns textos destes autores cristãos, quase sempre tomando de empréstimo as próprias referências de MF, com que nos confrontámos na análise de várias lições destes cursos e de outros textos seus que já salientámos. Apesar de não termos dedicado mais atenção à Patrística, consideramos útil esboçar aqui uma direção de investigação para esta temática, indicando algumas obras que nos parecem muito úteis. Começamos por referir duas edições com vários textos destes autores cristãos: Quéré, F. (Int.). (1980). *Les Pères apostoliques: écrits de la primitive Église*. Paris: Seuil; Bertrand, D. (Int.). (2001). *Les Pères Apostoliques (texte intégral)*. Paris: Cerf. Alguns estudos: duas obras de Liébaert, J. (1995). *Les Pères de l'Église. Vol. 1: 1^{er} – IV^e siècle*. Paris: Desclée; (1970). *Les enseignements moraux des pères apostoliques*. Bruxelles: Éditions J. Duculot. Deste autor e de outros dois: Spanneut, M. & Zani, A. & Liébaert, J. (2009). *Introduzione generale allo studio dei Padri della Chiesa*. Brescia: Queriniana. Veja-se também vários estudos da coleção *Initiations aux Pères de l'Église* da editora Cerf, por exemplo: a extensa obra em três volumes de Quasten, J. (1955; 1957; 1963). *Initiation aux Pères de l'Église*. Paris: Cerf; a obra de referência de Kelly, J. N. (1968). *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église*. Paris: Cerf; a extensa obra em 4 volumes de Margerie, B. de (1980; 1983; 1983; 1990). *Introduction à l'histoire de l'exégèse*. Paris: Cerf; Bardy, G. & Di Nola, G. (1999). *Storia della letteratura cristiana antica latina. Storia letteraria, letteratura critica e approfondimenti tematici*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana; Laporte, J. (2001). *Les Pères de l'Église*. (Vol. 1: Pères latins; vol 2: Pères grecs). Paris: Cerf; Hamman, A.-G., & Bady, G. (2007). *Les Pères de l'Eglise*. (Nova ed. revista e aumentada). Paris: Cerf; Moreschini, C. (2007). *Letteratura cristiana delle origini greca e latina*. Roma: Città Nuova; Pouderon, B. & Norelli, E. (Org.). (2008). *Histoire de la littérature grecque chrétienne. Vol. 1: Introduction*; Pouderon, B.; Norelli, E. (Org.). (2013). *Histoire de la littérature grecque chrétienne. Vol. 2: de Paul apôtre à Irénée de Lyon*. Paris: Cerf. Outros estudos: Drobner, H. R. (1999). *Les Pères de l'Église: sept siècles de littérature chrétienne*. (Trad. Feisthauser, J.). Paris: Desclée; Merton, T. (2006). *La sagesse du désert: apophtegmes des Pères du désert du IV^e siècle*. (Trad. Tadié, M.). Paris: Albin Michel. Também muito útil o sítio da Internet (inclui textos dos Padres da Igreja): <http://peresdeleglise.free.fr/index.htm>.

³⁷² A maioria das lições do curso de 1979-1980 (oito das doze) é dedicada a noções, práticas e problemas do cristianismo dos primeiros séculos (I - V), sobretudo no âmbito da Patrística. No curso de 1981-1982

(HS) o cristianismo é associado às noções de conversão/*metanoia*, cuidado e renúncia, *parrêsia*, *askēsis*/ascese e ascetismo, salvação, etc. O curso de 1983-1984 (CV) apenas introduz o ascetismo cristão na penúltima lição e na última aborda a *parrêsia* nos primeiros textos cristãos.

³⁷³ Acerca do cristianismo (sobretudo dos primeiros séculos) o objetivo de MF é descrever o “problema histórico da constituição de uma relação entre o governo dos homens e os atos de verdade, aliás, os atos refletidos de verdade” (2012a, p. 81). Na opinião de Philippe Chevallier, nos cursos *Du gouvernement des vivants* e em *Le courage de la vérité* MF expressa a sua interpretação da originalidade cristã como “o reconhecimento e a instituição paradoxal de uma relação precária com a verdade” (2011, p. 291).

³⁷⁴ Sobre a noção de *metanoia* veja-se o subcapítulo 5.5 – *Conversão (metanoia) no protocristianismo*.

³⁷⁵ Este novo regime de verdade, sob o signo da *confissão* (diferente do regime de verdade da fé), segundo MF, é “definido pela obrigação de os indivíduos estabelecerem para eles mesmos uma relação de conhecimento permanente, a obrigação de descobrirem no fundo de si próprios segredos que lhes escapam, a obrigação de manifestarem enfim estas verdades secretas e individuais através de atos que têm efeitos, efeitos específicos bem para lá dos efeitos de conhecimento, dos efeitos libertadores” (2012a, p. 82). Ao contrário, continua MF, o regime de verdade diretamente relacionado com a fé define e avalia os atos dos indivíduos que expressam a fé (isolados ou em grupos), a “adesão a uma verdade intangível e revelada” que deve ser interiorizada e praticada pelo crente (2012a, p. 82). Portanto, a subjetivação dos atos de fé não visa propriamente a experiência heurística do crente, isto é, o (re)conhecimento de si mesmo e a sua exposição a outrem, embora contemple estas coisas; aquilo que à fé diz respeito será mais da ordem da interiorização do que da exteriorização dos “atos refletidos de verdade” – aqui trata-se de fazer sair do íntimo, de exteriorizar, conteúdos que não estavam acessíveis ao sujeito e aos outros; os atos de fé têm a ver também com a adesão comprometida do crente a conteúdos que escapam ao seu poder, porquanto remetem para o Transcendente (Deus), mas que precisam de ser decifrados: os crentes têm de desenvolver toda uma aprendizagem de interpretação e de aplicação dos textos sagrados (*Escrituras*) e da doutrina que neles se funda, e também uma prática que comprove a fidelidade; portanto, o regime de verdade dos atos de fé assenta em quatro pilares: adesão-fidelidade e aceitação-compromisso (Foucault, 2012a, p. 100).

³⁷⁶ MF considera que a separação entre o protestantismo e o catolicismo é marcada pelo diferente modo de ligação entre o regime da confissão penitencial e o regime de verdade: os protestantes sobrevalorizam a autonomia do indivíduo no reconhecimento íntimo da culpa face aos pecados cometidos, confrontando a sua consciência com os conteúdos dogmáticos do regime da fé. Portanto, insistem na subjetivação da confissão, isto é, na relação individual direta entre o crente pecador e o Deus salvador, sem mediação de um *confessor*; o que “permite ao protestantismo diminuir até à anulação a prática institucional e sacramental da confissão penitencial” (Foucault, 2012a, p. 83).

³⁷⁷ Não sendo nosso propósito analisar com detalhe este percurso de Philippe Chevallier, proposto no apêndice da sua obra aqui já referida (*Apêndice: possibilidade de completar a história estratégica do cristianismo*, 2011, pp. 349-360), pretendemos apenas isolar alguns conteúdos que julgamos úteis para compreender melhor a conceção de MF sobre o cristianismo.

³⁷⁸ DE I, nº 58, *Réponse à une question*, p. 703.

³⁷⁹ Aplicados ao estudo sobre o cristianismo, estes dois critérios podem ser associados a duas correntes teológicas cristãs entre finais do século XIX e meados do século XX, que Foucault bem conhecia e de que dá conta no curso de 1980 (*Gouvernement des vivants*): a escola de Alfred Loisy (1857-1940) e escola de Adolf von Harnack (1851-1930). Duas obras destes autores referidas por Philippe Chevallier são estas: Harnack, A. (1993). *Histoire des dogmes*. Paris: Cerf; Loisy, A. (1903). *L'Évangile et l'Église*. (2ª ed.). Bellevue. Embora partilhem a necessidade de derivar a história do cristianismo de uma *essência* da verdade cristã concretizável em cada ambiente cultural, distinguem-se pelo tipo de origem a partir do qual se desenvolveu a religião cristã. A teologia luterana de Harnack tem muito a ver com o critério do “recurso empírico ou psicológico” a uma origem fundadora, na medida em que, inspirada em São Paulo e em Santo Agostinho, a sua teologia “reduz deste modo o cristianismo dogmático a uma contaminação precoce do «espírito grego» sobre o Evangelho” (Chevallier, 2011, p. 353); o cristianismo surge, pois, da sobreposição da vida e dos ensinamentos de Cristo sobre os preceitos e os valores das culturas pagãs, analogamente à *filosofia cristã* concebida pelos autores cristãos dos primeiros séculos; por conseguinte, o cristão é aquele que se identifica com o modo de ser de Jesus, e o trabalho do historiador do cristianismo deve consistir na recuperação das palavras e do sentido originais da figura histórica fundadora (o seu κήρυγμα – *kērygma*). Pelo contrário, Loisy propõe uma teologia derivada do critério do “recurso histórico-transcendental”, pois insiste na relação entre a transmissão da *Boa Nova* aos

discípulos e a tradição apostólica posterior que dá origem às primeiras comunidades cristãs. Contra Harnack e outros exegetas protestantes, “Loisy opõe a necessidade do desenvolvimento doutrinário, a coerência da sua helenização e a liberdade dos seus caminhos” (Chevallier, 2011, p. 354), portanto valorizando a tradição e as modificações que nela vão introduzindo novidade, atualização em relação aos textos fundadores e ao movimento inicial de comunicação entre os primeiros cristãos da *boa nova* de Jesus de Nazaré, em especial a sua morte e ressurreição.

³⁸⁰ MF afirma que ser cristão consiste num “esboço sempre desligado de uma unidade que nunca acaba” (DE I, nº 58, *Réponse à une question*, p. 703).

³⁸¹ Veja-se como MF ilustra esta tese com a referência de Tertuliano (séc. II) à eficácia espiritual da água do batismo, assim como o comentário inovador de Orígenes (séc. II) ao Livro do Êxodo, ou ainda o modo como Filão de Alexandria (escritor judeu) parece *reorganizar completamente*, segundo MF, o Livro dos Números; sobre estes exemplos veja-se as lições de 13, 20 e 23 de janeiro do curso *Du gouvernement des vivants* (1979-1980).

³⁸² Apenas o evangelho de João refere um ato de escrita de Jesus de Nazaré: “(...) Mas Jesus, inclinándose para o chão, pôs-se a escrever com o dedo na terra” (Jo, 8, 6 – BS, p. 1746).

³⁸³ Em 1969, na comunicação intitulada *O que é um autor?* (DE I, nº 69, pp. 817-849), MF retoma o tema da prática discursiva, acabando por distinguir três tipos de fundadores: “fundadores de discursividade”, “fundadores das ciências” e “fundadores literários”. O primeiro tipo de fundadores diz respeito àquelas figuras históricas (Jesus Cristo, Marx, Freud, etc.) que, além dos discursos por eles produzidos (ou não), se transformam em fontes permanentes de potenciais discursos que se lhes referem de algum modo, mas sempre de maneira heurística, pois sobre eles se descobre algo de novo (Chevallier, 2011, p. 356). Aplicado à “economia dos discursos dogmáticos cristãos” – diz Philippe Chevallier – isto permite concluir que os discursos cristãos não se limitam a fazer referências às *Escrituras*, além disso expressam a criatividade inerente à liberdade dos autores em cada época que, de certo modo, pretendem atualizar as mensagens dos textos sagrados.

³⁸⁴ Tomamos de empréstimo as referências de Chevallier (2011, nota 16, p. 358) acerca do modo como MF entende que o historiador crítico do pensamento deve analisar as figuras históricas, a partir do exemplo sobre Karl Marx: DE I, nº 48, *Sur le façon d'écrire l'histoire*, p. 615; exemplo retomado na sua resposta, em 1968, à revista *Ésprit*: DE I, nº 58, *Réponse à une question*, p. 704. Convém ter-se presente a conceção não tradicionalista de história em MF, uma *história crítica do pensamento* (como já tivemos oportunidade de dizer em 1.2) que integra as abordagens *arqueológica* e *genealógica*. Ora, uma vez que ele define o marxismo como “o conjunto dos modos de manifestação do poder ligados, de uma forma ou de outra, à palavra de Marx”, por conseguinte, a tarefa do “homem que vive na segunda metade do século XX é de examinar sistematicamente cada um desses modos de manifestação” (DE II, nº 235, *Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme*, p. 611). E a seguir afirma que a interpretação livre sobre o marxismo – ou até ser *marxista* (acrescentamos nós) – não consiste em reproduzir dogmaticamente o que disse Marx, sob o signo de uma espécie de *purismo* dos discursos desta personalidade (DE II, nº 235, p. 611). Enfim, MF insiste na necessidade de *esvaziar-se* do nome do *fundador* dos discursos qualquer esforço de reconstituição dos aspetos subjetivos e objetivos da sua personalidade, para permitir que cada sujeito possa interpretar com liberdade e criatividade os discursos do *fundador*.

³⁸⁵ No original: “Ἐσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν (*ÉsESTE oún húmeis téleioi hōs ho ouránios téleiós estin*). Note-se que “Ἐσεσθε é a forma gramatical da 2ª pessoa do plural do futuro do indicativo do verbo εἶμί (*eimí* – ser). Portanto, a indicação de perfeição aponta para algo a acontecer, dependente daquilo que o texto de Mateus apresenta como condições nos versículos anteriores (Mt 5, 44-47).

³⁸⁶ Este tema é exposto na lição de 19 de março de GV (2012a, pp. 254 e ss.).

³⁸⁷ É sobretudo na 1ª hora das lições de 10 e 17 de fevereiro da HS que MF expõe os três modelos de conversão na Antiguidade; a segunda lição é especialmente interessante para a análise comparativa destes modelos (2001a, pp. 240-247).

³⁸⁸ Sobre isto afirma MF: “A moral austera do modelo helenístico foi retomada e trabalhada pelas técnicas do si definidas pela exegese e pela renúncia a si próprias do modelo cristão” (2001a, pp. 247-248).

³⁸⁹ Seguiremos aqui não apenas as referências de MF, mas também as de Pierre Hadot, historiador e filósofo citado pelo próprio Foucault nos seus textos e com o qual manteve não apenas amizade, mas também afinidades filosóficas – veja-se, por exemplo, o artigo de Pierre Hadot: Un dialogue interrompu

avec Michel Foucault. Convergences et divergences. In (2002). *Exercices spirituels et philosophie antique*. (pp. 305-311). Paris: Albin Michel. Não recorreremos ao estudo de Gustave Bardy que já referimos (1947), porque aceitamos a crítica que Paul Aubin lhe fez, por não ter explicitado a que termo grego associou a noção de conversão, se ao termo ἐπιστροφή ou a μετάνοια; justificação que nos parece suficientemente forte, pois a distinção entre os dois termos é relevante para evitar equívocos na noção de conversão, sabendo que é necessário distinguir as diversas modalidades da conversão filosófica (platónica e helenístico-romana) da conversão cristã (temática que irá ser retomada no presente capítulo). Nas pesquisas que fizemos confrontámo-nos também com um artigo de Juan Alonso: (2009). Conversion filosófica y conversion Cristiana. In *Scripta theologica*, 41 (3), 687-710, (Faculdade de Teologia da Universidade de Navarra, Pamplona). Este texto revelou-se-nos muito oportuno pela surpreendente convergência com alguns elementos da nossa tese; de facto, depois da introdução e da abordagem *antropológica* (com a qual não nos identificamos de todo), desdobra o seu terceiro tema (*Conversão* como retorno a si mesmo) em quatro subtemas: *conversão religiosa*, *conversão filosófica*, *Platão*, *Helenismo*; o quarto tema é sobre a *conversão cristã*.

³⁹⁰ Joly, R. (1961). Note sur μετάνοια. In *Revue de l'histoire des religions*, 160, (2), pp. 149-156; consultado em 17 de agosto de 2014, URL: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr_0035-1423_1961_num_160_2_7703. Robert Joly refere o estudo de Hoh, J. (1932). *Die Kirchliche Busse im zweiten Jahrhundert: Eine Untersuchung der patristischen Busszeugnisse von Clemens Romanus bis Clemens Alexandrinus* (pp. 12-13). Breslau: Mueller & Seiffert Verlag; citado por Joly (1961, p. 149).

³⁹¹ Robert Joly cita Norden, A. (1913). *Agnostos Theos*, p. 134 e ss.; é uma referência de Joly que remete também para a recolha clássica de textos e fragmentos dos estoicos da Antiguidade de Hans F. A. von Arnim, *Stoicorum veterum*, fragm. III, 414 (referência que já fizemos).

³⁹² Esta conceção de μετάνοια consiste no distanciamento crítico face aos comportamentos e aos discursos irracionais, condição de acesso a uma vida sem lamentos. Sobre Hierócles remetemos para a informação de Frédéric Gros na nota 39 à lição de 10/2 – 1ª da HS (Foucault, 2001a, p. 217): Hiéroclès (1974). *Aureum Phytagoreorum Carmen Commentarius*, XIV-10. (Ed. F. G. Koehler). Stuttgart: Teubner. Esta nota de Gros inclui uma frase que ele cita de M. Meunier, tradutor de uma edição de 1925 (Paris: L'Artisan du Livre) e que corrobora o que dissemos: “Arrepende-se é, portanto, o começo da filosofia, e abster-se de palavras e de ações insensatas é a primeira condição que nos prepara para uma vida isenta de arrependimentos” (p. 187) – citado por Gros, in Foucault, 2001a, p. 217.

³⁹³ Semelhante indicação de Epicteto (*Manuel*, 34): ver notas 36 e 37 da lição de 10/2 – 1ª da HS (Foucault, 2001a, p. 217).

³⁹⁴ Joly refere que Émile Bréhier reconhece a ideia de *metanoia* no pensamento de Filão de Alexandria: 1970, *Les idées religieuses et philosophiques de Philon d'Alexandrie*, pp. 40 e ss.; 229 e ss.; *Histoire de la philosophie*, I, 2, p. 440. Refere também o texto de Arthur D. Nock que já indicámos: (1933). *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Oxford: Oxford University Press. Nas duas referências citadas por Joly (1961, p. 150) fica bem claro que ele discorda das interpretações de Bréhier e de Nock, pois considera que a noção de conversão não se encontra de facto nos textos citados.

³⁹⁵ Robert Joly distancia-se explicitamente de Gustave Bardy e de Pierre Hadot. No final do artigo, curiosamente, Joly manifesta a convicção de que, perante os seus argumentos sobre os textos citados da cultura grega clássica, Bardy certamente concordaria com a sua tese. Recordamos que é de 1946 a primeira edição da obra clássica de Gustave Bardy: *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*; a sua posição é perentória: “as religiões pagãs não oferecem nenhum elemento suscetível de corresponder à nossa conceção de conversão” (Bardy, 2005, p. 26). A sua definição exclui completamente a possibilidade de ter existido uma conceção de metanoia nas culturas pré-cristãs: a conversão exige uma mudança interior radical, uma “renovação da alma” em que o passado é superado por uma nova forma de existência. Joly escreve uma brevíssima nota no final do seu artigo para criticar a posição de Hadot no artigo *Épistrophē et metanoia*, dizendo que ele opôs a *epistrophē* pagã (filosófica) à *metanoia* cristã, portanto não admitindo a existência da metanoia antes do cristianismo. Sem dúvida que é esta a tese de Hadot, mas convém acrescentar que ele também considera (tal como Foucault) que a conversão cristã tem muito da *epistrophē* filosófica, não apenas platónica mas também helenística.

³⁹⁶ Segundo Joly, já se encontra no Pseudo-Cebas uma doutrina da μετάνοια alinhada com a conceção religiosa da felicidade astral, ou seja, da felicidade do Além (1961, p. 153). Robert Joly assinala a importância do *Quadro* (Πίναξ – *Pinax*), uma obra de Pseudo-Cebas que parece descrever de modo indireto (mediante detalhes enigmáticos) uma existência no Além, de acordo com crenças pitagóricas

(Joly cita o capítulo 17 no original grego: 1961, p. 152); recorda que a interpretação corrente via no *Quadro* tendências cínicas e estoicas. Natural de Tebas, Pseudo-Cebas abandonou a escola pitagórica de Filolau de Crotona com Símiias e com ele chegou a Atenas onde se tornaram discípulos de Sócrates e, mais tarde, planejaram com outros discípulos a evasão do mestre da prisão, para escapar à morte a que fora condenado pelo tribunal ateniense. Além da referência a Pseudo-Cebas, Robert Joly dá como segundo exemplo da influência da filosofia pitagórica, para a constituição de uma doutrina da *metanoia*, textos de Plutarco (séculos I-II d.C.) que referem três mitos inspirados pelo pitagorismo, pela tradição dos mistérios e pelo platonismo (a sua maior influência): *De sera*, 26; *De facie*, 22; *De genio Socratis*, 22. Baseado na interpretação de Georges Méautis sobre o mito de Timarco em Plutarco, referido em *De genio Socratis*, 22 (1950. Le mythe de Timarque. In *REA*, 52, 201-211), segundo o qual, neste e nos outros dois mitos está presente a doutrina mística *σῶμα-σῆμα*, Robert Joly entende que no mito de Timarco pode ser reconhecida a doutrina da *μετάνοια*, muito embora Méautis não o afirme. Existe um artigo interessante de Jean Hani que cita G. Méautis sobre este tema: Hani, J. (1975). Le mythe de Timarque chez Plutarque et la structure de l'extase. In *Revue des études grecques*, 88 (419-423), janeiro-dezembro, pp. 105-120.

³⁹⁷ A este respeito afirma Joly: “Enfim, a «ligação da alma» atua como um travão sobre o ἄλογον e faz surgir τὴν λεγομένην μεταμέλειαν...ταῖς ἁμαρτίαις (*De genio*, 22, 592 b; citado por Joly, 1961, p. 154) – *tēn legomēnēn metaméleian... taís hámartías*; quer dizer, *faz surgir o arrependimento a partir do irracional... dos erros*. Parece-nos que, neste contexto, o substantivo ἁμαρτία não quer dizer *pecado*, o significado que tem no NT.

³⁹⁸ A tese de Robert Joly é bem clara: “Parece-me dificilmente contestável que a doutrina da *μετάνοια* seja típica do misticismo grego e deste pitagorismo que é como o verniz forçado ao menos numa época tardia” (1961, p. 154).

³⁹⁹ No hermetismo antigo, *Poimandres*, também chamada *Dragão da Sabedoria*, é uma figura divina que se apresenta a Hermes Trismegisto (três vezes grande) como a mente e a luz do universo que concede inteligência, a quem pede para transmitir aos homens a sabedoria. Sobre este assunto remetemos para uma edição italiana bilingue da *Poimandres*: Scarpi, P. (Edt.). Hermete Trimegisto. (1997). *Poimandres*. Veneza: Marsilio. Joly (1961, p. 156) remete a referência a Polémon para a obra de Olof Gigon (1961). *Les grands problèmes de la philosophie antique* (pp. 74-76). Paris: Payot.

⁴⁰⁰ No texto grego do Fédon (113e) diz-se: *μαὶ μεταμέλον αὐτοῖς τὸν ἄλον βίον βιώσιν (maì metamélon autoís tón álon bíon biōsin)*; esta é a classe de indivíduos que Platão coloca entre os que são lançados ao Tártaro e “os que alcançam as alturas da morada pura” [no texto de Joly: “aux hauteurs du pure séjour”, 1961, p. 155]. Cada morto seria conduzido pelo seu δαίμων (*daímon*), o seu génio ou espírito tutelar, a um dos rios do Hades, onde seria julgado e colocado na embarcação que o levaria a um dos lagos existentes, de acordo com as condutas em vida. A descrição pormenorizada é feita entre 113 b e 114 a: Platão. (1972). *Diálogos: O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. (pp. 127-128). (Ed. Victor Civita). São Paulo: Abril Cultural.

⁴⁰¹ Aubin, P. (1963). *Le problème de la conversion: étude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles*. Paris: Beauchesne. A obra divide-se em dois capítulos: 1º – “Conversão” fora do âmbito filosófico e espiritual (sentido físico de “converter”, sentido intelectual e moral de “converter”, o caso particular da LXX); 2º – “Conversão” religiosa na LXX (seis temas). Para a nossa tese são apenas relevantes os temas 1 e 2 da primeira parte (pp. 17-25), que resultou da identificação de 450 utilizações do termo grego ἐπιστροφή no Novo Testamento (NT) e no período patrístico até Orígenes (séculos II-III), além de 200 utilizações em obras de autores não cristãos da mesma época (1963, p. 10).

⁴⁰² Nas pesquisas coordenadas por Paul Aubin foram contabilizadas cerca de 1500 utilizações do vocábulo grego ἐπιστροφή, das quais na primeira parte da pesquisa cerca de 450 no NT e na Patrística até Orígenes, além de 200 em textos não cristãos (1963, p. 10).

⁴⁰³ Acerca dos movimentos gnósticos dos primeiros séculos, tomamos de empréstimo a nota de esclarecimento de Frédéric Gros à lição inaugural da HS (1ª hora da lição de 6 de janeiro; Foucault, 2001a, pp. 25-26), assim como a referência feita por Frederick Copleston no contexto do período patrístico (1989, pp. 31-33). Nos primeiros séculos da era cristã (a partir do séc. II) proliferaram diversos movimentos filosófico-religiosos (esotéricos e teosóficos), muitos deles fundindo conteúdos judaicos, cristãos (incluindo apócrifos), gregos e orientais, em particular neopitagóricos e neoplatônicos; conhecidos tradicionalmente por *gnose*, por alusão ao étimo grego γνώσις (conhecimento), pretendiam substituir a fé pelo conhecimento e proclamavam uma doutrina sobre Deus, a Criação, a origem do mal e

a imortalidade, prometendo aos crentes a salvação da alma e a vitória sobre o mal através dum saber salvífico, iniciático e simbólico, com os segredos e mistérios do mundo sobrenatural. Segundo Gros, apoiado no testemunho de A. I. Davidson, Michel Foucault terá lido os estudos de H.-Ch. Puech sobre o gnosticismo: (1979). *Sur le manichéisme et autres essais*. Paris: Flammarion. Em todo o caso, na HS Foucault refere-se algumas vezes à *gnose*, a começar pela lição inaugural, dizendo que esta “sobrecarrega o ato de conhecimento” na medida em que o transforma em condição soberana de acesso à verdade; de facto, “A *gnose* (...) tende sempre a transferir, a transpor para o próprio ato de conhecimento as condições, as formas e os efeitos da experiência espiritual” (2001a, p. 18), o que quer dizer que os movimentos gnósticos radicalizam o valor do conhecimento como condição de descoberta da verdade e também da salvação da alma. Na 2ª hora da lição de 13 de janeiro da HS afirma que os movimentos gnósticos derivaram do modo como “o platonismo concebia o conhecimento e o acesso à verdade a partir dum conhecimento de si que era o reconhecimento do divino em si mesmo” (2001a, p. 75). Mais à frente, na 1ª hora da lição de 17 de fevereiro, no contexto da distinção entre os três grandes modelos de conversão na Antiguidade, volta a referir-se aos movimentos gnósticos para recordar a sua matriz platónica: a identificação entre conhecimento do ser e reconhecimento do si, ou seja, a redundância entre reminiscência da verdade divina e sobrenatural e retorno do sujeito a si; e assinala também a importância paradoxal destes movimentos para o desenvolvimento do modelo exegético do cristianismo: foi por causa do combate contra eles que se formou propriamente uma *Igreja Cristã*, cujos movimentos ascéticos e monásticos protagonizados pelos *Padres da Igreja* lutaram para garantir uma espiritualidade diferente, que atribuísse ao conhecimento de si o valor exegético: não já com função memorial, mas para “detetar a natureza e a origem dos movimentos interiores que se produzem na alma” (Foucault, 2001a, p. 246), em suma, para formar uma *hermenêutica do sujeito* – processo de decifração de si, uma *parrêsia* necessária para a renúncia a si e a posterior salvação da alma. Quase no final da HS (1ª hora da lição de 17 de março), Foucault volta a justificar a importância da *gnose* para o desenvolvimento da espiritualidade cristã dos movimentos monásticos, que pugnam contra o princípio geral da espiritualidade e ascese gnóstica: “centrar todo o conhecimento no ato pelo qual a alma se reconhecia a si mesma e se reconhecia como elemento divino. Era esse o centro da *gnose*, era o coração de certo modo neoplatónico da *gnose*” (2001a, pp. 402-403). A título de exemplo, referimos alguns autores gnósticos: Cerinto, Marcião, os ofitas, Basíldes, Valentino; estes últimos parece não terem sido cristãos, assim como os ofitas, que teriam sido judeus de Alexandria (Egito), mas Marcião foi um cristão excomungado (Copleston, 1989, p. 32). Os gnósticos insistiam no dualismo entre Deus e a matéria (tese afim ao maniqueísmo de Manes – 215-275) e, para Basíldes e Valentino, entre a realidade divina e a material existiria uma hierarquia de seres intermédios, entre os quais Jesus Cristo, sem o estatuto divino, portanto inferior a Deus, posição inequivocamente herética em relação ao dogma cristão canónico da igualdade de natureza, apesar da diferenciação das identidades (entre Deus Pai e J. C.-Deus Filho). No gnosticismo de Marcião era feita a distinção qualitativa entre o Deus do Antigo Testamento (considerado o *Demiurgo* da filosofia platónica) e o Deus do Novo Testamento, com estatuto superior. É contra estas teses consideradas heréticas que pugnam vários pensadores cristãos, por exemplo Ireneu, Hipólito, Clemente de Alexandria, Orígenes, Gregório de Nissa, Agostinho de Hipona, entre muitos outros. Como exemplo ilustrativo, vejamos em síntese as teses de um dos primeiros, Ireneu (c. 130 - 208), defendidas na sua grande obra contra os gnósticos *Adversus haereses*, que configuram o essencial da doutrina cristã: - existe um único Deus; - é o criador de tudo o que existe; - criou tudo livremente e não por necessidade; - criou tudo a partir do nada (e não de alguma matéria prévia, como afirmavam Anaxágoras, Empédocles e Platão); - o mundo está ordenado segundo a ordem divina; - apesar de poder conhecer Deus através da razão e da fé (pela Revelação), o homem não pode compreendê-lo, porque a essência divina transcende tudo (incluindo a inteligência humana) e é inefável e misteriosa; - não aceitar esta limitação constitui orgulho e desrespeito em relação a Deus; - é inaceitável a reencarnação; - a lei moral complementa a lei natural; - a única verdadeira *gnose* é a doutrina dos Apóstolos (Copleston, 1989, p. 33).

⁴⁰⁴ No livro VII das *Confissões* Agostinho dedica um capítulo à distância que separa a filosofia pagã (neoplatonismo) da fé cristã; ele reconhece nalguns “livros platónicos” (porventura de Plotino e de Porfírio) algo semelhante ao início do prólogo do evangelho de João (Jo 1, 1-10), versículos que se referem à origem e natureza divina do Verbo de Deus (Λόγος τοῦ Θεοῦ – *Lógos tou Theou*), por quem e para quem tudo foi criado; porém, diz Agostinho, não encontrou em tais livros nada acerca daquilo que os cristãos designam como *mistério salvífico da morte e ressurreição*, ou seja, o que vários versículos do capítulo 1 do evangelho de João referem acerca da Incarnação, da pregação, da morte e da ressurreição

de Jesus Cristo, os versículos 11-14: “Veio para o que era seu, e os seus não o receberam. Mas a quantos o receberam, aos que nele crêem, deu-lhes o poder de se tornarem filhos de Deus”; refere também passagens de duas epístolas de Paulo (Fl 2, 6-11; Rm 1, 23; 8, 32) alusivas ao cumprimento do plano messiânico de J.C., que foi obediente a Deus através da crucificação e da morte, vindo depois a ser ressuscitado e glorificado. Enfim, pretende Agostinho mostrar que aos filósofos pagãos fora completamente inconcebível este tipo de hierofania divina, justificada por um plano salvífico de Deus sobre os homens, aspetos essenciais da novidade da doutrina cristã. Bem se percebe, portanto, que Paul Aubin evoque este Padre e Doutor da Igreja para sinalizar a peculiaridade da conversão cristã: “o lugar dado ao mistério de Cristo incarnado é a pedra de toque que permite distinguir, através de semelhanças de expressão, a autêntica espiritualidade cristã. Pois a Encarnação do Verbo é incompatível com a noção grega de *conversão* perfeita” (1963, p. 14).

⁴⁰⁵ “A literatura grega e as Escrituras [Bíblia judaica e Bíblia cristã] servem-se da palavra E. [ἐπιστροφή] para expressar conteúdos sem qualquer sentido imediatamente filosófico ou religioso”, diferenciando-se apenas pelas nuances do significado geral da palavra (Aubin, 1963, p. 49). Entre vários filósofos referidos por Aubin destacamos Filão de Alexandria, Albino, Plutarco, Marco Aurélio, Plotino e Porfírio.

⁴⁰⁶ Em suma, diz Aubin, a ἐπιστροφή “significa pois *virar* qualquer coisa na direção de um objetivo, ou ainda *virar-se* a si mesmo para um objetivo” (1963, p. 19). Este sentido inicialmente *físico* da palavra transmutou-se no sentido espiritual, passando a fazer parte do núcleo semântico da noção de conversão *filosófica* e mais tarde ajustado pelo cristianismo.

⁴⁰⁷ É frequente o recurso a palavras diferentes de ἐπιστροφή nos textos dos filósofos. Em *De animae procreatione in Timaeo* Plutarco diz que o Νοῦς, depois de se unir à alma, *roda sobre si mesmo* (εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέφει – *eis heautón epistrépheí*). No *Timeu* (36e) Platão recorre ao verbo στρέφειν, ao dizer que é a partir de um movimento circular sobre si mesma (αὐτὴ ἐν αὐτῇ στρεφομένη – *autē en autē strephoménē*), um movimento divino realizado no céu, que a alma inicia a sua existência. Estes são apenas dois exemplos indicados por Aubin (1963, pp. 51, 53).

⁴⁰⁸ Aubin refere cinco nomes, contabilizando cerca de trinta utilizações no total: Clemente de Roma, Pseudo-Barnabé, Policarpo, Justino e Hermas (1963, p. 69). Convém dizer que é atribuída a Hermas uma obra chamada *Pastor*, mais conhecida por *Pastor de Hermas*, texto cristão apócrifo do século II, inicialmente escrito em grego e imediatamente traduzido para latim, obra muito valorizada na espiritualidade cristã dos primeiros séculos e que é citada por MF no seu curso GV (sobretudo na lição de 27 de fevereiro de 1980). O nome *Hermas* não corresponde, todavia, a um escritor cristão e muito menos a um Padre da Igreja, é apenas o nome de um texto cristão do século II, redigido porventura em Roma pelo irmão de *Pius*, bispo da capital do Império Romano, de acordo com o códice Muratoriano do terceiro século. Para uma abordagem ao estudo deste tema, veja-se um sítio da Web sobre o cristianismo primitivo, que inclui a tradução para a língua inglesa precisamente daquele texto: <http://www.earlychristianwritings.com/shepherd.html>. Destacamos duas edições francesas do texto: Hermas (1997). *Le pasteur*. (2ª ed.). (Trad. Joly, R.). Paris: Cerf; (2011). *Le pasteus d’Hermas*. (Trad. Henne, P.). Paris: Cerf.

⁴⁰⁹ Depois da sua conversão à fé em Jesus Cristo, num discurso perante o rei Agripa, Paulo disse ter admoestado os habitantes de Damasco, de Jerusalém e de toda a Judeia para que se “arrependessem e voltassem para Deus, fazendo obras correspondentes ao arrependimento” (μετανοεῖν καὶ ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν Θεόν, ἄξια τῆς μετανοίας ἔργα πράσσοντας – *metanoéin kai epistréphein epì tón Théon, áxia tēs metanoías erga prássontas*) – NT-IGE, p. 589.

⁴¹⁰ Note-se a impressionante similitude morfológica dos termos de diversas línguas derivados do étimo latino *conversio*: *conversão* (português), *conversión* (espanhol), *conversion* (francês), *conversione* (italiano), *conversion* (inglês), *konversion* (alemão), *conversie* (em sentido comercial em holandês). Tomando de empréstimo de Pierre Hadot alguns exemplos de aplicação do termo conversão (2002, p. 223), diremos que pode servir para designar em lógica a inversão dos termos numa proposição, para indicar na psicanálise o processo de transferência de um conflito e da tentativa de o solucionar para sintomas psicossomáticos. A estes exemplos acrescentamos outros: a modificação do modo de ser e dos comportamentos do(s) indivíduo(s) em sentido ético-moral, em sentido religioso ou em sentido político, ou a transposição cambial (conversão monetária), ou ainda a correspondência entre valores de diferentes escalas de medição (de metros em milhas, etc.).

⁴¹¹ O termo grego ἐπιστροφή (*epistrophē*) deriva do verbo ἐπιστρέφω (*epistrephō* – *voltar para, dirigir para, mudar*) e pode significar a *ação de voltar* ou *retornar*. Por outro lado, μετάνοια (*metánoia* – mudança de pensamento, de mentalidade, arrependimento, penitência, conversão), substantivo

derivado do verbo μετανοέω (*metanoéō* – mudar de opinião, de pensamento, de mentalidade, arrepende-se, converter-se), é um termo mais usado em âmbito religioso, particularmente no judaísmo e no cristianismo, e indica uma mudança de mentalidade, por referência ao verbo νοέω (*noeō* – pensar, cair na conta de, meditar) e ao substantivo νόος (*nóos* – mente, intelecto, inteligência, modo de sentir ou pensar) e pela afetação da preposição μετά (*metá*) que pode indicar mudança, mutação, perturbação.

⁴¹² Neste sentido, Pierre Hadot recomenda que o fenómeno *conversão* seja estudado sob diversas perspectivas: psicofisiológica, sociológica, histórica, religiosa/teológica e filosófica (2002, pp. 229-234); segundo este historiador e filósofo, “Em todos estes níveis, o fenómeno da conversão reflete a irredutível ambiguidade da realidade humana” (2002, p. 224).

⁴¹³ Usamos a palavra italiana *capovolgimento* como equivalente de *viragem*, devido ao sentido de rotação da cabeça – *capo* –, que faz com que o mundo percebido pareça outro, em resultado da nova perspectiva do olhar.

⁴¹⁴ MF refere-se ao artigo de Pierre Hadot que já referimos (“epistrophē e metanoia dans l’histoire de la philosophie”). Também Maurice Sachot (2007, p. 192) evoca esta interpretação de Hadot.

⁴¹⁵ Acrescentamos as perspectivas judicial e penitenciária, e fazemos a nossa interpretação sobre o que MF diz acerca do valor da noção de conversão. Todavia, são as perspectivas filosófica e religiosa sobre as quais dedicaremos mais atenção, particularmente no contexto da filosofia estoica e da religião cristã.

⁴¹⁶ Alonso, J. (2009). Conversion filosófica y conversion Cristiana (p. 692). In *Scripta theologica*, 41 (3), 687-710.

⁴¹⁷ Como é sabido, Aristóteles define assim a retórica (ἡ ῥητορικὴ – *hē retorikē*): “Entendemos por retórica a capacidade de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir”, “a faculdade de descobrir os meios de persuasão sobre qualquer questão dada” (Retórica, 2005, pp. 95, 96; 1355 b).

⁴¹⁸ Na *Retórica*, Aristóteles diferencia três tipos de auditório (“três classes de ouvintes dos discursos” – 2005, p. 104; 1358a): os membros da assembleia são os que se pronunciam sobre o futuro, os juízes sobre o passado, os espetadores sobre o talento do orador, portanto sobre as suas qualidades no presente; a estes tipos de *ouvintes* correspondem precisamente os três géneros de discursos retóricos (ou géneros de retórica): deliberativo/político, judicial/forense e epidíctico/demonstrativo. Em todos estes discursos as provas podem ser ou *artísticas* ou *não artísticas*, como também diz Aristóteles.

⁴¹⁹ Cfr. a lição já referida da HS (10/2/82, 1ª hora), 2001a, p. 200. Para o esclarecimento sobre as transformações sociais e políticas do período referido por MF em França (1830-1840), podem ser consultados alguns estudos. Para uma abordagem ao tema, veja-se o artigo da versão eletrónica da *Enciclopedia Universalis*, consultado em 2/11/2013: <http://www.universalis.fr/encyclopedie/france-histoire-et-institutions-le-temps-des-revolutions/3-consolider-la-revolution-1830-1848/>. Para uma análise aprofundada sobre este tema sugerimos algumas obras. Uma sobre o período que antecede a Revolução de 1789 até ao início daquela década: Waller, S. (2002). *France in Revolution 1776-1830*. Oxford: Heinemann. Uma obra sobre o período referido por MF: Riviale, P. (2006). *Le gouvernement de la France 1830-1840*. Paris: L’Harmattan. E ainda outra obra que julgamos interessante pela categorização conceptual proposta (conspiração, legalidade, fraude, etc.): Forbes, A. W. (2010). *The Satiric Decade: Satire and the Rise of Republicanism in France, 1830-1840*. Maryland: Lexington Books. Não sendo nosso propósito aprofundar este tema, porque perseguimos o mesmo horizonte histórico em que MF situa o conteúdo desta lição de 10/ da HS, a Antiguidade, não deixamos de reproduzir sucintamente o modo como ele esboça a problematização da conversão aplicada ao período de 1830-1840 em França. Diz, pois, que a análise do problema deverá prosseguir em duas vertentes: primeiramente, a análise do modo como a conversão, enquanto tecnologia tradicional do si, foi introduzida naquele contexto histórico; em seguida, verificar a adaptação da conversão ao ambiente político, particularmente à prática revolucionária, e que acabou por ficar associada à militância de um partido revolucionário: “E como se passou da pertença à revolução através do esquema da conversão, para a pertença à revolução mediante a adesão a um partido” (2001a, p. 200).

⁴²⁰ Destacamos aqui alguns textos de William James (1842-1910), um dos fundadores da psicologia moderna e filósofo pragmatista, influenciado por John Stuart Mill. Consulte-se, por exemplo, (2001). *Psychology: The Briefer Course*. New York: Dover Publications. Veja-se também *A vontade de acreditar (The Will to Believe)*, palestra apresentada inicialmente nos Clubes Filosóficos das Universidades de Yale e Brown e publicada em 1896: (2010). *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy and Human Immortality*. New York: Dover Publications; outra edição que inclui o mesmo texto (*The Will to Believe*): (1992). *Writings 1878-1899*. New York: Literary Classics of the United States. Sobre a interpretação filosófica de W. James: (2008). *Pragmatism: a New Aeneid for some old Ways of Thinking*.

Rockville: Arc Manor. Sobre a interpretação religiosa de W. James: (1982). *Essays in Religion and Morality*. Harvard: Harvard University Press. Esta editora publicou as mais importantes obras deste psicólogo, entre 1975 e 1988. Acrescentamos ainda a referência a um artigo de Evans, C.O. & Fudjack, J., particularmente a secção com o título “Addendum E - William James’ Theory of Consciousness” – consultado na Web em 30/11/2013: http://www.mentalstates.net/add_e.html.

⁴²¹ Sobre este tema sugerimos a consulta de duas obras. O estudo de Vittorio Fusco (1997). *Le prime comunità cristiane: tradizioni e tendenze nel cristianesimo delle origini*. Bolonha: Edizioni Dehoniane. E sobretudo a obra de Rinaldo Fabris (2004). *Le prime comunità cristiane e lo straniero: per superare le barriere*. Bologna: EDB. Perante a necessidade de acolher os estrangeiros (crentes e não crentes de outras culturas, ou seja, os *pagãos*), as comunidades protocristãs começaram sentir o desafio de superação do etnocentrismo das tradições hebraicas, através da mensagem evangélica do amor universal pregado por Jesus de Nazaré; o *amor ao próximo* passou a adquirir sentido universal, não reconhecido na conceção de *povo eleito* pelas tradições hebraicas. Os primeiros cristãos acreditavam que deveriam partilhar com todos os homens e mulheres de qualquer etnia, classe social, género, idade, estatuto, a sua experiência de fé em J. C., que pregou o *reino dos céus*, morreu e ressuscitou para a *salvação* da Humanidade; mas, muito para lá desta partilha, confrontavam-se com o desafio de concretizar a mensagem nuclear da pregação de J. C., o amor a Deus e ao próximo, incluindo o estrangeiro e o inimigo: “Eu, porém, digo-vos: Amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem” (Mt 5, 44).

⁴²² Considerar que todas as religiões antigas, exceto o Budismo, são “religiões de equilíbrio” é uma tese que Hadot (2002, p. 224) toma de empréstimo de Gerardus Van der Leeuw (1890-1950), um historiador, teólogo, filósofo e político holandês que dedicou grande parte das suas investigações à teologia cristã e à aplicação do método fenomenológico ao estudo do fenómeno religioso (fenomenologia das religiões). A sua obra mais importante foi publicada inicialmente (1933) em língua alemã com o título *Phänomenologie der Religion*; em 1938 foi traduzida para a língua inglesa: *Religion in Essence and Manifestation: a Study in Phenomenology*. Pierre Hadot cita uma tradução francesa desta obra: (1948). *La religion dans son essence et ses manifestations: phénoménologie de la religion*. Paris; (Hadot não indica o local da edição); existe uma edição de 1970 da editora Payot, com o mesmo título. Destacamos outros textos de Van der Leeuw: *Historical Christianity* (1919), *Introduction to the Phenomenology of Religion* (1924), *The Structure of the Primitive Mentality* (1928), *Sacred and Profane Beauty: the Holy In Art* (1932; *English translation* 1963), *Introduction to Theology* (1935), *The Primitive Man and Religion: Anthropological Studies* (1937), *Theology of the Sacrament* (1939). Existe uma fundação, em Groningen (Holanda), dedicada a este autor (*Stichting Van der Leeuw – Lezing*), cujo sítio na Web disponibiliza informações biográficas e bibliográficas sobre este autor, assim como a divulgação de eventos culturais: <http://www.vanderleeuwlezing.nl/>. Pouco tempo antes do fim da sua vida, Van der Leeuw foi eleito primeiro presidente da *International Association for the History of Religions* (IAHR), a primeira organização académica internacional de estudos sobre as religiões.

⁴²³ Citando Gerardus Van der Leeuw, Hadot afirma que os ritos nas *religiões do equilíbrio* (termo atribuído a Leeuw) “garantem uma espécie de troca de favores [*prestations*] entre Deus e o homem” (2002, p. 224).

⁴²⁴ Poder-se-á especular convictamente que “O lugar da fé é ocupado pelo mito e pelo rito, e a atitude externa do homem prevalece em importância sobre a sua convicção pessoal” (Alonso, 2009, p. 692).

⁴²⁵ Pierre Hadot (2002, p. 232) recorda a analogia agostiniana (em *Confissões*, XIII) entre o ato criador original da iniciativa absoluta de Deus, em que a matéria recebe iluminação e forma, e o ato de conversão do homem, que consiste também na iluminação da alma que se afasta do pecado e se orienta em direção a Deus. Como é sabido, Agostinho de Hipona (Santo Agostinho) discute o problema teológico da possível conciliação entre a liberdade humana e a iniciativa divina da criação e da constituição da realidade em geral. A sua tese consiste em afirmar que todo o ato criador de Deus é *graça divina*, ou seja, é um ato absolutamente gratuito (incondicionado e incondicional) e livre; por conseguinte, também o ato de conversão, enquanto ato criador divino (é Deus que converte), é uma *graça* concedida ao homem, mas não dispensa a necessidade do livre-arbítrio humano, o seu poder subjetivo de aceitar ou recusar tal *graça*, a salvo de coerção. O problema filosófico subjacente a esta tese consiste em colocar a possibilidade ou a impossibilidade da existência da liberdade humana, pois, porque tudo o que existiu, existe ou pode vir a existir é necessariamente criado por Deus, também a liberdade é criada por ele, assim como a possibilidade de aceitar a *graça* ou de não aceitá-la (a decisão livre e o livre-arbítrio). Como pode, então, o homem ser livre por sua iniciativa, isto é, ter a autonomia de decidir pela virtude

em detrimento do pecado, ou vice-versa, se todas as possibilidades do pensamento e da ação derivam de Deus, ou seja, são possibilidades inscritas na absoluta necessidade do poder criador de Deus, criações suas direta ou indiretamente? A discussão sobre a possibilidade ou impossibilidade da existência da liberdade transcende o âmbito da nossa tese, embora se cruze com a noção de conversão, como aqui ficou esboçado. No entanto, apontamos algumas obras que julgamos úteis para a discussão do problema. Um texto de Hans Jonas, publicado em 1930, quando alinhava com a filosofia de Martin Heidegger e a teologia de Rudolf Bultmann: (2007). *Agostino e il problema paolino della libertà*. Bolonha: Morcelliana. O eixo central do debate deste texto é uma passagem da Epístola de Paulo aos Romanos (Rm 7, 7-25), sobre a oposição entre as noções de *graça* e de *lei*; defende, pois, Jonas que Agostinho se afastou do sentido paulino original de *graça*, ao introduzir a conceção do exercício da bondade, através de ações boas da iniciativa humana; este filósofo entende que foi a partir deste *desvio* que se formaram as noções de vontade e de liberdade na Cultura Ocidental. (O subtítulo da primeira edição da obra apontava precisamente para esta tese: "um contributo filosófico sobre a génese da ideia cristã-ocidental da liberdade"). Outro estudo muito útil, inteiramente dedicado à relação entre as noções de *graça* e de liberdade em Santo Agostinho, é proposto por Agostino Trapè (1990). *S. Agostino: introduzione alla dottrina della grazia, vol II – grazia e libertà*. Roma: Città Nuova Editrice; destacamos o capítulo III: "Relação entre Graça e liberdade" (pp. 121-137). Deixamos aqui algumas referências sobre o problema da conciliação entre a *graça divina* e a liberdade humana, que se intensifica em Agostinho no contexto do seu confronto com Pelágio (séc. IV) e os seus discípulos, e em que Agostinho reconhece a dramaticidade do questionamento: "A harmonia entre graça e livre arbítrio lança violentamente na ânsia cada um de nós que procura a solução do problema, para o temor que o tom da nossa defesa da graça nos transforme em negadores do livre arbítrio, e vice-versa o tom da nossa afirmação sobre o livre arbítrio nos faça sentir ingratos, por soberba impiedade, da graça de Deus" (*De pecc. Mer. et rem*, 2, 18, 24; citado por Trapè, 1990, p. 122); veja-se também com o mesmo sentido: "Este problema no qual trata das relações entre o arbítrio da vontade e a graça de Deus é de tal modo difícil de ser deslindado que, quando se defende o livre arbítrio parece negada a graça e, quando se afirma a graça, nos parece ter abandonado o livre arbítrio" (*De gr. Chr. Et de p. o. 1, 47, 52*; citado por Trapè, 1990, p. 122). Finalmente, note-se ainda o modo como Agostinho persiste na resiliência ao problema, recomendando a atitude de fé: "e se compreendeis agradecei a Deus; nos aspetos que não compreendeis rezai para compreender: o Senhor vos dará a inteligência" (*De gr. et lib. arb. 24, 46*; citado por Trapè, 1990, p. 123). Como sabemos, o debate entre Agostinho e Pelágio tem a ver com a necessidade ou não da conversão individual: contra Pelágio e os seus seguidores, Agostinho insiste no valor das ações virtuosas (ações boas) do homem como forma de corresponder à *graça divina*, contra, portanto, a ideia conformista e fatalista de Pelágio de que quem vive imoralmente é porque não recebeu de Deus a graça da moralidade (veja-se as obras de Pelágio: *De natura* e *Pro libero arbitrio*). Em suma, a discussão movimenta-se em torno de dois polos: por um lado, a necessidade e o valor absolutos da *graça divina* (valor de *auxiliar: auxilium sine quo non*), absolutamente insubstituível, que é da iniciativa de Deus; por outro lado, a necessidade e o valor da liberdade humana derivada do livre arbítrio. Destas duas premissas é inferida a noção de conversão *proactiva* (se nos é permitido o termo contemporâneo), uma transformação espiritual do sentido da existência que potencia um novo *estilo* de vida.

⁴²⁶ Mais à frente (em 5.4), dedicaremos especial atenção à conversão nas filosofias helenística e romana dos dois primeiros séculos da era atual, especialmente no estoicismo.

⁴²⁷ No texto que temos citado (*Conversion*) Pierre Hadot não especifica o período histórico do neoplatonismo em que assinala este sentido de conversão. Julgamos muito razoável a hipótese de se referir ao período helenístico de valorização da filosofia platónica na Academia (escola fundada, como é sabido, pelo próprio Platão) e noutras escolas neoplatónicas. A nossa interpretação decorre do facto de Hadot indicar quer o neoplatonismo quer o estoicismo como exemplos filosóficos de resposta à questão sobre como se constituía na Antiguidade a relação do si a si mesmo. Em todo o caso, convém dizer que o termo *neoplatonismo* carrega alguma equívocidade, pois pode representar em sentido lato todas as filosofias que seguem fielmente o pensamento de Platão ou que aplicam alguns dos seus conteúdos (é o caso do neoplatonismo *cristão* de Agostinho de Hipona), seja durante o período helenístico e romano, seja da Antiguidade tardia (séc. III-VI d.C.) e da Idade Média, seja porventura da Modernidade. Como é sabido, a filosofia platónica foi revalorizada em escolas e autores, especialmente: a escola de Plotino (destaque para Porfírio, o seu mais famoso discípulo), a escola siríaca, a escola de Pérgamo, a escola de Atenas (fundada por Plutarco de Atenas entre os séculos IV e V e continuada por Proclo Lício – em latim *Proclus Lycaeus* – 412-485), a escola de Alexandria (fundada por Amónio Saca, considerado mestre de

Plotino). É complexa a distinção entre as filosofias desenvolvidas pelos discípulos não contemporâneos de Platão, a começar pela heterogeneidade da designação: *neoplatonismo*, *platonismo da antiguidade tardia*, *medio platonismo*, *platonismo medieval*, *platonismo pagão* e *platonismo cristão*. Não é nosso intuito reproduzir aqui esta problemática, porque extravasa obviamente o horizonte dos temas que nos propusemos discutir. Remetemos tal abordagem para a obra de Francesco Romano (1983). *Studi e ricerche sul neoplatonismo*. Napoli: Guida Editori. Por exemplo, o termo neoplatonismo, afirma este especialista (1983, p. 11), é uma designação introduzida pela linguagem historiográfica moderna e não pela antiga, pois aqueles que são nomeados pelos autores modernos como neoplatônicos consideravam-se simplesmente como platônicos ou acadêmicos. O neoplatonismo é, segundo ele, o período “no qual a história do platonismo atravessa uma época que se caracteriza como antiguidade tardia e que, portanto, pode e deve ser tratada de modo diverso da antiguidade no sentido genérico do termo” (1983, p. 9). *Grosso modo*, o neoplatonismo é marcado por alguns princípios nucleares da filosofia de Platão: - a supremacia da dimensão suprassensível (ou inteligível) da realidade sobre a dimensão sensível, o que se traduz na derivação do valor da corporeidade a partir daquela realidade não corpórea, espiritual e imitável; - a adesão à Teoria das Ideias; - a perspectiva da unidade da realidade constituída pela multiplicidade de formas sensíveis, através de um princípio de unificação (a Ideia de Bem); - a dedução da moral, da ética e da política a partir da realidade suprassensível, à qual se acede pelo νοῦς (*noús*), por via mística (permita-se-nos a expressão); - a configuração da filosofia a partir de uma teologia de entidades suprassensíveis. Acerca da influência do neoplatonismo no desenvolvimento do cristianismo sobejam obras de grande interesse; indicamos apenas a de Werner Bierwaltes (2000). *Platonismo nel cristianesimo*. (Introd. Reale, G.). Milano: Vita e Pensiero; (a obra foi publicada inicialmente em 1988, na Alemanha).

⁴²⁸ Fazemos a nossa interpretação das palavras de Pierre Hadot: “a conversão filosófica é separação e rutura em relação ao quotidiano, ao familiar, à atitude falsamente «natural» do senso comum; ela é retorno ao original e ao originário, ao autêntico, à interioridade, ao essencial; ela é recomeço absoluto, novo ponto de partida que converte o passado em futuro” (2002, p. 233).

⁴²⁹ Concordamos, pois, com o que diz Juan Alonso, que nos parece alinhado com o ideal do homem grego: “A conversão, no seu sentido mais básico e geral, inscreve-se nesta tendência interior do sujeito para a vida perfeita, e pode ser descrita como um movimento que vai de um estado imperfeito, deteriorado ou fracassado a outro mais perfeito, renovado e purificado” (2009, p. 689).

⁴³⁰ São exemplos indicados por Juan Alonso, que apenas enunciamos, sem reproduzirmos as suas descrições (2009, pp. 690-691).

⁴³¹ Pierre Hadot apresenta inequivocamente esta tese: “Vemos aparecer aqui [A República, 518c], pela primeira vez, uma reflexão sobre a noção de conversão” (2002, p. 225). Atrevemo-nos a discordar, pois já no Alc-1, obra anterior à *República*, Platão colocava na voz de Sócrates uma efetiva reflexão sobre a conversão da alma, como já referimos em 2.3.

⁴³² Para ligarmos as teses ao texto platónico (*A República*) reproduzimos algumas frases: “(...) comparando o mundo visível através dos olhos à caverna da prisão, e a luz da fogueira que lá existia à força do Sol. Quanto à subida ao mundo superior e à visão do que lá se encontra, se a tomares como a ascensão da alma ao mundo inteligível, não eludirás a minha expectativa, já que é teu desejo conhecê-la. (...) Pois, segundo entendo, no limite do cognoscível é que se avista a custo a ideia do Bem; e uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e belo; que, no mundo visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida particular e pública.” (1983, p. 321).

⁴³³ Na 1ª hora das lições de 10 e 17 de fevereiro da HS, MF concentra-se na temática da conversão na Antiguidade.

⁴³⁴ Reproduzimos a síntese muito clara que apresenta MF na lição de 10/2/82 – 1ª hora da HS: “Conhecer-se é conhecer o verdadeiro. Conhecer o verdadeiro é libertar-se” (2001a, p. 201). A reminiscência da alma (ἀνάμνησις τῆς ψυχῆς) é a pretensa técnica platónica por excelência dedicada à ascese, através da qual a alma acede ao conhecimento da verdade e vislumbra a pátria originária onde já habitou. Sobre esta conceção metafísica veja-se sobretudo três textos de Platão: Fedro, Ménon e Fédon. Por exemplo, em Fedro 249b-c, Platão relaciona a reminiscência com o exercício da reflexão: “A inteligência humana deve exercer-se segundo o que se designa Ideia, passando da multiplicidade de sensações a uma certa unidade, cuja organização é um ato de reflexão. Ora, este ato consiste em recordar (*anamnêsis*) objetos que a nossa alma já viu, a partir do momento em que ela conviveu com um deus” – Platon (1933). *Œuvres complètes. Tome IV, Phèdre* (p. 42). (Trad. de Léon Robin). Paris: Les Belles

Lettres; citado por F. Gros, nota 8 à lição de 10/2/84 – 1ª hora, in Foucault, 2001a, p. 215.

⁴³⁵ No original grego: μόνη σωτήρια ἢ πρὸς τὸν θεὸν ἐπιστροφή (*mónē sōtēria hē prós tón theón epistrophē*) – “a única salvação é a conversão a Deus”; tomamos de empréstimo a citação que Frédéric Gros apresenta na nota 6 à primeira hora da lição de 10/2/82 da HS; cita a carta de Porfírio *A Marcella* (289 N); veja-se: Porphyre (1982). *À Marcella*. (p. 120; § 24). Paris: Les Belles Lettres.

⁴³⁶ MF recorre a *imagens* com claras indicações éticas da *cultura do si*: “é preciso sem dúvida aplicar-se a si mesmo, ou seja, é preciso afastar-se das coisas que nos envolvem”; “É preciso afastar-se de tudo o que põe em risco a nossa atenção, a nossa aplicação, e pode suscitar o nosso zelo, e que não faz parte de nós”; “É preciso afastar-se para retornar a si”; “É preciso manter ao longo da vida a atenção, os olhos, o espírito, em suma todo o ser, direcionado para si” (2001a, p. 198).

⁴³⁷ Julgamos relevante reproduzir aqui algumas frases, fazendo recurso das notas de Frédéric Gros (in Foucault, 2001a, pp. 214-215). Diz Epicteto nas *Diatribes* (ou *Entretiens*, em francês): “Nenhum hábito bom em vós, nenhuma atenção, nenhum retorno sobre vós próprios (*out'epistrophē eph'hauton*) e nenhum cuidado a observades” (III, 16, 15; Épictète, 1963, p. 57); e também o seguinte: “retornai a vós mesmos (*epistrepsate autoi*), compreendi as noções básicas que trazeis dentro de vós” (III, 22, 39; Épictète, 1963, p. 75); e uma outra frase: “Seguidamente, se reentras em ti mesmo (*epistrephestēs kata seauton*) e procuras saber a que domínio pertence o acontecimento, recordar-te-ás imediatamente que é «no domínio das coisas independentes de nós»” (III, 24, 106; 1963, p. 110). Marco Aurélio recomenda a predisposição para refletir sobre si mesmo, no sentido de se atribuir a responsabilidade de ter dado crédito a quem no presente se está atribuindo más condutas (deslealdade e ingratidão): “E sobretudo, quando censuras a um homem a sua deslealdade ou a sua ingratidão, reflete sobre ti próprio. É evidentemente tua culpa, se acreditaste que esse homem, tendo essas disposições, cumpriria a sua palavra” (1978, p. 125; Pmp IX, 42). Neste sentido, refletir sobre si mesmo consiste em virar-se para si e atribuir-se a origem do problema relacional, ao invés de imputá-lo àquele que agiu mal. Este retorno ao si de que dá conta Marco Aurélio visa evidentemente recentrar o horizonte ético na subjetividade, em coerência com o princípio da responsabilidade na filosofia estoica: o sujeito é responsável por tudo quanto está em seu poder fazer acontecer, ou seja, por tudo quanto não sejam inevitabilidades. Na HS, MF cita as *Enéadas* de Plotino (204 – 270 d.C.), um dos mais acérrimos neoplatônicos, originário do Egito e radicado em Roma, que desejava fundar uma cidade em memória de Platão (Platonópolis), inspirando-se na sua grande obra, *A República*. É Porfírio, o mais destacado dos seus seguidores, a maior fonte de informação acerca de Plotino, especialmente devido à sua biografia sobre o mestre, a *Vita Plotini*, que ele publicou cerca de trinta anos após a sua morte, no início do século IV, juntamente com as *Enéades*, uma coletânea de 54 tratados atribuídos a Plotino. As *Enéades* foram organizadas em seis conjuntos temáticos de nove tratados (derivação de ἐννέα – *ennéa*, que significa *nove*). Porfírio rivalizou com outros discípulos na publicitação do pensamento de Plotino, atribuindo-se o papel de legítimo editor das obras do mestre, especialmente a biografia que reclamava como oficial, em detrimento das biografias feitas por outros discípulos; além disso, desconsiderava as obras de Plotino escritas, quer antes de o ter conhecido em Roma (vinte e um tratados compostos pelo mestre entre 254 e 263), quer as que realizou depois de se ter despedido do mestre na capital do Império (em 269). Para o esclarecimento destas nossas sucintas considerações e para uma boa introdução ao pensamento de Plotino, especialmente sobre as *Enéadas*, sugerimos a obra de Dominic O'Meara (2004). *Plotin: une introduction aux Ennéades*. (2ª ed.). Paris/Fribourg: Cerf/Academic Press Fribourg; o original é inglês, publicado em 1992, pelas edições Clarendon Press, Oxford, com o título: *Plotinus: an Introduction to the Enneads*. Para o texto de Plotino, consulte-se a edição francesa de Vladimir Jankélévitch: Plotin (1998). *Ennéades I*, 3. Paris: Cerf.

⁴³⁸ Na lição de 10/2/82 – 1ª hora da HS, MF é cauteloso em não atribuir uma definição, optando antes por usar as expressões “noyau central” e “ensemble d'images” para designar a *cultura do si* (2001a, p. 198).

⁴³⁹ O pião (*toupie* em francês) é um pequeno brinquedo tradicional antigo e ainda hoje utilizado em diversos países, construído habitualmente em madeira, composto por duas pontas nas extremidades, a de cima para o objeto ser agarrado e até mesmo para servir de eixo de rotação com os dedos (o polegar oposto a outros dedos), e a de baixo (pode ser metálica) para servir de eixo de rotação sobre uma superfície preferencialmente plana; nalguns piões de formato ovalizado é envolvida uma pequena corda na área central em forma de *barriga*, e mantendo presa uma das pontas da corda o pião é lançado com um movimento habilidoso para ser colocado em rotação, enquanto aquela vai soltando. Devido ao número elevado de rotações por minuto (consoante várias condicionantes, sobretudo o impulso que origina o movimento), o pião parece imóvel ao olhar menos atento, embora se continue a mover.

⁴⁴⁰ O texto de A.-J. Festugière, *Une expression hellénistique de l'agitation spirituelle*, foi publicado em 1951 no *Annuaire de l'École des Hautes Études* (pp. 3-7) e republicado mais tarde: Festugière, A.-J. (1967). *Hermétisme et mystique païenne*. (pp. 251-255). Paris: Aubier Montaigne.

⁴⁴¹ Com estas características gerais propomos uma síntese da caracterização detalhada que MF expõe na 1ª hora da lição de 10/2 da HS.

⁴⁴² Afirma Sêneca a *Paulinus* (*Da brevidade da vida*, XVIII, 1): “Desprende-te do vulgar, meu caro Paulinus e, demasiado agitado pela duração da tua existência, retira-te enfim para um porto mais tranquilo” (Sénèque (1923). *Dialogues*, t. II. (Trad. A. Bourgerly). Paris: Les Belles Lettres, p. 74; citado por Foucault, 2001a, nota 29, p. 217).

⁴⁴³ MF recorda na 1ª hora da lição de 10 de fevereiro da HS (2001a, pp. 203-204) que alguns termos gregos indicam este sentido de rutura na subjetividade: fuga (*pheugein*), retirar-se (*anakhōrē*); e acrescenta que Sêneca recorre a termos que estão alinhados com este sentido (Cartas a Lucílio, 1, 1; 6, 1; 6, 2; 8, 7; 32, 3): *fugere a se* (libertar-se de si, salvar-se), *emendatio* (correção), *transfigurari* (transfigurar-se), *mutatio mei* (mutação de mim mesmo). Em Epicteto surge a ideia do afastamento em relação aos antigos costumes e às coisas profanas, como condição para começar a ser alguém (*Diatribes*, III, 15 – *Épictète*, 1963, p. 57; citado por Foucault, 2001a, nota 17, p. 216). Estes exemplos, porém, segundo o filósofo francês, não indicam uma efetiva rutura no si: “Não existe no interior do si uma cisão pela qual o si se descole de si mesmo, renuncie a si mesmo para renascer, depois de uma morte figurada, num outro ser diferente do que era” (2001a, p. 204).

⁴⁴⁴ Foucault destaca termos presentes em textos de Marco Aurélio (*Pensamentos*, VII, 55, VIII, 38) e de Sêneca (*Cartas a Lucílio*, II, 16, 2; II, 20, 3) – cfr. notas 24 e 25, Foucault, 2001a, p. 216. Na lição de 10/2 – 1ª hora, MF diz que Marco Aurélio usa expressões que se situam no campo semântico da visão ou do olhar, tais como βλέπε σε – *blépe se* (olha para ti). Na tradução portuguesa que estamos usando (*Pmp*, 1978), a referência à visão empresta um sentido de direção para a subjetividade do indivíduo; efetivamente, Marco Aurélio, em VII 55 recomenda: “Não te desvies para olhar na alma dos outros, mas dirige os teus olhares diretamente para este ponto: onde te conduz a natureza, a natureza universal por meio dos acontecimentos que te sobrevêm e a tua natureza por meio dos deveres que te impõe?” (1978, p. 92); e em VIII 38 diz: “Se és capaz de ver claro, vê claro nos teus juízos, pondo neles toda a prudência possível” (1978, p. 105).

⁴⁴⁵ A tradução feita na edição aqui utilizada (2014) diverge ligeiramente do original latino: “Si omnia propter curam mei facio, ante omnia est mei cura”; como se vê, Sêneca diz “Por conseguinte, se faço tudo para o meu cuidado, o cuidado de mim está antes de tudo.” Como dissemos, esta tese surge na sequência de outra, na mesma carta (121, 17): “O animal começa por se interessar por si mesmo, porquanto necessita de um ponto central de referência” (2014, p. 682).

⁴⁴⁶ MF refere dois autores a propósito da metáfora do olhar. Primeiro, Plutarco, com o seu *Tratado sobre a curiosidade* (515 b-e): Plutarque (1973). *Œuvres morales: De la curiosité* (pp. 266-267). (Trad. J. Dumortier; J. Defradas). Paris: Les Belles Lettres); MF recorda as duas metáforas utilizadas por Plutarco: o novo reordenamento da pólis implica uma nova reorientação das janelas e portas das casas, para que exista privacidade dos moradores entre si (as janelas de cada casa não devem abrir para a frente das dos vizinhos); a isto crescem as advertências para evitar os olhares indiscretos: não ser excessivamente curioso (πολυπράγμων – *polyprágmōn*) com os defeitos, as más ações e os infortúnios dos outros. Depois, Marco Aurélio (em *Pmp* – 1978) adverte para os perigos decorrentes do que se passa em redor de cada indivíduo, das distrações provocadas pelos acontecimentos (p. 23; II, 7) e pela curiosidade sobre os outros: relaciona a infelicidade com a curiosidade sobre os pensamentos alheios, em vez da preocupação com os pensamentos de cada um (p. 23; II, 8) é um desperdício de tempo dedicar-se à análise das ações dos outros (p. 31; III, 4); é mais vantajoso reparar em si, preocupar-se com a qualidade das suas ações, em vez de reparar no que diz, faz e pensa o vizinho (p. 43; IV, 18).

⁴⁴⁷ Cfr. Foucault, 2001a, p. 201. De facto, “Trata-se antes de uma libertação no próprio interior deste eixo de imanência, libertação em relação àquilo de que não somos senhores, para alcançarmos finalmente aquilo de que podemos ser senhores” (2001a, p. 202).

⁴⁴⁸ As práticas do cuidado traduzem-se em **atos** como proteger-se, armar-se, equipar-se; em **atitudes** como respeitar-se a si mesmo, prestar honra a si; em condições ou **estados**, como ser senhor de si mesmo (Foucault, 2001a, p. 205).

⁴⁴⁹ Na sequência do apelo de João Batista à conversão iniciática (através do batismo), o próprio Jesus Cristo, logo no início da sua pregação, também faz semelhante apelo: “Convertei-vos, porque está próximo o Reino do Céu” (Mt 4, 17). O texto grego usa a forma verbal μετανοείτε (*metanoείτε*) do verbo

μετανοέω (*metanoéō*).

⁴⁵⁰ No Antigo Testamento acerca da penitência veja-se: 2 Sm 12, 14-23; Is 1, 16-20; Ez 18, 30-32; 33, 10-11; Is, 58, 4-8; Jr 4, 4-10. No Novo Testamento veja-se: Mt 11, 21-24; Lc 13, 2-5; 24, 46-47; Act 3, 19; Ef 4, 20-24; 1 Jo 1, 8-10; Rm 2, 29; Gl 5, 6; 6, 15; Cl 2, 11. O batismo é o ritual da conversão: Mt 3, 6; Mc 1, 4-11; Lc 3, 7-14; 16, 16; Act 13, 24; Mt 3, 11; Jo 3, 5; 9, 1-41; Act, 1, 5; Rm 6, 1-14.

⁴⁵¹ Relatamos algumas das ocorrências da palavra grega μετάνοια (*metánoia*) no NT, a qual é traduzida pela palavra latina *paenitentiae*. Estas palavras surgem nos evangelhos canônicos: Mt 3, 8, 11; Mc 1, 4; Lc 3, 3, 8; 5, 32; 15, 7; 24, 47. Surgem também nos Atos dos Apóstolos: Act 5, 31 (ref. ao AT); 11, 18; 13, 24; 19, 4; 20, 21; 26, 20. Aparecem também nalguns textos de Paulo de Tarso: Rm 2, 4; 2 Cor 7, 9-10; 2 Tm 2, 25. Podem ser encontradas igualmente noutros textos neotestamentários: Heb 6, 1, 6; 12, 17; 2 Pe 3, 9. Excecionalmente, em Act 15, 3 o termo ἐπιστροφή (*epistrophē*) é utilizado para representar a adesão ao cristianismo de indivíduos que não são judeus, ou seja, considerados gentios ou pagãos: ἐκδιηγούμενοι τὴν ἐπιστροφὴν τῶν ἐθνῶν (*ekdiēgούμενοι tēn epistrophēn tōn ethnōn*) – “relatando a conversão dos pagãos” (NT-ige, p. 532). Como já dissemos, reservamos o subcapítulo 5.6 para a análise da noção de conversão nos textos de Paulo de Tarso, o escritor da maioria dos textos do NT.

⁴⁵² Temos como referência principal a reflexão que Michel Foucault faz na primeira hora da lição de 10 de fevereiro da HS, por ser aquele texto deste curso no Collège de France em que dedicou especial atenção ao tema da conversão, embora insistindo tratar-se de uma análise esquemática, manifestando intenção de voltar mais tarde a retomá-lo com o devido aprofundamento. A obra de Pierre Hadot a que recorremos é aquela que já citámos anteriormente: (2002). *Exercices spirituels et philosophie antique*; particularmente os capítulos «conversion» (pp. 223-235) e «exercices spirituels antiques e «philosophie chrétienne» (pp. 75-102).

⁴⁵³ Estas noções estão em linha com outras que encontramos nos textos de Paulo de Tarso e que serão alvo de uma sucinta análise: por um lado, a luta contra as várias formas de escravidão que degradam o humano – a imoralidade e o pecado, a carne e o mundo, o legalismo hebraico; por outro lado, a configuração com a morte de J.C., acreditando na promessa da ressurreição.

⁴⁵⁴ Deduzimos esta afirmação do que diz Paulo aos filipenses, aos quais se apresenta como alguém configurado com Cristo na morte e ressurreição” (Fl 3, 10-11). O original refere a *comunhão nos padecimentos* (κοινωνίαν παθημάτων αὐτοῦ – *koinōnían pathēmátōn autoú*) e a *conformidade com a sua morte* (συνμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ – *summorphizómenos tō thanátō autoú*) e acrescenta o anseio de chegar à *ressurreição de entre os mortos* (εἶ πως καταστήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν – *eí pōs katantēsō eis tēn exanástasin tēn ek vekrōn*) – NT-ige, p. 785.

⁴⁵⁵ Referimo-nos à conceção bíblica que relaciona a *história da salvação* com a história da nação hebraica, o *Povo de Deus*, *Povo Escolhido*, *Povo de Israel* ou *Povo da Aliança*, cuja origem ancestral é a promessa feita por Deus a Abraão de uma descendência incomensurável. Recorde-se que esta perspetiva etnocêntrica, dominante no Antigo Testamento, que limitava a salvação à nação hebraica, é superada pelo universalismo salvífico prometido por Jesus de Nazaré, ele próprio hebreu, filho de Maria de Nazaré, descendente da linhagem do Rei David, mas também o *Messias* prometido por Deus ao seu povo. Esta segunda perspetiva, centrada nos relatos da vida de Jesus de Nazaré (*Evangelhos*), perpassa os textos do Novo Testamento, atribuindo inequivocamente a todos os homens e mulheres o estatuto de *filhos de Deus* e, como tal, predestinados à salvação através de J. C. (Gl 3, 26; Rm 8, 18-30), que transformará o corpo corruptível de cada ser humano num corpo incorruptível e glorioso como o seu (Fl 3, 21).

⁴⁵⁶ Apenas sinalizamos aqui a relevância dos textos paulinos, remetendo para o subcapítulo 5.6 algumas considerações hermenêuticas que permitam identificar minimamente a interpretação de Paulo sobre esta característica da conversão referida por Foucault.

⁴⁵⁷ Por se tratar de uma citação muito importante para a noção de metanoia, optamos por reproduzir aqui na íntegra a frase em grego: εἰ τις θέλει ὀπίσω μου ἔλθειν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖτω μοι (*eí tis thélei opisō mou elthein, aparnēsásthō heautón kai arátō tón staurón autoú kai akoloutheítō moi*) – NT-ige, p. 174. Embora o sentido global deste preceito seja o mesmo nos evangelhos sinóticos (Mateus, Marcos, Lucas), há pequenas diferenças: Mt 16, 24-28; Lc 9, 23-27. Mas é no evangelho de João que o preceito surge de modo substancialmente diferente, como veremos já a seguir.

⁴⁵⁸ Usamos o termo *psicossomático* em sentido etimológico, isto é, a partir dos étimos gregos ψυχή (*psychē*) – *espírito, alma*, e σῶμα (*sōma*) – *corpo*. Mas estes dois termos devem ser relacionados com βίος (*bíos*) – *vida, mundo da vida, lugar em que se vive*. Portanto, não pretendemos usar a palavra

psicossomático para representar a manifestação corporal de certas modificações patológicas da personalidade do indivíduo.

⁴⁵⁹ Relatos evangélicos sobre o caminho para o calvário, a crucificação e a morte: Mt 27, 32-50; Mc 15, 21-38; Lc 23, 26-46; Jo 19, 17-30.

⁴⁶⁰ A crucificação terá sido uma técnica de origem persa, difundida por Alexandre Magno e pelos seus generais, e recuperada pelos romanos, que lhe introduziram modificações para aumentar o grau de sofrimento infligível a alguns condenados à morte, como atestam relatos de escritores latino como Lívio, Cícero e Tácito. A atrocidade desta técnica pode ser inferida da análise médica sobre os aspetos anatómicos e fisiológicos da morte por crucificação, realizada por um cirurgião francês, Pierre Barbet, a partir daquele que tem sido designado *Santo Sudário*, o tecido que terá supostamente envolvido o corpo de J.C. depois de ter sido retirado da cruz onde morreu e com o qual foi sepultado (objeto cuja autenticidade já foi recusada): Barbet, P. (1997). *La passion de Jésus Christ selon le chirurgien*. Paris: Editions MÉDIASPAUL. Em termos sucintos, a morte do crucificado é a consequência inevitável de uma sequência brutal da degradação física e psíquica, concretamente: desidratação aguda, hemorragias, dores provocadas pela perfuração feita por cravos nos pulsos e nos pés e pelas ondas de choque que produzem câimbras fortíssimas nos músculos dos braços, que tornam impossível que o indivíduo consiga sustentar a força descendente do tronco e dos pés, e que provocam gradualmente a incapacidade de expiração pulmonar em resultado da inércia dos músculos peitorais e intercostais que acabam por ficar paralisados, porque o crucificado é incapaz de se erguer para movimentar o diafragma e impulsionar os pulmões.

⁴⁶¹ Apenas o texto de Lucas faz a descrição do percurso desde a prisão do Governador Pilatos até ao Calvário ou *Gólgota (Lugar do Crânio)*: Lc 23, 26-43. Os outros textos evangélicos não relatam este percurso: Mt 27, 32-33; Mc 15, 21-22; Jo 19, 17-18.

⁴⁶² Os textos de Mateus e de Lucas dizem quase o mesmo, à exceção da única diferença relevante, que destacamos a negrito: “Aquele que **conservar a vida para si**, há de perdê-la; aquele que perder a sua vida por causa de mim, há de salvá-la” (Mt 10, 39); “Pois, quem quiser **salvar a sua vida** há de perdê-la; mas, quem perder a sua vida por minha causa há de salvá-la” (Lc 9, 24).

⁴⁶³ No original grego os três versículos: **24** ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ ὁ κόκκος τοῦ σίτου πεσῶν εἰς τὴν γῆν ἀποθάνῃ, αὐτὸς μόνος μένει· ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ, πολὺν καρπὸν φέρει. **25** ὁ φιλῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολλύει αὐτήν, καὶ ὁ μισῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ εἰς ζωὴν αἰώνιον φυλάξει αὐτήν. **26** ἐὰν ἐμοὶ τις διακονῇ, ἐμοὶ ἀκολουθεῖτω, καὶ ὅπου εἰμὶ ἐγὼ ἐκεῖ καὶ ὁ διάκονος ὁ ἐμὸς ἔσται· ἐὰν τις ἐμοὶ διακονῇ τιμήσει αὐτὸν ὁ πατήρ. A transliteração dos versículos é esta: **24** – *amēn amēn légō humín, eán mē ho kókkos tou sítou pesōn eis tēn gēn apothánē, autós mónos ménei: eán dé apothánē, polún karpón férei. 25 ho philōn tēn psychēn autoú apollúei autēn, kaí ho misōn tēn psychēn autoú en tō kosmō toutō eis zōēn aiōnion phyláxei autēn. 26 eán emoi tis diakonē, emoi akoloutheítō, kaí hópou eimí egō ekei kaí ho diáconos ho emós éstai: eán tis emoi diakonē timēsei autón ho patēr* (NT-ige, p. 420). Na edição portuguesa (BS, 2006) a tradução destes versículos é esta: “Em verdade, em verdade vos digo: se o grão de trigo, lançado à terra, não morrer, fica ele só; mas, se morrer, dá muito fruto. Quem se ama a si mesmo, perde-se; quem se despreza a si mesmo, neste mundo, assegura para si a vida eterna. Se alguém me serve, que me siga, e onde Eu estiver, aí estará também o meu servo. Se alguém me servir, o Pai há de honrá-lo” (Jo 12, 24-26).

⁴⁶⁴ Na versão latina: “*qui amat animam suam, perdet eam; et qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodit eam*”; isto é, “quem ama a sua alma, perde-a; e quem odeia a sua alma neste mundo, guarda-a para a vida eterna” (Jo 12, 25; NT-gl, p. 359).

⁴⁶⁵ O curso de 1979-1980 (GV) contém apenas duas referências a Paulo de Tarso (São Paulo). Acerca da enigmática relação entre a *lei judaica* e o *pecado*, como surge em Rm 7, 6-7 (2012a, pp. 180-181); e para dizer que se encontram em Paulo traços dos temas da filosofia antiga (2012a, p. 247). O curso de 1981-1982 (HS) não contém nenhuma alusão a Paulo, não obstante várias referências ao cristianismo e a noções a ele associadas (cristão, conversão, metanoia, renúncia, ascese). O curso de 1983-1984 (CV) contém uma única referência a Paulo (2009, p. 301): relaciona-o com a conceção de *parrêsia* no Novo Testamento – a atitude livre e corajosa de quem anuncia a *Boa Nova* (Evangelho); MF cita os *Atos dos Apóstolos* (Act, 9, 28-29) e a Epístola de Paulo aos Efésios (6, 19-20). Nos *Dits et écrits* nada consta sobre Paulo de Tarso.

⁴⁶⁶ Referimo-nos às investigações que deram origem à nossa dissertação de mestrado, apresentada à F.C.S.H. da Universidade Nova de Lisboa, em 2009, com o título *Cuidado de si e renúncia a si em São Paulo*.

⁴⁶⁷ Fazemos aqui uma nota extensa com alguns esclarecimentos sobre as epístolas ou cartas de São Paulo (ou Paulo de Tarso). De entre muitos comentadores indicamos as seguintes obras para uma **perspetiva global** sobre a vida, o estilo e o contexto histórico: Dozzi, D. (Org.). (2005). *Paolo: le prime parole su Gesù*. Bologna: EDB; Vanni, U. (2006). *La plenitud en el Espíritu: una propuesta de espiritualidad paulina*. Madrid: San Pablo; Vidal, S. (2008). *Pablo: de Tarso a Roma*. (2ª ed.). Santander: Sal Terrae; Bornkamm, G. (2008). *Pablo de Tarso*. (7ª ed.). Salamanca: Sígueme.

Para a **análise crítica das epístolas e da mensagem** de Paulo destacamos os seguintes estudos: Zedda, S. (1984). *Relativo e assoluto nella morale di San Paolo*. Brescia: Paideia Editrice; Adinolfi, M. (1971). *La Turchia greco-islamica di Paolo e Giovanni*. Brescia: Paideia; Adinolfi, M. (1990). *La prima lettera ai Tessalonicesi nel mondo greco-romano*. Roma: Antonianum; Murphy-O'Connor, J. (1994). *A antropologia pastorale de Paulo: tornar-se humanos juntos*. São Paulo: Paulus; Hübner, H. & Favero, R. (1995). *La Legge in Paolo: contributo allo sviluppo della teologia paolina*. Paideia: Brescia; Taubes, J. (1997). *La teologia politica di San Paolo*. Milano: Adelphi; Zambrano, M. (1999). *San Paolo: la fondazione dell'universalismo*. Napoli: Cronopio; Casalini, N. (2001). *Le lettere di Paolo: esposizione del loro sistema di teologia*. Jerusalém: Franciscan Printing Press; Arbiol, C. J. G. (2004). *Primera y segunda cartas a los tesalonicenses*. Navarra: Editorial Verbo Divino; Buscemi, A. M. (2004). *Lettera ai galati: comentario esegetico*. Jerusalém: Franciscan Printing Press; Barth, K. (2006). *L'epistola ai romani*. (2ª ed.). (Org., trad. e introd. de Giovanni Miegge). Milano: Feltrinelli; Buscemi, A. M. (2008). *San Paolo: vita, opera e messaggio*. Milano: Edizioni Terra Santa/Franciscan Printing Press; Fabris, R. & Romanello, S. (2009). *Introduzione alla lettura di Paolo*. (2ª ed.) Roma: Borla; Ghiberti, G. (Org.). (2009). *Paolo di Tarso: a 2000 anni dalla nascita*. Torino: Effatà; Furlani, G. (2009). *Il corpo secondo Paolo: un esame della Prima Lettera ai Corinzi*. Assisi: Cittadella Editrice; Sodi, M. & O'Callaghan, P. (Org.). (2009). *Paolo di Tarso: tra kerygma, cultus e vita*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticano.

Para **interpretações de cariz filosófico** elegemos as seguintes obras: Breton, S. (1990). *San Paolo: un ritratto filosofico*. Brescia: Morcelliana; Badiou, A. (1997). *Saint Paul*. Paris: PUF; Borghi, E. & Buzzi, F. (2001). *La coscienza di essere umani: percorsi biblici e filosofici per un agire etico*. Milano: Ancora, (veja-se no cap. II referências aos textos paulinos – pp. 32-43); Heidegger, M. (2003). *Fenomenologia della vita religiosa*. Milano: Adelphi Edizioni; Ricoeur, P. (2003). Paul apôtre: proclamation et argumentation. In *Esprit*, 292 (2), 85-112; Scilironi, C. (Org.). (2004). *San Paolo e la Filosofia del Novecento*. Padova: CLEUP; Molinaro, A. (2008). *Heidegger e San Paolo: interpretazione fenomenológica dell'Epistolario paolino*. Città del Vaticano: Urbaniana University Press; Aime, O. (2009). Paolo di Tarso nella filosofia del novecento (pp. 317-346). In Ghiberti, G. (Org.). (2009). *Paolo di Tarso a 2000 anni dalla nascita*. Torino: Effatà Editrice.

* * *

Durante muito tempo foram atribuídas a Paulo de Tarso 13 epístolas que integram os textos do Novo Testamento, mas seis dessas, designadas epístolas *deuteropaulinas*, terão sido escritas por alguns dos seus discípulos, entre os anos 70 e 100 (1Tm, 2Tm, Tt, Ef, Cl, 2Ts); portanto, somente sete são de facto da autoria de Paulo, designadas *protopaulinas*, nomeadamente e por ordem cronológica (indicação do(s) ano(s) de redação): 1Ts (Primeira Epístola aos Tessalonicenses – 50/51); 1Cor (Primeira Epístola aos Coríntios – 53/54); Fl (Epístola aos Filipenses – 54/55); Flm (Epístola a Filémon – 54/55); 2Cor (Segunda Epístola aos Coríntios – 55/56); Gl (Epístola aos Gálatas – 56/57); Rm (Epístola aos Romanos – 57/58). Sobre esta distinção veja-se a introdução às epístolas de Paulo (BS, pp. 1831-1833), apenas como indicação elementar prévia à consulta de estudos específicos sobre esta questão, por exemplo de Rinaldo Fabris (*Gli scritti autentici di Paolo*), de Stefano Romanello (*Le lettere "deuteropauline"*), incluídos em: Ghiberti, G. (Org.). (2009). *Paolo di Tarso: a 2000 anni dalla nascita* (pp. 81-95; 99-113). Torino: Effatà. O primeiro texto escrito do NT e do epistolário de Paulo é a *Primeira Epístola aos Tessalonicenses* (1Ts), redigida entre 50/51, em Corinto; a epístola aos Romanos (Rm) terá sido a última (entre 57/58), dado que este apóstolo acabou por ser morto em Roma, sem poder viajar para a Península Ibérica como planeava; esta foi a única carta dirigida a uma comunidade cristã que ele não fundara nem ainda conhecia. Os textos de Paulo não expressam propriamente um estilo teológico e muito menos filosófico: não sendo reflexões teóricas, não teorizam sobre as condutas morais, apesar da valorização de princípios morais da tradição helenística e especialmente da judaica (veja-se por exemplo: Alvarez Verdes, L. (1992). In *Conceptos Fundamentales de Ética Teológica* (p. 89). Madrid: Editorial Trotta; e também Kung, H. (2002). *O cristianismo: essência e história*. Braga: Círculo de Leitores, p. 53). Pelo

contrário, as suas epístolas eram motivadas pelas funções doutrinal e pastoral: serviam para prescrever princípios e valores da *Boa Nova* de Jesus Cristo e para prevenir e corrigir as condutas dos cristãos das várias comunidades que ele ou discípulos seus tinham fundado em diversas regiões mediterrânicas pertencentes ao Império Romano: Síria, Chipre, Cária, Cilícia, Galácia, Frígia, Lídia, Acaia, Macedónia, Trácia, Mísia, Creta, Malta. O estilo epistolar de Paulo é marcado pelos recursos linguísticos e retóricos da diatribe cínico-estoica, assim como a antítese e o exagero típicos da tradição semítica. Algumas das mais importantes antíteses: carne-espírito, vida-morte, luz-trevas, sono-vigília, lei-fé, sabedoria do mundo-loucura da cruz. Tomando de empréstimo três noções nucleares dos textos de Paulo, poder-se-á dizer que o contínuo *cuidado* (ou vigilância), em relação aos membros das comunidades às quais se dirigia, se resumia em insistir na prática irrepreensível de virtudes essenciais do cristão: fé (πίστις – *pístis*), esperança (ἐλπίς – *elpís*) e caridade (ἀγάπη – *agápē*) em Jesus Cristo. * * * * *

De modo necessariamente muito sintético, e dada a impossibilidade de expormos aqui uma análise crítica o mais possível sistemática das citações das epístolas de Paulo de Tarso, e muito menos do conjunto da sua obra, arriscamos formular algumas considerações muito gerais sobre os conteúdos nucleares dos seus textos. Consideramos que neles prevalece a relação tensional entre, por um lado, a dramática fragilidade da existência humana, simbolizada pela *carne*, pelo *mundo*, pela *lei*, pelo *pecado* e, por outro lado, pela força salvífica de Deus, que se manifesta na *salvação* e na *graça* (a salvação gratuita que prevalece sobre a fé); sobre esta tensão, Paulo confessa à comunidade de Roma algo surpreendente numa das mais comentadas frases no cristianismo: “É que não é o bem que eu quero que faço, mas o mal que eu não quero, isso é que pratico” (Rm 7, 19). Foucault refere-se a esta problemática, mas no contexto da crítica à *lei* – correlato do *mundo*, da *carne*, do *pecado*, por oposição à *lei* e à *salvação* providas de Deus (veja-se a lição de 27 de fevereiro do curso GV: 2012a, pp. 180-181). Esta tensão dramática não é formulada abstratamente, nem sequer como generalização, mas colocada a partir da primeira pessoa, dele mesmo, Paulo; e remonta à sua própria experiência de conversão mística, é certo, mas marcada pelo sofrimento (choque, confusão, cegueira) quando se dirigia a Damasco para organizar a prisão de cristãos (Act 9, 1-18; especialmente os versículos 3-8): “Caindo por terra, ouviu uma voz que lhe dizia: «Saulo, Saulo, porque me persegues?» Ele perguntou: «Quem és tu Senhor?» Respondeu-lhe: «Eu sou Jesus, a quem tu persegues (...)»; e depois disto, “Saulo ergueu-se do chão, mas embora tivesse os olhos abertos, não via nada”. Concomitante à relação tensional e prevalecendo sobre ela surge na epístola à comunidade de Roma (Rm 6, 4-8) a ideia de uma dupla identificação entre ele e Jesus Cristo, generalizável à relação de cada homem com o divino: o batismo representa a sepultura e a morte de J.C. e, tal como ele foi ressuscitado por Deus Pai, também os homens serão ressuscitados para a “vida nova”: “De facto, se estamos integrados nele por uma morte idêntica à sua, também o estaremos pela sua ressurreição” (Rm 6, 5). Enfim, os textos paulinos dão conta de um autor que não se cansa de anunciar a *boa nova* (εὐαγγέλιον) que vem de Deus e não dele próprio (Rm 1,1; 1 Cor 1,1; 2 Cor 1,1; Gl 1,1), cuidando de si e sobretudo dos outros, para que reconfigurem o sentido das suas existências, ou seja, para que realize a conversão (*metanoia*): a passagem das *trevas* à *luz*, da *imoralidade* à *moralidade*, da *carne* ao *espírito*, do *sono* à *vigília*, da *lei* à *fé*, do *pecado* à *salvação*, da *morte* à *vida eterna*; por conseguinte, da *sabedoria do mundo* à *loucura da cruz* (1Cor 17-31), quer dizer, a passagem do sentido da existência centrado na *mundaneidade* ao sentido da existência centrado na identificação com Jesus Cristo, através da experiência da fé, da esperança e da caridade. * * * * *

Em suma e de modo esquemático, nos textos de Paulo de Tarso prevalecem pelo menos **cinco teses centrais**: - existe uma relação tensional entre a dramaticidade da existência humana e o poder salvífico gratuito de Deus, através da sua hierofania máxima que é Jesus Cristo, que anunciou e mostrou o *Reino de Deus*, através da sua vida, da sua morte e principalmente através da sua ressurreição; - é uma tarefa urgente anunciar a todos os homens (judeus e pagãos), para serem salvos, a *boa nova* (εὐαγγέλιον) da morte e da ressurreição de J.C.; - embora a salvação seja uma *graça* de Deus (dádiva divina), cada homem tem de dispor-se livremente para ser convertido; - a conversão e a salvação (correlatos do cuidado de si) dependem paradoxalmente da efetiva *renúncia a si*, à semelhança da própria renúncia da vontade individual de J.C., para se submeter à vontade de Deus Pai (o cumprimento do seu plano salvífico); - consequentemente, o ideal ético e religioso de cada homem consiste em identificar-se com J.C., mas sem anular a sua individualidade (diz Paulo em Gl 2, 20: “Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim”), aliás a relação com o Outro Transcendente salva-o, reconhecendo a sua finitude e transformando-a para poder aceder à Eternidade (a experiência filial do homem face a Deus).

⁴⁶⁸ O’Callaghan, P. (2009). La grazia e la giustificazione nel pensiero di San Paolo (pp. 103-116). In Sodi, M.; O’Callaghan, P. (Org.). (2009). *Paolo di Tarso: tra kerygma, cultus e vita*. Vaticano: Libreria Editrice

Vaticano. Veja-se a exposição destas três dimensões nas pp. 104-111.

⁴⁶⁹ Veja-se em várias epístolas: Cl 3, 5-9; Rm 6, 12-23; 8, 5-13; Ef 4, 17s.

⁴⁷⁰ Para Paulo de Tarso o *evangelho* (τὸ εὐαγγέλιον – *tó euangélion*), recordamos de novo, significa a *boa nova* da realização messiânica de J.C., cujo vértice é a sua morte e ressurreição, e que ele anuncia aos homens e mulheres do seu tempo, especialmente aos gentios/pagãos (por opção pessoal: Rm 15, 16). Por exemplo, aos Romanos refere κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου (*katá tó euangélión mou*), “segundo o meu evangelho” (Rm 2, 16; NT-ige p. 608); aos Colossenses (Cl 1, 23) diz: τοῦ εὐαγγελίου οὗ ἠκούσατε (*toú euangelíou hóu êkóúsate*), “do evangelho que ouvistes” e acrescenta: οὗ ἐγενόμην ἐγὼ Παῦλος διάκονος (*hóu egenómēn egō Paúlos diákonos*), “do qual eu, Paulo, fui feito ministro” (NT-ige, p. 792); veja-se também em 1 Cor 9, 16 (“evangelizo”, εὐαγγελίζωμαι – *euangelízōmai*). Portanto, a palavra *evangelho* não tem o uso técnico de uma narrativa escrita, tal como passou a existir a partir dos finais do primeiro século.

⁴⁷¹ O texto apresenta dois termos com significado convergente: - ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα (*apokatalláxai tá pánta*), “conciliar todas as coisas”; - εἰρηνοποιήσας (*eirēnopoíēsas*), “fazendo a paz” (NT-ige, p. 791). A ideia de *justificação* nos textos de Paulo não é de fácil tradução e surge expressa por diversas formas gregas: - é expressa pelo termo δικαιοσύνην (*dikaíosúnēn*) – em Rm 1, 17; 4, 11; 9, 30; Fl 3, 9; - pelo termo δικαίωμα (*dikaíōma*), em Rm 1, 32; 5, 16; 8, 4; - por formas do verbo δικαιώω (*dikaiōō*), por exemplo em Rm 3, 20; Gl 3, 24; Tt 3, 7. Todos estes termos, afins à antiga palavra grega que indica justiça (δική - *dikē*), são, no entanto, insuficientes para representar o sentido do aramaico para o verbo *justificar*, que era o de *declarar justo*; no latim surgiu o neologismo cristão *iustificatio*, cujo significado literal é *tornar justo*. Para lá da dificuldade semântica importa dizer que, na linguagem de Paulo, a *justificação* consiste na purificação espiritual através do perdão dos pecados, que passa pelo batismo (1 Cor 6, 11) – concessão que estará na origem, mais tarde, do aparecimento dos ritos da confissão e da penitência.

⁴⁷² O substantivo χάρις (*cháris*) deve ser relacionado com dois verbos do mesmo conjunto gramatical, usados nos textos de Paulo: - χαρίζομαι (*charizomai*), *usar de benevolência, perdoar, ser misericordioso*; - e χαριτώω (*charitōō*), *conceder graça, encher de graça*. A ideia de *graça* era já recorrente no AT, com diversos significados, por exemplo: *amizade de um superior em relação a um subalterno* (Gn 30, 27; 1 Sm 18, 22), *beleza, encanto* (Rt 2, 2; Est 2, 17), *a graça que repousa sobre o Messias* (Sl 45, 3).

⁴⁷³ Algumas referências: - aos Colossenses (1, 15) e aos Coríntios (2 Cor 4, 4) diz que J.C. é “imagem de Deus invisível” (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου – *eikōn tou teou tou aorátou*); - aos Colossenses apresenta-o como *primogênito da Criação*, por quem e para quem tudo foi criado (Cl 1, 15-17); - aos Filipenses (Fl 3, 20) considera-o *salvador* (σωτήρ – *sōtēr*); a Timóteo considera-o “Salvador de todos os homens, sobretudo dos que crêem” (Tm 4, 10).

⁴⁷⁴ Os termos gregos utilizados por Paulo são δουλεύετε (*escravizei-me*) e δοῦλος (*doúlos – escravo/servo*), em linha com os verbos δουλεύω (*douleúō – ter ofício de escravo ou servir como escravo*) e δουλῶω (*doulóō*), *escravizar, submeter à escravidão* (δουλεία – *douleía*).

⁴⁷⁵ A palavra δοῦλος é utilizada na saudação inicial de algumas epístolas paulinas: perante a comunidade de Roma (que ele não fundou nem conhecia) apresenta-se como “servo de Jesus Cristo” (Παῦλος δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ: Rm 1,1); dirigindo-se aos Filipenses, ele e Timóteo apresentam-se também como “servos de Jesus Cristo” (Παῦλος καὶ Τιμόθεος δοῦλοι Χριστοῦ Ἰησοῦ: Fl 1,1); ao amigo Tito dirige-se de igual modo como “servo de Deus” (Παῦλος δοῦλος θεοῦ: Tt 1,1). Aos coríntios (1 Cor 9, 19; 9, 22) confessa ter-se feito servo de todos para trazer à fé/salvar o maior número possível de homens e mulheres: afirma exatamente ἐδούλωσα – “escravizei-me”. Aos cristãos da Galácia (Gl 5, 13) exorta a que sejam servos uns dos outros: διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις (“através do amor fazei-vos servos uns aos outros”).

⁴⁷⁶ Na epístola aos Romanos, antes de dizer que o cristão espera que se cumpra plenamente a adoção filial através da libertação do seu corpo corruptível (Rm 8, 23), Paulo usa o termo *escravidão* com sentido negativo (Rm 8, 21): finalmente “também a própria criação será libertada da escravidão da corrupção” (καὶ αὕτη ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς – *kaí autē hē ktisis eleutherōthēsetai apó tēs douleías tēs phthorás*) – NT-ige, p. 627.

⁴⁷⁷ Na epístola aos Romanos (Rm 1, 18-32; 2, 1-11) Paulo enumera muitos atos imorais: idolatria, injustiça, insensatez, vazio espiritual, arrogância, loucura, impureza, mentira, homossexualidade, perversidade, ambição, maldade, inveja, homicídios, discórdia, falsidade, malícia, difamação, maledicência, inimizade a Deus, insolência, orgulho, perversidade, artimanha, rebeldia para com os pais, estupidéz, deslealdade, inclemência, impiedade. Aos Gálatas (Gl 4, 8-9) indigna-se com o retorno dos

cristãos de origem gentia à antiga prática da idolatria, isto é, à servidão dos falsos deuses (ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὐσιν θεοῖς – “servistes como escravos aos que por natureza não são deuses”). Nesta epístola retoma o tema das “obras da carne”: fornicção, impureza, devassidão, idolatria, feitiçaria, inimizades, contenda, ciúme, fúrias, ambições, discórdias, partidarismos, invejas, bebedeiras, orgias e comportamentos semelhantes (Gl 5,19-21).

⁴⁷⁸ Afirma Jerome Murphy-O’Conner: “A compreensão de Paulo da condição da humanidade inautêntica é dominada pelo conceito de Pecado, Morte e Lei. Os três estão estreitamente inter-relacionados” – (1994). *A antropologia pastoral de Paulo: tornar-se humanos juntos* (p. 141). São Paulo: Paulus. Este teólogo afirma que “Nenhuma palavra poderia expressar mais plasticamente a diferença radical entre os modos inautêntico e autêntico de ser. Se a divisão é o constitutivo daquele, unidade é constitutivo deste” (1994, p. 180).

⁴⁷⁹ O termo σάρξ (*sárx*) é utilizado por Paulo para representar a *carne* no sentido de natureza frágil e pecaminosa do homem, por oposição a πνεῦμα (*pneúma*), palavra que pode significar *espírito* (presença de Deus no homem), *Espírito de Cristo* ou *Espírito Santo* (Terceira Pessoa da Trindade Divina, juntamente com o Pai e o Filho – J.C.) – veja-se em Rm 8, 9. Também nesta epístola Paulo distingue a φρόνημα τῆς σαρκός (*phónēma tēs sarkós*) da φρόνημα τοῦ πνεύματος (*phónēma tou pneúmatos*), isto é, a “maneira de pensar da carne” da “maneira de pensar do Espírito” (Rm 8, 6); a primeira conduz à morte (θάνατος – *thánatos*) e a segunda à vida (ζωή – *zōē*) e à paz (εἰρήνη – *eirēnē*). Em Gl 5, 21: ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματος ἐστὶν ἀγάπη, χαρὰ, εἰρήνη, μακροθυμία, χρηστότης, ἀγαθωσύνη, πίστις, πραῖτης, ἐγκράτεια – “mas o fruto do Espírito é amor, gozo, paz, paciência, bondade, fé, mansidão, autodomínio” (NT-ige, p. 755). Aos Gálatas (Gl 5, 16) insiste para que não concretizem o “desejo da carne” (καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε) – NT-ige, p. 755.

⁴⁸⁰ Nestas citações da epístola aos Romanos, como mostramos, Paulo recorre aos termos θέλω (*thélō*) e θέλειν (*thélein*), aqui traduzidos por “quero” e “querer”; no grego clássico acresce um ε a estas formas verbais (ἐθέλω, ἐθέλειν). O verbo θέλω indica *querer, desejar, amar, comprar-se*; deste verbo derivam os substantivos θέλησις (*théleisis* – vontade) e θέλημα (*théléma* – vontade, projeto, decisão). É, pois, clara a indicação do movimento volitivo do sujeito naquelas citações da epístola aos Romanos.

⁴⁸¹ Na sua *Fenomenologia da vida religiosa*, comentando esta citação de Rm 12, 2, Martin Heidegger traduz a palavra αἰών (*aiōn*) pela expressão *mundo-ambiente* (2003, pp. 158-159). Esta tradução é interessante, mas diferente do significado habitualmente indicado. No léxico de Paulo o termo αἰών é polissêmico, pois pode significar: *tempo presente, época, modo de ser do mundo*; mas também pode designar *eternidade, tempo indefinido, sempre, para sempre*. Nesta obra Heidegger sublinha bem a experiência tensional do cristão no *mundo-ambiente*, entre a fé e as constantes adversidades dos pagãos: o cristão é por definição o inconformado com a mundividência do paganismo e com o legalismo hebraico. A par destas pressões externas, uma pressão interna o afeta para se converter: a crença na iminência do fim dos tempos, no retorno de J.C. (parusia final). Heidegger usa uma expressão sugestiva para representar toda esta consciência crítica do tempo: “das Nur-Noch”, *o ainda-somente* (2003, p. 162). É, pois, neste *mundo-ambiente*, neste *tempo presente*, não obstante as suas vicissitudes e fraquezas, que o sujeito se realiza como crente para vir a ser salvo no *fim dos tempos*.

⁴⁸² O termo σκύβαλα (*skúbala*), plural de σκύβαλον (*skúbalon*), significa extamente *desperdícios, lixo*; a edição da BS (2006) opta pela palavra “esterco” (excrementos de animais). O mais importante é a indicação de que toda a formação farisaica centrada no zelo escrupuloso das prescrições judaicas é considerada como desprezível ou insignificante por Paulo, comparativamente com o conhecimento sobre J.C., sobretudo acerca dos seus sofrimentos, da sua morte e da sua ressurreição, com a fé nele e na sua justiça (Fl 3, 8-10).

⁴⁸³ Nos textos de Paulo de Tarso a palavra grega θάνατος (*thánatos*) surge, de facto, associada a diversas noções. A partir da nossa leitura destes textos elaborámos uma organização temática cuja finalidade é apenas mostrar a polissemia da palavra, cujos significados podem ser fixados em dois polos. Morte de J.C. (salvação, morte na cruz/humilhação, superação da morte): Rm 5, 10, 3; 6, 9; 1 Cor 11, 26; Fl 2, 8; Fl 2, 30; Cl 1, 22; 2 Tt 1, 10. Morte no batismo/morte com/por causa de J.C.: Rm 6, 3, 4, 6; Fl 3, 10; 2 Cor 2, 16 (“cheiro da morte para a morte”); 2 Cor 4, 11 (morte com J.C.); 2 Cor 11, 23; 2 Cor 4, 12 (“em nós opera a morte, em vós a vida”). Morte no pecado original: Rm 5, 12, 14, 17, 21; 1 Cor 15, 21; 2 Cor 1, 9 (*sentença de morte*). Morte em relação com pecado, carne, mundo: Rm 6, 16, 21, 23; 7, 5; 8, 2, 6; 8, 13; 2 Cor 7, 10. Morte e lei (*legalismo*): Rm 7, 10; 7, 13; 1 Cor 15, 55-56; 2 Cor 3, 7. Morte biológica (do corpo): Rm 7, 24; 8, 38; 1 Cor 3, 22; 1 Cor 15, 26 (a morte como último inimigo a ser destruído); 1 Cor 15, 54; 2 Cor 1, 10; Fl 1, 20. Morte como *condenação*: 1 Cor 4, 9.

⁴⁸⁴ Veja-se, por exemplo, o que Paulo diz na epístola aos cristãos de Corinto: “Mas já em nós mesmos tínhamos a sentença de morte, para que não confiássemos em nós, mas em Deus, que ressuscita os mortos” (2 Cor 1, 9).

⁴⁸⁵ Paulo garante aos colossenses que se agirem para o Senhor e não para os homens, receberão do Senhor a “recompensa da herança” – τὴν ἀνταπόδοσιν τῆς κληρονομίας (*tēn antapódosin tēs klēronomías*); e acrescenta que quem realizou más ações “recolherá o que fez de mal” (NT-ige, p. 799). O termo κληρονομία (*klēronomía*) é usado também em Mt 21, 38 e em Act 20, 32. Contrasta com outros termos também usados no NT e com significados próximos. O termo μισθός (*misthós*) – *pagamento, retorno, recompensa, retribuição, punição* – é o termo usado no evangelho de Mateus (Mt 5, 46; 6, 2, 5, 16). O termo χάρις (*cháris*) – *graça, gratuidade, bondade, misericórdia*, etc. – é o termo que já referimos a respeito de Paulo de Tarso e que é usado nos evangelhos de Lucas e de João (Lc 6, 32-34; Jo 4, 36).

⁴⁸⁶ Para consubstanciar a nossa posição, recordamos duas citações que fizemos de DE II sobre as *técnicas do si*: “procedimentos, como existem sem dúvida em todas as civilizações, que são propostas e prescritas aos indivíduos para fixar a sua identidade, mantê-la e transformá-la em função de um certo número de fins, e isto graças a relações de domínio de si sobre si ou de conhecimento de si por si” (DE II, nº 304, *Subjectivité et vérité*, p. 1032); “permitem aos indivíduos efetuar, só ou com a ajuda de outros, um certo número de operações sobre seus corpos e suas almas, seus pensamentos, suas condutas, seu modo de ser; de se transformarem a fim de alcançar um certo estado de felicidade, de pureza, de sabedoria, de perfeição ou de imortalidade” (DE II, nº 363, p. 1604).

⁴⁸⁷ Afirma Foucault: “Creio, de facto, que nem uma, nem outra – nem a *epistrophē* platónica, nem a *metanoia*, que podemos designar, esquematicamente, cristã – seriam de todo adequadas para descrever esta prática e este tipo de experiência que encontramos de tal modo constantemente presentes, e assim constantemente evocados nos textos dos séculos I e II” (2001a, p. 207).

FIM
