



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Luciano Gomes da Silva

A filosofia como ascese de si no pensamento de Michel Foucault e Pierre Hadot

Rio de Janeiro
2023

Luciano Gomes da Silva

**A filosofia como ascese de si no pensamento
de Michel Foucault e Pierre Hadot.**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea

Banca Examinadora:

Prof.^a Dr.^a Vera Maria Portocarrero – Orientadora
Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

Prof.^a Dr.^a Maria Helena Lisboa da Cunha
Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

Prof.^o Dr.^o José Ternes
Pontifícia Universidade Católica – PUC – Goiás

Rio de Janeiro, _____ de _____ de _____.

Rio de Janeiro

2023

**TERMO DE NOTIFICAÇÃO DA AVALIAÇÃO DO ORIENTADOR
E EXAMINADORES**

A filosofia como ascese de si no pensamento de Michel Foucault e Pierre Hadot

Luciano Gomes da Silva

Nota do orientador: _____ : _____ (por extenso)

Assinatura do Orientador

Nota do avaliador interno: _____ : _____ (por extenso)

Assinatura do Avaliador Interno

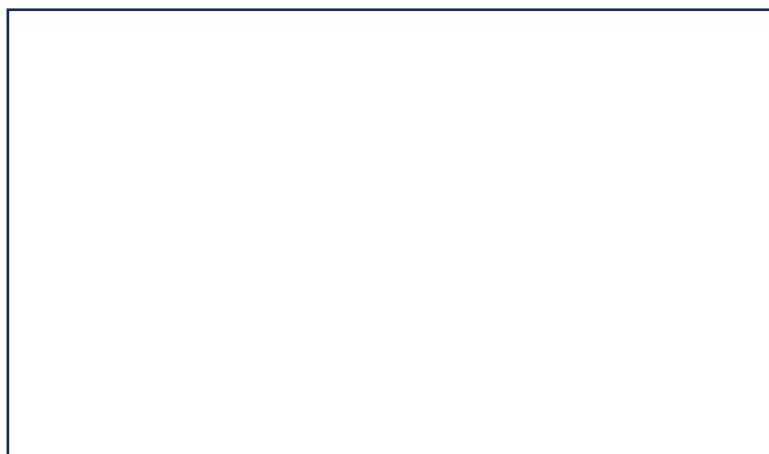
Nota do avaliador externo: ____ _____ (por extenso)

Assinatura do Avaliador Externo

Rio de Janeiro, _____ , de _____ de _____ .

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ REDE SIRIUS/CCS/A

A ser realizada na Biblioteca da UERJ



Autorizo, apenas para fins acadêmicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação.

Luciano Gomes da Silva

20 de fevereiro de 2024.

Luciano Gomes da Silva

A filosofia como ascese de si no pensamento de Michel Foucault e Pierre Hadot

Dissertação apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Vera Maria Portocarrero

Rio de Janeiro

2023

AGRADECIMENTOS

À Professora Vera Portocarrero, pelo esforço em orientar-me em tempos de grandes dificuldades por conta do enfrentamento que a humanidade realizou contra a Pandemia do Covid-19. À Professora Heliana Conde, que me concedeu relevantes contribuições para a conclusão de minha pesquisa, embora por razões muito urgentes não pode comparecer ao encerramento dos meus trabalhos. Aos demais professores: Elena Garcia, Guilherme Castelo Branco, José Ternes, Maria Helena Lisboa, que atenderam ao convite para participar da Banca Avaliadora. Aos meus colegas de estudo, de forma especial, Cristiane Domar, Aldo Tavares e Pedro Rezende, que me engradeceram muito com as conversas e os momentos alegres de nossa vida e carreira. À toda esta Universidade que me faz crescer, não apenas como acadêmico, também como cidadão e sujeito de transformação da minha vida social.

Epígrafe:

“Há, nos nossos dias, professores de filosofia, mas não filósofos”

(Henry Thoreau)

RESUMO: Esta dissertação pretende mostrar como a noção de ascese, presente nos exercícios espirituais de Pierre Hadot, contribui para o esclarecimento das modificações realizadas na pesquisa foucaultiana a respeito da vida. A temática em torno da vida está presente em todo o percurso do projeto arqueo-genealógico de Michel Foucault e revela o eixo da articulação entre os seus estudos sobre o dispositivo biopolítico e as formas de governamentalidade. Tais estudos, embora metodologicamente distintos, não são desvios que revelam uma mudança de interesse pelas questões políticas, mas sim o quanto tais abordagens precisam ser articuladas com os debates suscitados pelos problemas éticos. Sendo assim, as investigações sobre o conjunto das práticas antigas em torno das relações que o sujeito mantém com a verdade, que são assuntos presentes em seus últimos trabalhos, ao invés de obscurecerem ou diminuir o debate sobre o exercício do poder em nossas sociedades, demonstram a via pela qual podemos a ele resistir e transformar os seus efeitos deletérios: a saber, a via do sujeito ativo. Ele é o real agente de transformação, não pela violência, e sim através do esclarecimento e da autoformação, dessas realidades produzidas por um determinado modo de exercício do poder. Essa noção de sujeito ativo busca contribuir para que, em nossas sociedades, a vida não seja considerada como um objeto de consumo ou um fardo a ser levado. Ela pode ser considerada de forma cada vez mais criativa, tornando os indivíduos capazes de dar estilo a sua própria existência. A educação é tratada, aqui, como um modo de se compreender e de viver uma nova concepção de ascese.

PALAVRAS-CHAVE: Ascese. Autoformação. Educação. Estética da Existência.

RÉSUMÉ: Cette mémoire se propose à exposer la manière par laquelle le concept d'ascèse, présente dans les exercices spirituels de Pierre Hadot, est utile pour éclairer des modifications réalisées dans les recherches de Foucault concernant la vie. La thématique de la vie se trouve partout dans le trajet arche-généalogique de Michel Foucault et révèle l'axe d'articulation de ses études sur le dispositif biopolitique autant que des formes de gouvernementalité. Bien que ces études soient méthodologiquement diverses, elles ne sont pas des détours qui montreraient un changement d'intérêt vers des questions politiques. Donc les recherches des pratiques anciennes autour des rapports que le sujet garde avec la vérité, auxquelles Foucault va consacrer ses dernières recherches, n'obnubilent ou même affaiblissent les exercices du pouvoir dans nôtres sociétés : elles font plutôt sauter aux yeux la voie par laquelle nous pouvons y résister et transformer ses effets nocifs, à savoir la voie du sujet active. Ceci est l'agent réel de la transformation des réalités produites par un certain mode d'exercice du pouvoir, à travers de l'éclairement et de l'autoformation plutôt que de la violence. Cette notion de sujet active veut contribuer pour que, dans nôtres sociétés, la vie ne soit pas considérée comme un objet de consommation, comme une chose pénible qu'on doit supporter. La vie peut être conçue de manière toujours plus créatrice, en rendant les individus capables d'offrir du style à son existence. L'éducation ici proposée est une manière de comprendre et de vivre une nouvelle ascèse.

MOTS-CLÉS : Ascèse ; Autoformation ; Education ; Esthétique de l'existence.

SUMÁRIO

Páginas

INTRODUÇÃO	11
1 A PROBLEMÁTICA DA TEORIZAÇÃO DA FILOSOFIA	20
1.1 Na esteira de Dreyfus e Rabinow	22
1.2 Superando dicotomias	28
1.3 O corpo vivo da filosofia	33
2 ASCESE DE SI E CUIDADO DO OUTRO	41
2.1 Deslocamentos e continuidades	43
2.2 A governamentalidade	47
2.3 Normalização e resistência	55
3 A ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA	65
3.1 Procedimentos de objetivação e subjetivação	68
3.2 Estética da existência e educação	83
3.3 Estética da existência e autoformação	88
CONCLUSÃO	93
REFERÊNCIAS	96

INTRODUÇÃO

A filosofia como ascese de si no pensamento decorre da seguinte pergunta: o que Michel Foucault quis nos fazer entender, quando, na entrevista com Dreyfus e Rabinow (2010, p. 277), afirmou que com Descartes a relação com o si não necessitava mais de ser ascética para ingressar na relação com a verdade?

Trata-se de uma problematização já presente em *O que é a filosofia antiga?*, de Pierre Hadot (1995, p. 370), e esta dissertação buscará apresentar algumas pistas para a resolução desta questão. No entanto, não pretenderá ser uma resposta pronta e acabada, a ponto de fazer cessar o pensamento pela clareza da argumentação lógica. Pelo contrário: pretenderá suscitar novos questionamentos por conta da certeza de que a obscuridade de nossa ignorância revela o quanto a verdade e a sabedoria são sempre inatingíveis quando se trata de filosofar. No pensamento filosófico, mais do que a luminosidade das certezas, embaralham-se as sombras das perguntas, tais como: é próprio do pensamento ter produzido as experiências que hoje temos? Seria justo em meio às amálgamas da história justificar injustiças feitas ao próprio pensamento, sentenciando-o? Resolveria normalizar o pensamento, tendo em vista purificá-lo de tudo aquilo que ele mesmo não produziu?

Então, melhor entender que é próprio, não do pensamento e sim, das experiências produzir intempéries cuja pacificação por sina do tempo e da história só se concretiza no pensamento que é próprio. Melhor dar ao pensamento as condições de possibilidade para que ele organize as experiências, como pela física desde sempre se buscou organizá-las mais do que aniquilá-las. Melhor fazer como os físicos de outrora (e ainda hoje muitos o fazem): permitir que as experiências se espalhem na indeterminável imensidão do cosmos e que o pensar se espalhe até o ílio, para sustentar em seu centro o peso do que lhe sobrecarrega o inferior, a fim de dar leveza, candura e graciosidade à vida, como uma dança na qual os membros superiores se abraçam e equilibram o fardo do próprio pensamento.

Por que querer ajuntar, como num quebra-cabeças, aquilo que a cabeça não inventou e que os economistas de hoje ainda insistem não como Marx, tampouco como os verdadeiros matemáticos ajuntar num triângulo inverso as riquezas, às miseráveis moedas, hoje binárias e virtuais, os cofrezinhos da vida, funileiros do nosso pensar, que empurram tudo para a base não de um triedro, mas do grande triângulo das superestruturas de pensamento? É preciso libertar das amarras o pensamento que é próprio, que aparece

na multiplicidade do tempo e que pode muito bem, se lhe for permitido, espalhar-se pelos ares como um bom odor de uma essência que purifica o ar daquilo que vicia a atmosfera do pensar e impede-lhe de seguir o seu curso, o curso do seu eterno retorno a si.

Esta é a pretensão da presente dissertação: em meio a tantas dúvidas e questionamentos, ater-se ao intuito de querer respondê-los, mas também mantê-los enquanto pensamento para que as respostas se desvelem como propostas que emergem do próprio ato do pensar, e não como imposições das estruturas metafísicas construídas pelo poder de responder: manter o pensamento no seu próprio ser, porém, não na perspectiva tradicional do ser, ou seja, como se ele pudesse subsistir fora das dimensões deste mundo ou do corpo: fazer com que o pensamento volte a ser pensamento, não na perspectiva idealista ou fenomenológica, nas quais, por um lado, ele seria o princípio ou a causa de tudo o que é e não é, perdendo-se na dialética da afirmação daquilo que ele não é e na negação daquilo que ele é; e por outro lado, ele seria uma coisa entre todas as demais coisas, devendo retornar a ser, em meio a elas, um todo a recompô-las no espaço fechado de si mesmo, o espaço fechado do pensamento pensado como coisa. Não! Esta dissertação tem a pretensão de fazer justiça ao pensamento enquanto próprio, permitir que ele seja acontecimento em meio a tantas coisas que afirmam sua diferença: diferença enquanto outro e enquanto repetição de si mesmo. Trata-se de permitir que o pensamento possa repetir-se no tempo do próprio pensamento, na simultaneidade da força do seu passado, na frequência ininterrupta do seu presente e na possibilidade múltipla e virtual do seu destino. E, para que isso aconteça é preciso ascense, este eixo de articulação entre os problemas acerca da verdade, da sabedoria e da vida, presente no pensamento de Pierre Hadot e o de Michel Foucault.

Tal articulação supõe um afastamento da compreensão do pensamento enquanto representação meramente cognitiva. Não se trata da elaboração de uma teoria, e sim de uma teórica. Uma junção entre a teoria e a ética, para que a atividade do espírito não fique submetida às intempéries da vida cotidiana.¹ Sendo assim, essa relação entre o pensamento de Hadot e o de Foucault não faz com que o pensamento de um seja subsumido

¹ Faço, aqui, uma alusão a respeito do que é a atividade do espírito em Aristóteles, em conformidade com os estudos de Pierre Hadot. (HADOT, 1995, p. 121).

pelo pensamento do outro, mas aponta para alguns elementos comuns sem excluir algumas diferenças, isto é, as convergências e as divergências.²

Em meio a essas convergências e divergências, esta dissertação inicia-se com o capítulo 1: *A problemática da teorização da filosofia*. O objetivo é considerar o interesse de Hadot por um diálogo interrompido com Michel Foucault (HADOT, 2014, p. 275-281). Todas as apresentações dos capítulos subdividem-se em três subcapítulos. O primeiro subcapítulo, intitulado *Na esteira de Dreyfus e Rabinow*, busca apresentar o ponto de partida dessa questão, que é a ideia segundo a qual Michel Foucault queria começar com Descartes, e não na Idade Média, o processo de teorização da filosofia. (HADOT, 1999, p. 370). Segundo Hadot, esse problema teria começado com os filósofos cristãos, representados, tardiamente, por É. Gilson, apresentando a filosofia como uma trajetória puramente teórica, a ponto de subordiná-la à teologia. Já na Idade Média teria ocorrido uma separação dos exercícios espirituais e da filosofia tornando-a um simples instrumento teórico a serviço da teologia, algo explícito no princípio “*ancilla theologiae*”. (HADOT, 2014, p. 339). Tal princípio estaria, conforme a interpretação de Hadot, ausente nas abordagens de Michel Foucault a respeito do cristianismo. Foucault teria feito, então, sobressair a problemática moderna do princípio cartesiano da evidência. Dessa forma, Hadot estaria bem distante da perspectiva foucaultiana quanto ao processo de teorização da filosofia.

Os demais subcapítulos da primeira parte da dissertação, intitulados respectivamente *Superando dicotomias* e *O corpo vivo da filosofia*, buscam superar a questão colocada acima a partir da noção foucaultiana de ascese, que não é contraditória, a meu ver, à perspectiva de Hadot, quando então é enfocada a noção do “cuidado de si” da cultura greco-romana. Tal noção é o eixo da articulação entre a filosofia de Foucault e a de Hadot pois enfocam o cristianismo como um fator importante para a compreensão da distinção entre uma sociedade oriunda de um modo de vida filosófico daquela que se desenvolve a partir de uma política cujas formas de governo são regidas, estritamente, pelo princípio interno da economia. A hipótese de que não há uma relação total entre as técnicas de si e

² Uma das grandes motivações desta minha pesquisa foi a leitura do artigo de Pierre Hadot (2014), intitulado *Um diálogo interrompido com Michel Foucault: convergências e divergências*. Este artigo, publicado na respectiva obra *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*, inicia-se com a epígrafe das palavras encontradas na *História da Sexualidade 2: O uso dos prazeres* [...] “a filosofia, se ao menos ela é ainda hoje o que era outrora, isto é, uma ‘ascese’” [...]. Segundo Foucault (1984, p.15, apud HADOT, 2014, p. 275).

a teleologia da ascese de si serve à compreensão da distinção do fenômeno de que tais práticas operaram no paganismo para a conversão a si, enquanto no cristianismo tardio para a renúncia a si. A noção de filosofia como exercício espiritual, como ascese de si torna-se, então, muito importante para o esclarecimento sobre o que vem a ser o pensamento na concepção filosófica de Hadot e Foucault e o pensamento na concepção cristã. É nesse contexto que o momento cartesiano aparece como uma problematização importante para entendermos o que levou Foucault a não enfatizar o princípio medieval da filosofia como serva da teologia, mas sim o pensamento clássico, tendo em vista nos fazer compreender a concepção da filosofia como uma ascese.

O segundo capítulo, que é intitulado *Ascese de si e cuidado do outro*, tem por objetivo demonstrar como o trabalho de Foucault, sob a trilha de uma *História da sexualidade*, desembocou numa pesquisa ética que se articulou com a pesquisa política. O subcapítulo intitulado *2.1 Deslocamentos e continuidades* busca apresentar a hipótese de que não há um total desvínculo entre os últimos trabalhos de Foucault, datados a partir dos anos 1980, daqueles realizados antes, isto é, do final da década de 1970. O subcapítulo *2.2 A governamentalidade* tenta mostrar como o problema do governo é o que faz a articulação entre os estudos relacionados às questões do poder, já apresentados nas análises sobre a própria vida dos homens considerada também enquanto população, e os problemas relacionados à constituição de si, considerados ulteriormente. O que aparecia, enquanto descrição da vida sob a perspectiva do conhecimento médico, por exemplo entre as décadas de 1960 e 1970, irá dar suporte à posterior análise sobre a biopolítica, incluindo a análise do poder pastoral e do Estado policial, que por sua vez, prescindiria também do estudo do liberalismo nas suas diversas facetas.

O subcapítulo *2.3 Normalização e resistência* busca mostrar como a filosofia foucaultiana sempre tenta encontrar vias de saídas perante o exercício de um poder que não expõe efeitos apenas repressivos, mas também produtivos, e para que se mantivesse o percurso dessas vias tonou-se importante uma genealogia do governo. Foi nesse contexto que apareceu, posteriormente, um estudo sobre como na Antiguidade a filosofia era importante para a educação dos cidadãos, tendo em vista suprir (e até corrigir) o que a *paideia* não conseguia realizar no processo de constituição da subjetividade dos indivíduos da *polis*. A partir desses estudos de Foucault, faz-se a distinção do processo social que ocorria no paganismo (visando a autarquia), do processo social desenvolvido pelo cristianismo, buscando normalizar os indivíduos através da purificação da carne. Entende-se,

assim, como a hermenêutica de si, a partir das tecnologias do poder pastoral, influenciou o processo de formação do sujeito moral no interior daquelas sociedades. Tais tecnologias não se restringiam apenas às universidades; por isso, a tese de Hadot precisaria ser revista a partir das contribuições de Foucault sobre o “batismo laborioso” e a análise do desenvolvimento das práticas de confissão cristã como procedimentos de normalização do homem ocidental.

Por fim, o último capítulo, que tem como título *A estética da existência*, apresenta essa temática como um projeto ético da filosofia foucaultiana. Esse projeto, por sua vez, nos faz ao mesmo tempo questionar e vislumbrar as condições de possibilidade de sua aplicabilidade também em nossos dias. O subcapítulo, denominado *Procedimentos de objetivação e subjetivação* busca mostrar como a teoria da soberania, sempre presente nas discussões ético-políticas, deve ser interpretada, para que não venha a ser uma barreira para a estética da existência. Mostra como o cristianismo desenvolveu determinadas tecnologias de constituição do corpo-carne e de sujeição dos indivíduos à mecânica da disciplina e da normalização, e como o ocidente se inspirou em tais tecnologias para a normalização dessas sociedades ditas ocidentais.

O subcapítulo *Estética da existência e educação* demonstra como o projeto da ética foucaultiana, que articula os saberes e as práticas, não pode pautar-se nesse modelo de sociedade que busca enfatizar o que é o normal em detrimento daquilo que se conhece ou que se quer excluir enquanto anomalias. Assim sendo, tal projeto requer reformas sociais que se inspirem não em modelos ideológicos que tentam normalizar as sociedades a partir de contratos entre pares, mas sim a partir de procedimentos que permitem a autoformação dos próprios indivíduos.

Conclui-se, então, no subcapítulo *Estética da existência e autoformação* que, num contexto social altamente influenciado pelo cristianismo, a ética como uma sabedoria do agir prescinde de um diagnóstico, pautado sempre no presente, a respeito do próprio processo de formação dos indivíduos sociais, para a consolidação de uma sociedade que respeita as diferenças tendo em vista a constituição de sujeitos verdadeiramente livres. E como também “os gregos não são uma solução para nós” (PORTOCARRERO, 2009, p. 229), torna-se importante uma educação pela filosofia como uma ascese de si no pensamento, isto é, como uma terapêutica que nos permita fazer um diagnóstico do nosso modo de educar. Sobretudo, hoje não podemos desconsiderar que a universidade tem sido alvo

privilegiado para investimentos ou ataques à formação, classificação e organização dos saberes e das práticas sociais.

Portanto, o objetivo principal deste trabalho é articular o pensamento de Hadot e o de Foucault compreendendo que esses filósofos nos dão o suporte para a investigação da seguinte tese: a possibilidade da constituição de si mesmo como sujeito moral das próprias ações. A antiguidade greco-romana nos serve de objeto especulativo para o estudo dessa possibilidade. Outrossim, tal investigação aparece como relevante para a filosofia desde os seus primórdios. De fato, tanto para Hadot quanto para Foucault, a filosofia aparece como um saber importante, porque especula sobre os objetos de conhecimento e sobre o próprio sujeito de conhecimento. Ela é o saber mais excelente pois comporta teoria e prática. E as grandes sínteses feitas pelas escolas filosóficas do saber da Antiguidade nunca descartaram esse aspecto da filosofia como modo de vida. Perseguem, mesmo no intuito de fazer comentários filosóficos, o interesse de produzir uma transformação no ouvinte ou no leitor dos textos filosóficos (HADOT, 1995, p. 224). Dessa forma, a filosofia estava relacionada com a vida dos indivíduos e da própria sociedade; outrossim, o eixo dessa articulação não vislumbra os arquétipos sociais ou ideológicos, mas sim o modo pelo qual era possível exercer a atividade educativa dos indivíduos: articulando a educação com a filosofia, o que exigia também uma articulação com a arte ou com uma concepção de natureza sempre criativa, tal como aquela apresentada por Pierre Hadot em *O Véu de Isis*.

Sendo assim, esta dissertação mostra como foi possível um processo de desvalorização da filosofia nos programas educacionais das sociedades capitalistas, não a partir de uma análise dos modelos ideológicos, mas sim, a partir de tecnologias que articularam os saberes e as práticas, afastando tanto a educação quanto a filosofia da concepção de uma ascese de si no pensamento. Tal estudo exigiu nesta pesquisa um recuo histórico, mas de uma consideração da história enquanto problematização tanto do saber quanto das práticas de si. Nesse contexto, a hermenêutica de si aparece como uma das práticas relevantes para a constituição de si mesmo. Ela é relevante para o entendimento das modificações realizadas pelo cristianismo nas práticas de si da Antiguidade grega, e que inspirarão as transformações operadas pelas sociedades capitalistas em suas tecnologias de governo. Enfoca-se a abrangência dessa prática para esclarecer a hipótese de que, por meio dela, enfatizou-se e desviou-se o conceito de problema para o objeto, afastando-o da noção contemporânea de sujeito.

Portanto, tal dissertação busca esclarecer que todo o empenho em realizar uma história das problematizações do sujeito ético, sob a perspectiva de Foucault, pode contribuir para a nossa compreensão de que a vida social deve ser considerada muito mais do que um sistema de doutrinas e códigos morais estabelecidos no interior de uma sociedade. Ela deve ser assumida como algo dinâmico e criativo, senão por todos, ao menos por aqueles que a escolhem, não como um fardo ou uma coisa a ser levada, seja enquanto sofrimento ou cruz, seja enquanto um prazer incessante. É preciso concebê-la como um estilo e um estímulo à própria capacidade de recriá-la e transformá-la. Pretendo desvelar estratégias que podem servir, não como modelo, mas talvez, como exemplo daquilo que se pretendeu realizar por meio das práticas antigas dos filósofos gregos e que, nas sociedades modernas, não se obteve êxito devido à insistência em concepções dualistas das estratégias ético-políticas. Tal trabalho parte do pressuposto de que é importante focar o cristianismo, tendo em vista entender as modificações que ocorreram no processo de constituição do sujeito moral no percurso da filosofia greco-romana da Antiguidade, não para detonar o cristianismo ou defendê-lo, mas para chamar a atenção quanto aos riscos que toda sociedade enfrenta quando não se valoriza a filosofia na discussão das pautas dos programas educacionais e sócio-políticos.

Ressalto que, na execução deste trabalho, minhas pesquisas sempre estiveram pautadas nesse interesse entre as relações do pensamento de Foucault e o cristianismo³. Assim sendo, muitas vezes recorro aos textos provenientes da cultura cristã. Porém, o método de análise e interpretação desses textos é filosófico. Por isso, encaro como uma necessidade, e não uma conveniência, o fato deste estudo ser realizado nesta universidade. Com base em minha experiência acadêmica, percebi que é nesta Universidade que se encontram os materiais e a especialidade da vertente de pesquisa que pretendo realizar.

³ Como referência para o aprofundamento desse meu interesse, serviu-me a leitura do livro procedente do I Fórum Internacional de Estudos Foucaultianos, organizado por Pedro de Souza e realizado na Universidade Federal de Santa Catarina de 25 a 26 de novembro de 2010. (CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de. **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012). O capítulo 2 desse livro traz alguns elementos importantes para a compreensão das práticas de confissão e do exame de consciência nos primórdios do cristianismo. É com base nesses estudos que prefiro, algumas vezes, recorrer e manter os termos, constantemente presentes na filosofia foucaultiana, tais como “homem ocidental”, “cultura ocidental” e “sociedade ocidental”, aparentemente vagos se considerados sem uma relação com a história do cristianismo. Pode-se reforçar a relevância da pesquisa sobre as relações do pensamento de Foucault e o cristianismo e a remissão da noção de uma cultura ocidental já a partir de *As palavras e as coisas* quando, então, em *A prosa do mundo* faz-se alusão aos “maronitas” que são um referencial histórico para a distinção entre o cristianismo ocidental e o oriental. (Cfr. FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 51 e MAHFOUZ, J. **Os Maronitas**: um marco na história. São Paulo: Editora Bisordi Ltda, 1991).

Em geral, fora desta Universidade, percebi que as pesquisas em torno do cristianismo se confrontam com problemas de ordem religiosa. Isso atrapalha o aprofundamento das minhas questões, força-me a ficar na superficialidade do senso comum: a filosofia torna-se ou demasiadamente teórica ou a temática do modo de vida faz-se análoga às estratégias de autoajuda. O método desta minha pesquisa perfaz-se pelo interesse de Foucault em analisar o cristianismo não em termos de teoria ou doutrina religiosa, verdadeira ou falsa, boa ou má, mas num interesse puramente histórico e prático. Trata-se da consideração do cristianismo no corpo social e político, isto é, de suas relações com a nossa vida sem desconsiderar a própria vida do cristianismo. Considerando este método, as remissões de personagens, livros, trabalhos ou documentos de pastoral cristã e de outras áreas do saber religioso encontram aqui o objetivo de fazer um levantamento de registros, com fins de se executar um trabalho filosófico e não problematizar questões de posicionamento religioso ou teológico. A metodologia aplicada em minha pesquisa leva em consideração o posicionamento contemporâneo da autonomia e distinção entre filosofia e teologia (DOCUMENTOS PONTIFÍCIOS. *Fides et Ratio*, p. 59).

Tal distinção é que mantém a abordagem foucaultiana no plano das problematizações filosóficas, e não teológicas. Isso nos faz entender a razão pela qual o momento cartesiano é enfatizado pela filosofia foucaultiana, e, não a Idade Média com o princípio *ancilla theologiae*. Por isso, a dinâmica de exposição deste trabalho desenvolve-se a partir do seguinte esquema: uma primeira parte explica a noção de pensamento para Foucault a partir de *As palavras e as coisas*, embora não se restrinja apenas nessa obra. Já a segunda parte, *Ascese de si e cuidado do outro*, mantém a relação profunda entre Hadot e Foucault no que tange à análise crítica. Nesse contexto, fica em evidência o trabalho em torno das modificações que o cristianismo operou nas práticas de si da Antiguidade grega no período helenístico. A história da sexualidade é o eixo para a compreensão destas modificações, desde *O uso dos prazeres* até as inéditas *Confissões da Carne*, porém sob a perspectiva das análises contemporâneas a respeito das tecnologias de governo, à mercê das críticas suscitadas no interior das sociedades capitalistas. A terceira parte fecha a questão, mostrando como, para Foucault, as técnicas de si do cristianismo servem, não propriamente como modelo, mas, como um bom exemplo da aplicação das técnicas do governo de si e do governo dos outros por meio dos exercícios espirituais. Tal temática se abre para uma outra, a que pretendo desenvolver noutro nível de pesquisa a respeito das contribuições da filosofia foucaultiana para as diversas políticas em educação. Por isso, uma

relevante atenção se dá aos procedimentos de objetivação e subjetivação desenvolvidos pelas sociedades inspiradas no liberalismo. Nestas, por sua vez, o poder pastoral constitui um primeiro antecedente de uma modalidade de exercício do poder que visa o governo e a vida dos homens, um modelo de governo que, em sua forma moderna, exerce-se como um poder positivo sobre as múltiplas formas de existir, buscando uniformizar de forma totalizante e individualizante, isto é, a busca de uma arte de governar a população tal como a biopolítica pretende.

O resultado de minha pesquisa aponta para a importância do pensamento de Pierre Hadot e o de Michel Foucault quanto à pesquisa contemporânea das relações entre a ética e a política. A importância do levantamento histórico realizado por Hadot serviu para o aprofundamento da noção de estética da existência em Michel Foucault e para o aprofundamento a respeito da própria noção contemporânea sobre a ética. Como sabedoria da articulação entre os saberes e as práticas, a ética possui um campo especulativo extremamente vasto e complexo, mas não seria útil para nada se não nos conduzisse a agir com responsabilidade e respeito às diferenças, se não extinguisse a violência que constantemente somos provocados a fazer contra nós e contra os outros seres quando o saber e o poder da atividade de si mesmo se cruzam. Em meus estudos, encontrei Foucault como este pensador que me fez trabalhar não pela sociedade do lucro, mas sim para obter o lucro de trabalhar a mim mesmo, de me esculpir, não por fora, mas, por dentro de mim mesmo, na interioridade do meu pensamento. Encontrei esse pensador que me apresentou um conceito capaz de me fazer atento aos procedimentos de individualização e subjetivação que percorrem a história da nossa história, a ontologia de nós mesmos. Encontrei um pensador que me apresentou conceitos tão profundos, que percorrem as grandes temáticas da filosofia e não nos deixa na superficialidade do saber: conceitos que articulam os debates contemporâneos das perspectivas egocêntricas e alocêntricas do conhecimento humano; conceitos que nos fazem pensar o pensamento e nos jogam para fora do centro do mundo que construímos e que não mais presta para nós, porque extingue as múltiplas possibilidades de viver. Dessa forma, é importante uma atenção quanto aos saberes que selecionamos na relação com a nossa própria vida e a vida dos outros na perspectiva não da eternidade, mas da história da nossa carne, dos mortos-vivos, da finitude de nós mesmos.

A filosofia como ascese de si no pensamento é uma preocupação com aquilo que estamos a fazer com os saberes que entram em nós, expressam o nosso pensamento e nos

constituem como sujeitos de ação. Talvez fosse a preocupação de Foucault ao se defrontar não com a história do cristianismo, mas com os cristãos. Não é à toa que, no recorte da extensão do trabalho de Foucault esta dissertação dá uma atenção ao cristianismo e a sua força operatória em representar um contingente significativo do pensamento das pessoas, a ponto de determinar os rumos políticos de uma nação. É o título de um problema sobre o que fazer quando a vida dos cristãos assume uma relação com as nossas vidas? Esta preocupação, sob a perspectiva foucaultiana, lança uma proposta não de destruição do cristianismo, mas de transformação constante do pensamento e do agir por parte daqueles que o assumem como modo de viver, a fim de proporem às sociedades nas quais estão imersos, não um discurso, apenas, mas o estilo de uma vida enfaticamente ética⁴.

A PROBLEMÁTICA DA TEORIZAÇÃO DA FILOSOFIA

Este capítulo tem por objetivo esclarecer que os pontos de vista de Pierre Hadot e Michel Foucault quanto à questão do momento histórico no qual a filosofia deixou de ser uma atividade prática e se tornou uma atividade puramente abstrata não são totalmente discrepantes.⁵

Parte-se do interesse de Hadot por um diálogo interrompido com Michel Foucault (HADOT, 2014, p. 275-281) considerando a noção de ascese na perspectiva do cuidado de si, e que está associada ao problema da permanente autoformação e transformação de si.

A primeira parte deste capítulo introduz a polêmica a respeito desse suposto conflito de interpretação histórica entre Hadot e Foucault quanto à problemática da

⁴ Em *A religião nos limites da simples razão*, já em Kant (2006, p. 158-167), se vislumbrava a necessidade de uma ética para os que optam por conduzir suas ações pelo culto de Deus. Hadot, por sua vez, reconhece a presença de uma ética no cristianismo, porém, pautada na religiosidade. O que se pretende, aqui, é retomar as temáticas da ética numa perspectiva filosófica e não religiosa. Outrossim, Foucault reintroduz essa questão quando, na entrevista com Dreyfus e Rabinow pergunta se o nosso “problema hoje em dia não é, de certo modo, semelhante, já que a maior parte das pessoas não acredita mais que a ética esteja fundada na religião, nem deseja um sistema legal para intervir em nossa vida moral, pessoal e privada”. (DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 255).

⁵ Em *O que é a filosofia antiga?* (Hadot, 1995, p. 370), Pierre Hadot faz questão de diferenciar o seu pensamento do pensamento de Foucault quanto ao momento histórico no qual a filosofia deixou de ser uma atividade prática e se tornou uma atividade puramente teórica. Segundo ele, teria ocorrido com o surgimento da universidade da Idade Média. Quanto a sua interpretação sobre o pensamento de Foucault teria sido com Descartes.

teorização da filosofia. Dada a importância de Pierre Hadot na mudança metodológica operada por Foucault na análise do poder, buscar-se-á dar um enfoque à ascese, tendo em vista o que nesta noção é importante para a elaboração do projeto foucaultiano de uma ética enquanto estética da existência.

Em *História da Sexualidade 2: O uso dos prazeres*, Foucault afirma que, seguindo a trilha de uma história da verdade, já presente no primeiro volume de seu trabalho, o que ele realmente queria não era analisar os comportamentos, nem as ideias, nem as sociedades com suas ideologias, mas as “problematizações e as práticas através das quais o ser se dá como podendo e devendo ser pensado” (FOUCAULT, 1998, p. 15). Nessa mudança, a que queremos chamar de metodológica, Pierre Hadot, entre tantos outros estudiosos, teve uma importância significativa para as pesquisas que Foucault haveria de desenvolver, a partir de então. Trata-se, portanto, do último Foucault impondo-se como um filósofo e sua produção intelectual como uma atividade prática. Esta, por sua vez, apresenta a ética como o campo primordial de suas últimas análises, mas que não conflitua com as suas outras obras, ao contrário, fecha a lacuna a respeito de suas pesquisas, antes realizadas, sobre o dispositivo biopolítico⁶.

Os elementos importantes da noção de ascese, pautada nos estudos de Hadot, que se tornaram importantes para a ética foucaultiana são: 1) A noção filosófica de espiritualidade, paradoxalmente correlativa e distante da noção cristã. Assim, a ascese é compreendida como “exercício prático” e o interesse se atém aos exercícios, e não numa preocupação em determinar o princípio de toda e qualquer forma de existência, isto é, uma suposta busca sobre o que é a matéria ou o espírito ou sobre o que teria dado início a todas as coisas: se o que formou todas as coisas teria sido um princípio material ou espiritual. Nossa pesquisa não pretende entrar nessas questões. O que se busca é mostrar como a ascese, enquanto exercício que articulava a alma e o corpo estava presente nas diversas escolas da época helenista e como o cristianismo primitivo se aproveitou dessas noções para se constituir historicamente enquanto uma filosofia, ou seja, a filosofia cristã, realizando uma profunda modificação no nosso modo de pensar a filosofia e sua relação

⁶ Entenda-se, aqui, por primordial não uma hierarquia entre os diversos interesses especulativos apresentados pela pesquisa foucaultiana, mas aquilo que em um determinado campo de sua pesquisa já aparece implícito. Esta pesquisa encontrou nas diversas análises de Foucault, como por exemplo a das epistemes, uma necessidade de mudança de direção, isto é, uma alusão da articulação entre os saberes e as práticas que Foucault quis denominar “outras arqueologias” e que segundo ele, para que fosse bem-sucedida, deveria ser feita não na direção de episteme, mas no sentido do que se poderia denominar ética. (FOUCAULT, 2004, pp. 215-219).

com o *logos*, estendendo essa modificação até aos tempos modernos; 2) Caracterizar a ascese cristã como uma prática voltada ao cuidado com a “carne”, bem distinta da problemática pagã que estava relacionada ao cuidado com os prazeres na sua relação com a saúde; 3) Mostrar o quanto que na problematização cristã da carne estava também implícita a noção de um “cuidado de si”, demonstrando aspectos de continuidade, outrossim de descontinuidade a partir de suas tecnologias, sobretudo a maneira de se exercer uma relação consigo, o domínio de si sobre si como um modo de autoridade do pastor sobre o rebanho. Esse modo de relação é o que introduzirá o segundo capítulo desta dissertação e esclarecerá o quanto o pensamento foucaultiano não se caracteriza como um pensamento caótico e que o interesse de suas últimas pesquisas não está totalmente desvinculado do interesse de seus primeiros estudos. Seu pensamento desembocou numa pesquisa ética articulada com a política.

1.1 Na esteira de Dreyfus e Rabinow

Ao fazer a apresentação dos *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga* (2014), na orelha da referida obra, Ernani Chaves afirma que este livro corresponde a um conjunto de ensaios realizados por Pierre Hadot, publicados há bastante tempo. Já em 2002, a obra recebera uma edição em que Hadot dedica dois textos a Michel Foucault, lamentando a interrupção de um diálogo que havia apenas começado.

Como pontuou, não somente na supracitada obra, mas também em *O que é a filosofia antiga?*, Hadot (1999, p. 370) parece ter compreendido que Foucault situou a problemática da teorização da filosofia em Descartes e não na universidade da Idade Média. Ele expõe que essa sua interpretação partiu da leitura de “Uma Trajetória Filosófica” que ele denominou “na esteira de P. Rabinow”. O debate em torno desta questão tem como tema central o *cuidado de si* e traz questões muito importantes para o estudo da filosofia antiga e para os problemas filosóficos do nosso tempo, a saber: a) A ideia segundo a qual o cristianismo retomou a seu modo um certo número de técnicas de exame de si mesmo, já presentes na época dos estoicos e b) A noção foucaultiana de estética da existência.

Também na referida obra, Hadot (2014, p. 344) se imiscui do caráter de ser um especialista do campo da ética, embora reconheça que sua filosofia também tem um projeto ético, haja vista a importância desta área do saber para o desenvolvimento social desde os primórdios da história do saber ocidental.

De fato, entre os assuntos mais importantes da sociedade a ética se impõe de maneira inigualável. Por mais que se aprofunde nesta matéria parece que a relevância das questões não se torna exaustiva. Há muito o que se questionar sobre a ética ou o ser ético; qual a longa ou estreita distância entre ela e a moral? Qual a sua relação com o discurso? Qual o seu real valor para a política?

Buscando resolver muitas dessas questões, os especialistas mostram que sobretudo na pesquisa contemporânea ocorre cada vez mais um recuo à Antiguidade, seio no qual a ética emergiu, desenvolveu-se e chegou até nós. Pierre Hadot é, sem dúvida, aquele que levantou uma série de materiais importantes para a pesquisa do patrimônio ou tesouro cultural deixado pela Antiguidade. Com sua atenção, primeiramente direcionada aos problemas filológicos, foi progressivamente se aprofundando no trabalho de historiador da filosofia.⁷ E por mais que ele seja considerado um dos maiores historiadores do pensamento antigo, não se pode negar sua grande contribuição para os assuntos relacionados especificamente à ética. Além do mais, há de fato nos *Exercícios Espirituais* uma proposta ética “associada à prática da física como exercício espiritual, pautada na consciência cósmica” (DAVIDSON, A. I. **Prefácio**. In: HADOT, 2014, p. 8-14).

A proposta de uma ética vivida, não apenas teorizada, está associada às práticas que têm por objetivo transformar o eu e, por isso, requer esforços grandiosos que se referem a uma verdadeira ascese. Esta compreensão que Hadot adquire do exercício prático (significado restrito da palavra grega *ἄσκησις*⁸) associada à noção de exercícios espirituais surpreende um pouco os estudiosos do campo da filosofia, ele mesmo o reconhece. Parece confundir as áreas do saber filosófico e o teológico. Porém, tal compreensão é passível de aceitação quando na pesquisa contemporânea da ética não se pode desconsiderar o

⁷ No prefácio do seu livro, intitulado *Wittgenstein e os limites da linguagem*, Pierre Hadot (2014b, pp. 7-19) apresenta o percurso de sua filosofia como um pensador que se ateve primeiramente às questões filológicas e linguísticas, porém, através de sua análise – dita “revolucionária” – das *Investigações filosóficas* de Wittgenstein, abriram-se novas perspectivas para um trabalho enquanto historiador da filosofia.

⁸ PEREIRA, I. *Dicionário Grego – Português(...)*. Braga: Apostolado da Imprensa, 1990, p. 86. A referida palavra, em grego no gênero feminino, é traduzida como “exercício prático, exercício ginástico dos atletas”, e por fim, como “ascese”.

caráter histórico do pensamento, mas de uma história que enfoca sempre o presente. É sob essa perspectiva que trabalha esta dissertação.

Para Hadot, estes exercícios faziam parte da vida cotidiana das escolas filosóficas e eram realizados oralmente. Daí a dificuldade de se fazer um levantamento preciso a respeito deles. Também através da escrita entender-se-á que a atenção dos filósofos antigos estava não na aquisição apenas de um saber teórico, mas sim na aquisição de um modo de vida. Teria sido a partir de Filon de Alexandria, um filósofo judeu-helenista do século I da era cristã, e depois de outras contribuições posteriores, que chegaram até nós duas listas desses exercícios. Em geral, eles não consideravam somente o aspecto da intelectualidade, atentavam-se mais para o enraizamento de hábitos. Também perpassam todas as escolas. Essas, por sua vez, os aplicam a partir de seus interesses e peculiaridades próprias (HADOT, 2014, p. 24-25).

Tendo em vista demonstrar que não é discrepante, entre Pierre Hadot e Michel Foucault, a noção a respeito do momento histórico no qual a filosofia se afastou do caráter prático, tornando-se uma atividade puramente teórica e que um esclarecimento a respeito da ascese pode nos ajudar na resolução dessa problemática, é que buscamos então um aprofundamento maior sobre um desses exercícios, a saber: a meditação.

Uma atenção especial ao exercício espiritual da meditação torna-se importante porque esse exercício tem um papel peculiar em relação às diversas práticas ascéticas da Antiguidade e, porque Descartes, que é o referencial do problema o qual esperamos solucionar, é um dos expoentes da idade moderna que o considerou e o quis atualizar e praticar, e isso é claramente detectado em seu escrito intitulado *Meditações Sobre Filosofia Primeira*.

Em primeiro lugar, é importante considerar a partir de Hadot e Foucault que o que, geralmente hoje, chamamos de meditação não tem de modo algum o mesmo significado que os antigos davam a esse exercício espiritual. Para Foucault, a palavra latina *meditatio* (ou o verbo *meditari*) aponta para o substantivo grego *meléte* e o verbo grego *meletân*. Refere-se a um exercício de pensamento, porém, muito diferente do que se costuma entender. Em geral, entende-se por meditação uma tentativa de pensar com intensidade particular sobre alguma coisa. Já para os gregos e latinos *meléte* ou *meditatio* é outra coisa. Trata-se de fazer um exercício de apropriação, apropriação de um pensamento.

[...] Portanto, não se trata absolutamente de, dado um texto, esforçar-se por [perguntar] o que ele quis dizer. De modo algum está-se direcionado no sentido da exegese. Na *meditatio*, ao contrário, trata-se de apropriar-se [de um pensamento], de dele persuadir-se tão profundamente que, por um lado, acreditamos que ele seja verdadeiro e, por outro, podemos constantemente redizê-lo, redizê-lo tão logo a necessidade se imponha ou a ocasião se apresente. Trata-se, portanto, de fazer com que a verdade seja gravada no espírito de maneira que dela nos lembremos tão logo haja necessidade, de maneira também a tê-la, como já vimos, *prókheiron* (à mão) e, por conseguinte, a fazer dela imediatamente um princípio de ação (FOUCAULT, 2010, p. 318-319).

Partindo desse pressuposto, como pensa Hadot, Descartes foi um importante filósofo porque teve a coragem de recuperar a meditação, enquanto prática antiga, submetendo-se ao risco de em seu conturbado tempo histórico, ter que assumir as consequências daquilo que a filosofia enquanto modo de vida sempre provocou em todo bom filósofo: uma profunda transfiguração. Afirma Hadot que: *quando Descartes escolhe dar a uma de suas obras o título de Meditações, ele sabe muito bem que a palavra na tradição da espiritualidade antiga e cristã designa um exercício da alma* (HADOT, 1995, P. 370). Sendo assim, em cada *Meditação* ocorre um trabalho de si sobre si e que é necessário não deixar esse trabalho inacabado antes de passar à outra etapa. É por isso que, segundo Hadot, Descartes fala em primeira pessoa e, em sua trilha meditativa, apercebe-se do fogo da lareira perante a qual está assentado, o seu robe de chambre o qual está usando e o papel no qual descreve sua experiência meditativa. Reencontra-se aí o movimento provocado pela meditação na Antiguidade, através do qual ela impulsiona o indivíduo a alcançar um “eu” mais elevado, que une o “eu” ao *logos*, que o faz considerar o que está ao seu redor, impele o “eu” à união não apenas consigo, mas também à união com todo o cosmo. Dessa forma, a evidência à qual a meditação conduz o “eu” a chegar não é acessível a qualquer sujeito, somente aquele que se exercita é capaz de alcançar essa evidência, pois exige uma ascese, um esforço que consiste em evitar precipitar-se.

Mas, partindo de outro pressuposto, Descartes representa o momento da história ocidental no qual a meditação, por ser também um *érgon*, por colocar à prova os seus efeitos políticos, isto é, na relação de si consigo, na exigência de articulação do problema do governo de si e do governo dos outros, por conta de certo modo de relação laboriosa de si consigo, por vezes, o indivíduo encontra uma exigência em fazê-la cessar. É sob esse aspecto, pensamos, que Foucault fala do “momento cartesiano” como aquele em que a evidência faz cessar a ascese, não é preciso mais a ascese de si no pensamento quando se alcança a evidência. Para Foucault, isso é bem diferente da meditação na Antiguidade, quanto aos seus reais efeitos enquanto uma prática de si. Mesmo na evidência é preciso a

ascese e é ela o que faz percorrer um método. Cada escola da Antiguidade tinha o seu método para instruir os seus discípulos. A ascese tinha o objetivo de conduzir o sujeito no percurso do método peculiar a cada escola. Era necessária uma permanente ascese de si no pensamento, um domínio de si na trilha ou no percurso da verdade proposta por cada escola. No momento cartesiano a ascese é provisória, ou seja, ela permanece somente até que se chegue à clareza das ideias e à evidente verdade, que é a de ser pensante. Mas como, no pensamento de si, o sujeito da meditação precisa discernir entre o estado de vigília e o estado do sono, e por não encontrar no próprio pensamento as condições de possibilidade para este discernimento, por exemplo, quando se é louco, então, foi preciso anexar a alma racional ao corpo, especificamente humano. Por isso, o modelo anatômico de análise foi importante para explicar o sistema cartesiano, torná-lo fácil e evidente ao conhecimento do animal racional.

Mas para mostrar como me orientei neste assunto, quero dar uma explicação do movimento do coração e artérias que, como o primeiro e mais geral movimento observado em animais, oferecerá meios para determinar o que deveria ser prontamente pensado sobre todo o resto. E para haver menor dificuldade em entender o que estou a ponto de dizer sobre este assunto, aconselho os que não estão versados em anatomia, antes de eles começarem o estudo destas observações, tomem o cuidado de ver dissecado em sua presença o coração de algum animal grande possuidor de pulmões (pois este é suficientemente como o humano), e ter visto dois ventrículos ou cavidades [...]. (DESCARTES, 2011, p. 47).

Assim sendo, é em relação a esses efeitos da meditação, a evidência que a faz cessar, que se direciona a abordagem foucaultiana, não evidentemente perceptível sob a perspectiva de Hadot. Esse momento cartesiano se torna um elemento digno de ser criticado porque o que está em jogo não é a tentativa que fez Descartes em recuperar a prática da medição na modernidade, mas a situação histórica do sujeito moderno quando a praticou. Trata-se do efeito dessa prática num determinado momento do sujeito histórico. Não se trata, portanto, de um determinado tempo da história cronologicamente situado, mas de uma situação do sujeito em um determinado tempo histórico: a perspectiva do sujeito da meditação. Por isso, o momento cartesiano não é Descartes, propriamente dito, mas também, propriamente, não o exporta, o incorpora num determinado tempo, o tempo da alma cartesiana, que genealogicamente pode até mesmo recuar ao tempo próprio de Descartes, não enquanto indivíduo, porque o infere enquanto sujeito do seu próprio tempo, tempo o qual a filosofia estava reduzida a um mero discurso do qual ele mesmo se queixara.

Da filosofia não direi nada, a não ser que quando vi que tinha sido cultivada por muitas eras pelos homens mais distintos, e que ainda não há uma única questão dentro de sua esfera que não esteja ainda em disputa, e nada então que não esteja sob dúvida, não presumi antecipar que meu sucesso seria maior nisto que outros; e mais adiante, quando considere o número de opiniões contraditórias que tocam um único assunto que podem ser apoiadas por homens instruídos, enquanto pode haver apenas um verdadeiro, considere como bem perto do falso tudo o que fosse só provável (DESCARTES, 2011, p. 18).

Quando a filosofia é reduzida somente ao mero discurso metafísico as questões consoantes às transformações no ser mesmo do sujeito, necessárias para se ter acesso à verdade, deixam de ser importantes e a evidência se instaura de forma dogmática, substituindo a ascese, seja pelas faculdades de conhecimento (sensitivas ou intelectivas) ou pelo rigor do método.

No entanto, na Antiguidade o discurso tem importância para a filosofia quando ele é acompanhado também pela escuta. Dessa forma a filosofia apresenta-se como uma série de práticas onde o discurso entra em jogo articulado com o silêncio. É o jogo da ascese, isto é, da subjetivação progressiva do discurso verdadeiro. E nesse jogo aparece também a escrita. Não como algo que objetiva um conhecimento a ser transmitido, mas uma experiência a ser operada no ser mesmo daquele que escuta e escreve. *Escuta e em seguida, escreve* (FOUCAULT, 2010b, p. 328). Por isso a filosofia distinguia-se, na Grécia antiga, da retórica. É com base nessa separação que se ia cada vez mais diferenciando a fala do filósofo daquela que era a fala apenas de um orador. A fala do filósofo não utilizava apenas o *logos*. O que caracterizava a fala do filósofo era também uma *léxis*, uma maneira de dizer as coisas. Era preciso escolher, entre tantos outros, um certo número de palavras. Por outro lado, o modo de reger os elementos das palavras não obedecia a *tékne* da retórica. O que regrava a fala do filósofo era uma técnica e uma ética, uma arte e uma moral, aquilo que Foucault chamou, então, de *parrhesía*.

É nesse contexto que se pode então ler as respostas de Foucault aos questionamentos que lhe foram apresentados na entrevista para Dreyfus e Rabinow. Não como escorregões conceituais provocados pela “esteira de P. Rabinow”, como de forma semelhante, há bastante tempo, também os entendeu Derrida desde as suas observações sobre a *História da loucura* e outros textos de Foucault, nos quais Descartes é citado. É sob uma perspectiva crítica a respeito da própria filosofia, assumida como atividade puramente teórica, que Foucault fala do “momento cartesiano”. Sob essa ótica é possível vislumbrar um certo “cartesianismo” até mesmo na Antiguidade e Aristóteles é um bom exemplo (FOUCAULT, 2010, p. 17). Entende-se assim, o porquê de Foucault, na

introdução de sua conferência publicada com o título *Resposta a Derrida*, afirmar que esses seus textos são exteriores à filosofia, ao menos à maneira como ela estava sendo praticada e ensinada naquela época. (FOUCAULT. In: **Ditos e Escritos I**. Rio de Janeiro: Forense, 2006, p. 269).

1.2 Superando dicotomias

O estudo sobre o modo pelo qual a filosofia estava sendo praticada e ensinada, bem antes das “modificações” metodológicas realizadas por Foucault a partir da *História da Sexualidade 2: O uso dos prazeres*, pode ser uma chave para o entendimento de que não há uma contradição entre ele e Hadot a respeito do processo de teorização da filosofia.

Tendo em vista analisar de que maneira, nas sociedades ocidentais modernas, constituiu-se uma experiência tal, que os indivíduos são levados a reconhecer-se como sujeitos de uma sexualidade que se abre para campos de conhecimentos bastante diversos, e que se articula num sistema de regras e coerções, Foucault afirmou a necessidade de realizar um terceiro deslocamento em seus estudos: pesquisar quais são as formas e as modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito. Entre essas formas e modalidades, o domínio que o indivíduo é capaz de exercer sobre si mesmo era indispensável, por exemplo, na civilização grega da Antiguidade, tendo em vista a constituição de sua subjetividade. A *skholê* (as escolas filosóficas) ou o ensino de filosofia tinham condições bem diferentes em relação aos nossos dias.

O estudante moderno só estuda filosofia porque é uma disciplina do programa dos últimos anos da escola secundária. Ele pode terminar o curso, quando muito, apenas interessado em um primeiro contato com essa disciplina e desejando passar nos exames dessa matéria. (HADOT, 1995, p. 148).

Hadot afirma que nas escolas filosóficas da Antiguidade isso acontece de maneira bem diferente. Não existia nenhuma obrigação universitária que orientaria o aluno a fazer parte desta ou daquela escola. Era em função do modo de vida que se escolhia uma determinada escola filosófica à qual o aluno devia se converter. Teria sido por volta do fim do século IV que toda a atividade filosófica se concentrou em Atenas, particularmente, em quatro escolas: a Academia (escola de Platão); o Liceu (escola de

Aristóteles), o Jardim (escola de Epicuro) e o Pórtico (a escola de Zenão). Tais escolas filosóficas permaneceram vivas por cerca de três séculos, o que as diferenciava dos grupos fluentes que se formavam em torno dos sofistas. As escolas filosóficas tinham um caráter mais permanente não somente enquanto os seus fundadores estavam vivos, mas também depois de sua morte. Os que sucediam os fundadores dessas escolas eram escolhidos, por vezes, através do voto dos membros ou eram escolhidos pelo seu predecessor. Também não se caracterizam por meio de uma personalidade jurídica. Não era uma propriedade do fundador. Eram abertas ao público. Ensinavam sem receber honorários, outra característica que as diferenciava dos sofistas.

As escolas filosóficas da Antiguidade se inscreviam numa atenção a um conjunto de práticas que diziam respeito àquilo que se chamava frequentemente, em grego, *epimeleia heautou*, o cuidado de si. Tratava-se, portanto, de uma noção muito mais voltada às práticas de si do que a um conhecimento a ser adquirido. Era um princípio e um preceito, que, no entanto, não foi inventado pelas escolas filosóficas. Ele estava ligado de um modo geral à vida dos cidadãos. A filosofia apenas transpôs, no interior de suas exigências próprias, o que era um ideal social muito difundido naquela época (FOUCAULT, 1997b, p. 121).

É nesse contexto que a temática do cuidado de si, sob a perspectiva de Hadot e Michel Foucault, torna-se o eixo de compreensão do fato de que não há uma contradição entre eles no que se refere ao entendimento do processo de teorização da filosofia. Trata-se da relação do cuidado de si com a política, com a pedagogia e com o conhecimento de si. E para compreender essa relação, Foucault, recorre ao diálogo platônico chamado *Primeiro Alcibíades* tendo em vista analisar uma ruptura que não foi brusca, um corte que não se fez no dia em que Descartes colocou a regra em evidência. Desde muito tempo se iniciou o trabalho para desconectar o princípio de um acesso à verdade unicamente nos termos do sujeito cognoscente. A genealogia desse momento histórico pode ser buscada na teologia, a partir de suas tecnologias, não especificamente em termos de religião. Foi nesse contexto que Hadot analisou o princípio medieval da filosofia como serva da teologia, porém Foucault nos dará uma contribuição muito mais extensa, historicamente, do que esse princípio hadotiano. Ele analisará o princípio do cuidado de si tendo em vista dar uma contribuição, também, para o diagnóstico do nosso presente isolando três momentos que lhe apareceram interessantes: a) o momento socrático-platônico, em que ele aparece na reflexão filosófica; b) o momento da idade de ouro da cultura de si, situado

nos dois primeiros séculos de nossa era; c) por fim, o momento da passagem da ascese filosófica pagã para o ascetismo cristão. (FOUCAULT, 2010b, p. 30).

O primeiro momento refere-se ao princípio do cuidado de si não como uma atitude intelectual, ainda porque “a filosofia antes da filosofia”, como nos fala Hadot, refere-se a um momento no qual o “intelectualismo” não era um valor relacionado ao conhecimento, mas a uma forma de existência ligada a um privilégio e um privilégio político. O privilégio econômico, o privilégio dos aristocratas era a condição para que se pudesse ocupar consigo mesmos. Era por conta disso que se confiava a outros o trabalho de cultivar a terra, de cuidar daquilo que estava ligado às necessidades materiais. Assim sendo, o cuidado de si não estava ligado de modo algum a um princípio filosófico, mas sim a um privilégio político, econômico e social. Em *Primeiro Alcibíades*, quando Sócrates retoma a questão do cuidado de si o faz em referência a esse interesse muito peculiar a um aristocrata que queria alcançar um *status* na cidade. Tendo perdido pai e mãe, o tutor de Alcibíades, Péricles, tivera confiado a um velho escravo, Zópiro da Trácia, o dever de cuidá-lo. Era, portanto, necessário que se Alcibíades quisesse realmente governar a cidade, isto é, crescer na vida política, alcançasse uma educação de excelência, tal como, por exemplo, a dos Espartanos, adversários políticos dos atenienses. Assim, o cuidado de si inscreve-se no interior de um projeto político que tem o objetivo de preencher um *déficit* pedagógico.

Em *Primeiro Alcibíades*, portanto, a preocupação consigo se impunha por conta dos defeitos da pedagogia. Era preciso completar a sua educação, era necessário formar melhor Alcibíades. Dessa forma, a partir do momento em que a aplicação a si passa a ser considerada uma prática adulta, a ser exercida durante toda a vida, o papel pedagógico tende a se apagar e outras funções começam, então, a se afirmar: 1ª Função crítica – A prática de si deve permitir a eliminação dos maus hábitos e das falsas opiniões que se pode receber da massa ou dos maus mestres, dos parentes e do meio em que se vive. Fazer aprender desaprendendo (*de-discere*) torna-se uma tarefa importante da cultura de si; 2ª Função de luta – A prática de si deve permitir um combate permanente. Não cessa sob a evidência de uma verdade. Não se trata de formar um homem de caráter para o futuro. É necessário dar ao cidadão as armas e a coragem que lhe permitirão um combate por toda a sua vida. Eis o sentido das metáforas antigas: a da justa atlética, isto é, relacionada à vida como uma luta constante, luta que tem de se desfazer de seus adversários sucessivos (e que deve se exercer até mesmo quando não se combate) e a da guerra, ou seja, é preciso que a alma seja disposta como um exército que um inimigo é sempre suscetível de

assaltar; 3ª Função curativa e terapêutica – relaciona o cuidado de si muito mais ao modelo médico do que do modelo pedagógico. Trata-se da noção antiga de *páthos*, que significa tanto a paixão da alma quanto a doença do corpo. Esta função está presente tanto no epicurismo, quanto nos cínicos e estoicos. Nesse contexto, a filosofia tem o papel de curar as doenças da alma. As escolas filosóficas da Antiguidade devem ser consideradas não apenas como um lugar de formação, mas também como um consultório médico.

Sendo assim, no primeiro e no segundo séculos da nossa era, a relação consigo é sempre considerada como devendo apoiar-se na relação com o outro, com um mestre, um diretor de consciência. Aparece, portanto, aquilo que se concebe como um “serviço de alma”, que se realiza através de múltiplas relações sociais. A erótica tradicional desempenha, nesse contexto, um papel muito complexo, que não pode ser comparado com as categorias modernas de amizade e de amor. Trata-se de um serviço de alma que tem por objetivo o progresso na amizade e que nem sempre tem a prática sexual por primordial. A consideração da amizade como distinta da prática sexual parte das problematizações que a figura de Sócrates inaugurou no contexto da moral antiga. Sabe-se que o próprio Sócrates sofrera as consequências sobre esses novos ensinamentos que eram feitos, obviamente, não apenas num contexto de diálogo qualquer entre mestre e discípulo, mas de diálogo como exercício espiritual, isto é, tendo em vista a transformação dos agentes.

Queres te tornar cada vez mais virtuoso? Confia em ti e não na pessoa que te ama, pois o que ama louvará sempre as tuas palavras e as tuas ações sem se preocupar com a verdade e com o bem, de medo de te perder ou pela cegueira que é própria da paixão. São estas as ilusões do amor [...] Hei de estar vigilante a que nos liguem interesses duráveis, pois que, liberto do amor, sou capaz de me dominar [...]. Talvez, creias que uma amizade sem amor seja fraca e lânguida. Nesse caso, considera que, se assim fosse, seríamos indiferentes para os nossos filhos e para com os nossos pais, nem poderíamos ter amigos que se ligassem a nós, pois não é na paixão que as amizades se originam, mas em outros motivos [...] (PLATÃO, *Discurso de Lísias sobre o amor*. In: *FEDRO*)⁹

Essa cultura de si que comportava um conjunto complexo de práticas era o que se designava pelo termo *askesis*. Deve-se exercitar-se como o faz um atleta. Este não faz quaisquer movimentos. Há uma economia dos gestos, dos movimentos possíveis. O atleta

⁹ O referido trecho do *Fedro* aponta para as problematizações que o próprio Michel Foucault desenvolve na entrevista por Dreyfus e Rabinow. A problematização foucaultiana está no campo ético porque não nos questiona apenas sobre a existência de uma prática antiga que buscava, pelos exercícios espirituais, a verdadeira amizade, mas as modificações que tais exercícios operaram na reflexão sobre as práticas. A partir de Sócrates, as práticas sexuais no contexto da amizade serão problematizadas até em termos terapêuticos. O conter o ímpeto sexual, sob alegoria da carruagem, para privilegiar a amizade aparece também como terapêutica.

prepara-se para alguns movimentos necessários à luta, tendo em vista triunfar sobre seus adversários. De outra forma, não se trata de realizar façanhas sobre nós mesmos, superar de forma formidável os nossos próprios limites. Fala-se que a ascese filosófica desconfiava bastante dos personagens que faziam valer as maravilhas de suas abstinências, dos jejuns e da pré-ciência do futuro. Um bom lutador se atém exclusivamente a aquilo que nos permite resistir aos acontecimentos que se podem produzir, buscando não deixar perturbar-se por eles, não se deixar levar pelas emoções que os acontecimentos imprevistos poderiam provocar em nós. Assim, do exercício físico ao exercício espiritual da meditação, ou vice-versa, passa-se à memorização, que consiste no objetivo de vincular a verdade ao sujeito. No entanto, não sob a perspectiva cristã de descobrir a verdade no sujeito, nem de fazer da alma o lugar em que reside a verdade, seja por um parentesco ou uma essência, seja por um direito de origem. Também não se trata de fazer da alma o objeto de um discurso verdadeiro. Trata-se de armar o sujeito de uma verdade que ele não conhecia e que não residia nele, tendo em vista fazer dessa verdade aprendida, memorizada, progressivamente aplicada, um instrumento para a soberania de si mesmo.

Portanto, toda essa complexidade de exercícios que buscava uma ascese da verdade em torno de si mesmo, tendo em vista a soberania do sujeito, se efetuava sob dois polos: como um treinamento de resistência e de abstinência e sob a forma de pensamento e pelo pensamento. O polo dos exercícios de pensamento tem como o mais célebre a *praemeditatio malorum*, a meditação dos males futuros. Não se trata de se representar o futuro tal como fosse possível de acontecer ou uma espécie de profecia. Trata-se, ao contrário, de um modo muito sistemático de se imaginar que o pior possa se produzir, mesmo que se tenha poucas chances de acontecer. É preciso pensar que o pior é passível de acontecer não como algo futuro, porém, como algo atual, já acontecendo. No entanto, essa representação atual dos males não é para que vivamos por antecipação os sofrimentos ou as dores que nos viriam a ocorrer, mas para nos convenceremos de que não são de modo algum, males reais e sim, de que são apenas opiniões que temos a respeito deles. Trata-se de um exercício para não mais se considerar o mal como tal; tinha em vista estabelecer e testar a independência do indivíduo em relação ao mundo exterior.

Entre o polo da *meditatio*, onde se exercita o pensamento e o da *exercitatio*, onde se treina pelas práticas de abstinência, de privação ou de resistência física, havia uma série de outras práticas destinadas a pôr o indivíduo à prova de si mesmo. São esses os que parecem estar muito próximos da espiritualidade cristã. “*Trata-se, particularmente,*

do que se poderia chamar o ‘controle das representações’” (FOUCAULT, 1997b, p. 132). Refere-se à atitude de vigilância permanente em relação àquelas representações que podem vir ao pensamento. Segundo Foucault, essa atitude é expressa em duas metáforas: a) a do guardião noturno que não entrar qualquer pessoa na cidade ou na casa, e a do cambista ou verificador de moedas, que ao se lhe apresentar uma moeda ela a olha, pesa, verifica o metal e a efígie. No entanto, é importante agora decifrar essa atitude na cultura de si greco-romana e a cultura de si especificamente sob a perspectiva cristã, tendo em vista entender o que é a filosofia como ascese de si na elaboração do projeto ético enquanto uma estética da existência em Michel Foucault.

1.3 O corpo vivo da filosofia

A pesquisa foucaultiana que considera a relação entre os exercícios espirituais da Antiguidade greco-romana e os exercícios espirituais do cristianismo, não os isenta das críticas que Foucault direcionou em torno das relações entre o sujeito e a verdade, estritamente, sob o modo de vida cristão. *As Confissões da Carne* é o exemplo disso. Um estudo criterioso dessa obra de Foucault desemboca na análise dos anexos apresentados no final de seu livro, entre os quais, atém-se aqui apenas aos dois primeiros. (FOUCAULT, 2020, p. 491).

Vimos que o momento cartesiano não considera, propriamente, Descartes, enquanto um filósofo que apareceu numa determinada época da história do pensamento ocidental. A problemática está em considerar a história de uma época como um objeto, cronologicamente repartido e recortado como fenômenos científicos, bem distante de uma concepção da história em Pierre Hadot e Michel Foucault. Para ambos, o tempo e o espaço dos quais se serve a história no seu desenrolar, não podem ser considerados como categorias do pensamento puramente cognitivo, como objetos que descrevem a sucessão das horas e dos dias num espaço sempre contínuo do solo das existências. Para eles, valem “tempo e espaço” em suas relações com a alma: a intensidade dos efeitos que podem provocar na alma dos indivíduos e na alma do próprio cosmo, segundo a concepção dos antigos filósofos. É nesse contexto que se fala, em Foucault, do momento cartesiano.

Pois bem, se fizermos agora um salto de muitos séculos, poderemos dizer que entramos na Idade Moderna (quero dizer, a história da verdade entrou no seu período moderno) no dia em que admitimos que o que dá

acesso à verdade, as condições segundo as quais o sujeito pode ter acesso à verdade, é o conhecimento e tão somente o conhecimento. É aí que, parece-me, o que chamei de “momento cartesiano” encontra seu lugar e sentido, sem que isso signifique que é Descartes que se trata, que foi exatamente ele o inventor, o primeiro a realizar tudo isso. Creio que a idade moderna da história da verdade começa no momento em que o que permite aceder ao verdadeiro é o próprio conhecimento e somente ele [...] (FOUCAULT, 2010, p. 18).

Voltando-se para a questão da teorização da filosofia, Pierre Hadot se centra no problema da filosofia como serva da teologia e, então, mostra aspectos de continuidades e descontinuidades da teologia apofática, própria do paganismo, mas que serão problematizados também pelo cristianismo quando entra em contato com a cultura helenista e romana.

No que se refere aos estudos de Foucault, perante a extensão dos problemas relacionados à ética, metodologicamente parte-se de uma ética da sexualidade e *O uso dos prazeres* é um exemplo disso. No entanto, não se pode negar que *O uso dos prazeres* traz uma problematização específica dentro do projeto de uma *História da Sexualidade* que culminou, ao menos com base nos registros atuais da documentação que foi deixada por Foucault, n’*As Confissões da Carne*.

Tendo em vista o interesse de um projeto sobre a ética em Foucault, esta dissertação busca dar uma atenção às problematizações encontradas no percurso dessa história da sexualidade. O desenvolvimento da pesquisa resultou na hipótese de que o momento cartesiano é uma barreira para a elaboração do projeto ético de uma estética da existência. Para a investigação desta hipótese geral a filosofia de Pierre Hadot se apresenta como de suma importância para este trabalho. Não sem razão ele apareceu de forma redundante n’*O uso dos Prazeres* e nos demais posteriores volumes da história da sexualidade.

Após um trabalho histórico sobre a sexualidade na modernidade, enfatizado desde o primeiro volume, essa atenção histórica deve ser compreendida como um trabalho de interesse pela ética da sexualidade que, conseqüentemente, conduz os estudiosos de Foucault para o aprofundamento das questões mais importantes sobre a ética filosófica, sobretudo as relações entre os prazeres e o cuidado com a saúde.

Não se esqueça que *Uso dos Prazeres* é um livro sobre a ética sexual e não um livro sobre o amor ou sobre a amizade ou sobre a reciprocidade. E é muito significativo que, quando Platão tenta integrar o amor pelos rapazes e a amizade, ele seja obrigado a deixar de lado as relações sexuais. (FOUCAULT, 2010, p. 257).

Por isso torna-se importante recorrer à filosofia de Hadot, sobretudo à noção de ascese. Porém, tendo em vista os objetivos de Foucault, o cristianismo lhe aparece, em suas análises, sob os termos de uma “tecnologia” e não em termos de uma “religião”. Esta é uma distinção importante para a compreensão da ética em Foucault e de suas abordagens sobre a ascese enquanto um elo de articulação de sua filosofia com a de Hadot. Por outro lado, isso não quer dizer que haja uma indiferença total sobre o aspecto religioso do cristianismo em Foucault. No entanto, sob a perspectiva de uma genealogia da ética, importa considerar as relações do cristianismo com a política, sua influência na constituição de nossa subjetividade e de nossa própria história.

Assim sendo, é importante entender que existem diferenças marcantes quanto aos interesses de Foucault como escritor e filósofo durante todo o percurso de seus escritos. De *a Doença Mental e Psicologia* até *As Palavras e as Coisas* pode-se perceber mudanças significativas. Da *Arqueologia do Saber* até *Vigiar e Punir* outras abordagens bem distintas. De *A vontade de saber* até os demais volumes da história da sexualidade, são também perceptíveis certas significativas transformações nas abordagens. Isso tudo sem falar das múltiplas conferências, entrevistas e palestras, dadas por Foucault, que também apresentavam interesses e enfoques muito singulares.

Por conta desta peculiaridade de Foucault é que esta dissertação se serve da noção de “arqueo-genealogia”¹⁰ para marcar a característica de um arcabouço em rede, próprio de uma metodologia dos estudos foucaultianos, diferente do acúmulo positivista. Torna-se importante considerar o hífen para frisar o aspecto do entrelaçamento entre esses saberes, porém, sem confusões metodológicas. A partir desta metodologia é que se pode entender, por exemplo, como o Canguilhem, que aparece em *Vigiar e Punir*, pode aparecer também no *Cuidado de si*¹¹. Há um conteúdo filosófico presente na citação feita por Foucault que remonta aos estudos já realizados anteriormente, mas um interesse metodológico distinto em cada livro. Não se pode negligenciar o arcabouço de conteúdo que ele foi progressivamente adquirindo em seus diversos trabalhos, porém, a sua metodologia

¹⁰ Faz-se alusão, aqui, ao artigo *Notas marginais sobre sujeito e verdade (...)*. (PORTOCARRERO, 2017, p. 99-114). Como pesquisador, percebi a importância deste trabalho quando apresenta, à página 110, o conceito de “arqueo-genealogia”. O referido artigo faz um percurso por diversas obras de Foucault, porém, nos ajuda a não fazer confusões metodológicas.

¹¹ Em “*Vigiar e Punir*” Foucault fez alusão a Canguilhem ao falar da “sanção normalizadora” (FOUCAULT, 1999a, p. 153). Em “*O cuidado de si*” Foucault mais uma vez a ele se refere ao falar sobre “o trabalho da alma” (FOUCAULT, 2002b, p. 145). Vê-se a importância deste autor tanto na pesquisa sobre o poder disciplinar quanto no desenvolvimento da pesquisa sobre a ética sexual.

variou. Isto é o que lhe fazia, em determinadas abordagens sobre assuntos bem específicos, retirar de seu arcabouço intelectual alguns exemplos que ele mesmo já tinha anteriormente trabalhado.

É seguindo esta linha reflexiva que se deve compreender as citações de Descartes, feitas por Foucault, e que foram objetos de diversas contendas. Da mesma forma, reconhece-se a importância do trabalho de Hadot para a compreensão da análise das modificações que ocorreram na ascese antiga a partir do momento cartesiano.

O ponto de partida para o entendimento da crítica feita ao momento cartesiano pode ser encontrado em *As Palavras e as Coisas*, quando Foucault formula o problema das relações do pensamento com a cultura. “Como sucede que um pensamento tenha um lugar no espaço do mundo, que aí encontre como que uma origem, e que não cesse, aqui e ali, de começar sempre de novo?” (FOUCAULT, 1999b, p. 69). Para responder a essa questão, ele propõe uma arqueologia do pensamento por meio da qual ele, o pensamento, pode ser descrito positivamente, ou seja, através dos sistemas singulares e dos encadeamentos internos, derrocando ou desmoronando a possibilidade de escapar a si mesmo.

Foucault expõe que, no século de Descartes, o pensamento “cessa de se mover no elemento da semelhança” (FOUCAULT, 1999b, p. 70): a similitude passa a ser ocasião de erro e o erro passa a ser perseguido. Não que não houvesse uma preocupação com o erro no passado, mas sabe-se que este aparecia no quadro dos saberes a partir da “comparação”, isto é, a analogia. No esquema da analogia, Descartes descobre um erro, que expõe logo nas primeiras linhas das *Regras para a direção do espírito*: “É costume dos homens, sempre que descobrem alguma semelhança entre duas coisas, atribuir a ambas, mesmo naquilo em que sejam diferentes, o que de uma delas acham ser verdade” (DESCARTES, 1937, p. 13). Por meio da comparação, Descartes problematiza a semelhança, assim ela precisará ser investigada numa relação com a ilusão. Por isso, o século precedente é visto como um momento em que o conhecimento estava misturado, “sem regra” e as coisas eram percebidas pela experiência do senso comum, do acaso das conveniências, das tradições ou das credulidades.

É possível entender a crítica feita por Foucault ao cartesianismo no seu projeto arqueológico articulando-o com aquela crítica feita no projeto genealógico da história da sexualidade, dita por Hadot “na esteira de P. Rabinow”. O estudo sobre a ascese é a chave para o entendimento desta articulação, sobretudo a partir da consideração das práticas de

confissão¹². É com base nesta questão que se quer demonstrar o quanto Foucault encontrou no momento cartesiano um problema para a elaboração da ética enquanto uma estética da existência. Trata-se de considerar um modo de relação de si consigo como instrumental para a compreensão e distinção da ascese greco-romana e esclarecer, assim, a noção de estética da existência. Para este empreendimento, é importante considerar os diversos aspectos pelos quais o cristianismo apareceu nas abordagens de Foucault. Assim sendo, é mister focar a articulação dos estudos feitos sobre a pastoral cristã, que foi trabalhado na *História da Sexualidade 1: A vontade de saber*, e o cristianismo pensado a partir dos demais volumes da obra de Foucault.

A primeira abordagem enfocou a baixa idade média, a saber: a regulamentação do sacramento da confissão nos Concílios de Latrão (1215) e Trento (1545-1563), como propedêuticas da *Scientia sexualis*. A segunda abordagem enfocou as práticas de si, culminando nos estudos sobre as tecnologias do poder pastoral presentes desde os primórdios do cristianismo. Porém, o que Foucault está procurando não é a causa de um mal social, que precisa ser extirpado, como em algumas abordagens sobre a ética e a política de nossa cultura ocidental. O que ele se atém é aos modos pelos quais o sujeito constituiu sua própria moralidade no contexto de sua vida social. Por isso, foi importante considerar as práticas, sobretudo as práticas de confissão. Em um certo momento na história do cristianismo, elas não se referiam a uma lei ou a um “sacramento”, mas tinham certa relação com as práticas ascéticas da filosofia pagã. Por meio da análise dessas práticas, descobre-se que o cristianismo e o cartesianismo, na modernidade, articularam-se para a produção de um certo tipo de subjetividade que serviu, não especificamente a uma ideologia, mas a uma teologia que constitui um certo modo de pensar e de ser. (FOUCAULT, 2010b, p. 26).

O momento cartesiano aparece de maneira mais relevante na entrevista com Dreyfus e Rabinow, porque nele se pode ainda falar de um Deus, mas este não aparece como expressão do inexprimível, isto é, aquilo que em termos de linguagem não se pode

¹² Anteriormente a este trabalho, eu realizei uma pesquisa sobre as práticas de confissão cristã como instrumental para caça à verdade. Esse trabalho foi primaz para o desenvolvimento dos objetivos da presente dissertação, isto é, enfatizar a relevância dos estudos foucaultianos a respeito do cristianismo, propriamente do lugar das confissões, como um instrumental para a distinção da “ascese cristã” e da “ascese pagã”, tendo em vista esclarecer sobre as “formas de subjetivação”, importantes para a eficácia do projeto de uma “ética enquanto estética da existência”.

dizer. Pelo contrário, ele é uma Ideia Inata e de todas as ideias a mais perfeita e a que torna possível o conhecimento das coisas numa relação profunda com a verdade.

[...] O que assegurava ao conhecimento o poder de conhecer bem as coisas do mundo e de não ser indefinidamente erro, ilusão, arbitrariedade? O que garantia isto na filosofia ocidental, senão Deus? Deus, certamente, desde Descartes, para não ir mais além e ainda mesmo em Kant, é esse princípio que assegura haver uma harmonia entre o conhecimento e as coisas a conhecer. Para demonstrar que o conhecimento era um conhecimento fundado, em verdade, nas coisas do mundo, Descartes precisou afirmar a existência de Deus. (FOUCAULT, 2002a, p. 19).

Estaria aqui a resposta do porquê de o momento cartesiano ser um marco para Foucault, em termos de análise da Modernidade. Ele seria, então, o ponto que demarca ao mesmo tempo uma continuidade e uma descontinuidade. Em linhas gerais, os objetos se assemelham, são as mesmas coisas que, exteriormente, se apresentam ao espírito humano para serem investigadas. Porém, especificamente, o “modo” pelo qual estas coisas são pensadas é bem diferente e marca, também, as diferenças entre os objetos de investigação. Em linhas gerais, Deus ainda é pertinente ao pensamento (aproximação com o cristianismo), mas, especificamente, o modo pelo qual Deus é pensado é bem diferente do cristianismo, pois o Deus cristão, ao menos na Antiguidade, não é uma “ideia” que se intui, é uma pessoa que se impõe historicamente e pedagogicamente.¹³ Por outro lado, a abordagem de Foucault não se volta à pessoa do Deus cristão, ainda porque sua abordagem é bem distante e distinta de uma antropologia ou de uma teologia. Resta-nos, portanto, via Foucault, uma análise do cristianismo a partir de suas tecnologias.

Logo na apresentação dos anexos, demonstra-se o resultado dos estudos de Foucault sobre cristianismo da Antiguidade. Nele, ocorreram modificações não tanto no âmbito das leis, mas na experiência, isto é, no modo das relações entre subjetividade e verdade quanto à concepção dos prazeres. O bom e o belo se separaram. Este dualismo é reforçado no próprio exercício das práticas de si.

Vê-se conjugar a importância do ancião, dos mais experientes, tendo em vista conduzir a alma daqueles que buscam a eternidade a alcançar a perfeição necessária e

¹³ Do cristianismo primitivo ao medievo houve um percurso significativo sobre o problema da existência de Deus. Santo Anselmo pode ser um exemplo para a questão das “provas da existência de Deus”, sobretudo com o postulado ontológico *id quo maius cogitari nequit* (REALE, 1990, p. 496 traduz-se por “aquilo do qual nada de maior pode-se pensar”). Diferente de Hadot, Foucault considera tais problemas não em termos de teologia, mas das práticas ascéticas. Por outro lado, precisará do suporte dado pelos estudos histórico-filosóficos de Hadot para falar destas transformações em termos das relações entre esses saberes e essas práticas.

esperada. Assim, a vida monástica ia se tornando cada vez mais o modelo de santidade, e os monastérios, os lugares isolados para se alcançar a perfeição. Por isso, Foucault encontra uma transposição deste estilo de vida também na vida secular, que teve para as sociedades cristãs, e porque não dizer para toda cultura ocidental, consequências decisivas. Trata-se do dimorfismo entre a vida secular e a da regra, que separará a noção de bom e belo e articulará, e a submeterá, à noção de bem: bem supremo.

Também se transpuseram para a vida laical os princípios de um exame-confissão que exigiam uma perfeição completa. Daí o surgimento das graduações das faltas, ou seja, os pecados leves e os pecados graves, as três grandes quedas, que, desde os primeiros séculos, eram apontados como a “idolatria”, o “homicídio” e o “adultério”. E dependendo da posição que o fiel exercesse dentro da sociedade, não lhe era conveniente confessar publicamente tais faltas. Vai-se acentuando, portanto, a necessidade da confissão privada e de um guia, de um diretor das almas para que se fugisse das ciladas do Inimigo da alma e dos inimigos presentes na própria sociedade. Era o ancião, portanto, o que fazia este duplice papel: orientar para o aperfeiçoamento da vida de santidade e para o encontro definitivo com Deus, que se dá no momento da morte.

Será necessário ainda acrescentar que os clérigos e os monges não eram admitidos à penitência eclesiástica. Os clérigos que tivessem cometido pecados graves eram depostos (se os pecados fossem públicos) e, se se mostrassem verdadeiramente arrependidos, eram admitidos à comunhão eucarística como leigos.

Tudo isso levou a fazer da práxis penitencial antiga uma prática reservada aos velhos, que por sua idade tinham perdido qualquer veleidade de pecar gravemente. Assim, com o tempo e com a aquiescência dos bispos, é considerada como preparação para a morte que começava geralmente, em idade já avançada. Num certo momento, o “*ordo poenitentium*” incluía quase só poucos cristãos fervorosos e velhos. Os outros podiam ser reconciliados em caso de morte, se nos últimos anos tinham levado vida penitente. (RAMOS-REGIDOR, 1989, p. 181).

É justamente neste ponto que o ascetismo cristão, segundo Foucault, articulou-se com a filosofia antiga, desde os primórdios, sob o signo do “cuidado de si”, não somente como um “princípio”, mas como uma prática constante. A noção de *epimeleia heautou* apareceu como algo importante e que expressou o movimento pelo qual se renunciava ao casamento, separando-se da carne, tendo em vista alcançar a imortalidade da qual o homem foi privado pelo pecado. E Deus, para o cristão, é a condição e plenitude de toda a saúde e cuidado como um todo, o cuidado com a alma e com o corpo.

Na vida humana, a saúde do corpo é boa coisa, mas o que torna feliz não é saber em que consiste a saúde, mas viver com saúde. Com efeito,

se alguém, muito entretido em elogiar a saúde, toma alimentos que causam maus humores e doenças, de que lhe aproveitam, quando fica doente, os louvores à saúde? De modo semelhante entendamos a palavra que nos foi proposta, pois o Senhor não diz que a felicidade não está em conhecer algo sobre Deus, mas ter Deus em si. Bem-aventurados os que têm coração puro porque verão, eles próprios, a Deus [...] A pureza, a ausência das paixões, desregradas e o afastamento de todo o mal é a divindade. Se, portanto, se encontrarem em ti, Deus estará totalmente em ti. Quando, pois, teu espírito estiver puro de todo vício, liberto de todo mau desejo e longe de todo nódoa, serás feliz pela agudeza e luminosidade do olhar, porque aquilo que os impuros não podem ver, tu, limpo, o perceberás. Retirada dos olhos da alma a escuridão da matéria, pela serenidade pura contemplarás claramente a beatificante visão. E esta, o que é? Santidade, pureza, simplicidade, todo o esplendor da luminosa natureza divina, pelos quais Deus se deixa ver. (GREGÓRIO DE NISSA. **Das homilias de São Gregório de Nissa, bispo.** IN: OFÍCIO DIVINO, 1996, p. 371-372, v. 3).

É nesse eixo que uma hermenêutica do sujeito, bem peculiar ao cristianismo, fez articular o novo e o velho, o jovem e o ancião e desenvolveu uma tecnologia muito própria, que haveria de determinar os rumos do saber e do fazer característicos de nossa cultura e de nossa política ocidentais: a ideia de um poder que se exerce da maneira de uma autoridade do pastor sobre o rebanho.

Segundo Foucault, essa ideia é bem anterior ao cristianismo, porém é importante notar algumas diferenças e transformações que ela assumiu entre as diversas culturas, sobretudo na cristã e, mais especificamente, no judaísmo proveniente dos Hebreus. Nele o tema do pastorado é mais complexo, pois envolve grande parte das relações entre o Eterno e o povo. Ele é o pastor por excelência e as formas de governo que apareceram no desenvolvimento da história desse povo, isto é, a fase dos patriarcas, dos juízes e reis estavam de alguma maneira associadas às relações do pastor com o seu rebanho. De fato, Abraão conduz o seu filho Isaac ao sacrifício como um pastor sacrifica o seu cordeiro preferido. Cuidado e sacrifício, paradoxalmente e humoristicamente, como afirma Deleuze, se correlacionaram nesse contexto bíblico (DELEUZE, 2018, p. 24). Também Moisés, a quem o Eterno confiou os seus Mandamentos para transmiti-los ao povo, entrou em diálogo com Deus quando estava pastoreando o rebanho de seu sogro Jetro (Êxodo 3, 1). E, como atestou Foucault, a monarquia de Davi foi legitimada por Deus na medida em que recebera o encargo de cuidar do povo como um pastor a seu rebanho. (FOUCAULT, 2020, p. 473).

Esses elementos servem de preâmbulo para o entendimento das “modificações” às quais Foucault quis se referir ao introduzir *O uso dos prazeres*. Trata-se da nova perspectiva, a qual passará, então, a discutir sobre as relações do cristianismo com a nossa

cultura ocidental e que definirá a filosofia como uma “ascese”, um exercício de si, no pensamento e que ao mesmo tempo fez aparecer a importância de Pierre Hadot nesta mudança de perspectiva.

Foi preciso um deslocamento teórico para analisar as práticas discursivas que se articulavam com o saber e que ele já pretendia descobrir desde a *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Para continuar investigando as manifestações do poder ou o exercício dos poderes, foi necessário pesquisar quais as formas e as modalidades da relação do sujeito consigo, isto é, os modos pelos quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito. Depois, então, de ter estudado as relações de poder partindo das práticas punitivas foi preciso estudar os jogos de verdade na relação de si para si elaborando uma nova perspectiva histórica: a história do homem de desejo.

Ao fazer este estudo histórico Foucault se ateve, em torno da lenta formação de uma hermenêutica de si durante a Antiguidade. Tal mudança de enfoque o levou à elaboração de uma história da verdade que não seria a que buscasse o verdadeiro conhecimento, mas a que analisasse os “jogos de verdade”, por meio dos quais o ser se constitui historicamente como experiência, possibilitando também ser pensado como objeto de verdade. É isso que Foucault chamou de um trabalho ou um ensaio que devia ser entendido como o “corpo vivo da filosofia”, como uma experiência modificadora de si no jogo da verdade. O cristianismo se tornou, portando, um instrumento exemplificador para a análise dessas transformações que se operam no sujeito, por via da noção de conversão, articulada com as práticas ascéticas da Antiguidade pagã. Na sociedade ocidental tais práticas foram analisadas pela via de suas tecnologias, sobretudo as do poder pastoral.

ASCESE DE SI E CUIDADO DO OUTRO

A noção de conversão, a que esta dissertação pretende enfocar, é distinta na Antiguidade pagã e no cristianismo pelos seus efeitos. São as práticas ascéticas, desenvolvidas em cada uma dessas culturas, que nos ajudam a entender tal diferença. O momento cartesiano é importante para compreendermos, em termos de problematização, os diferentes efeitos dessas práticas.

Após tentarmos entender que o momento cartesiano se refere a uma perspectiva histórica distante da noção de uma história enquanto representação e, nesse sentido, tal momento tem uma cronologia mais abrangente do que a concepção cartesiana de extensão: trata-se da alma do tempo e não dos minutos, das horas, dos anos, décadas e séculos. Importa a intensidade do tempo. Este capítulo, então, tem por objetivo mostrar como as investigações de Foucault na década de 1980 se beneficiaram daquelas do final da década de 1970.

O próprio Foucault no resumo do *Do governo dos vivos* argumentou que seus estudos (os da década de 80) se apoiaram sobre as análises feitas anos antes a propósito da noção de governo: entendendo essa noção no sentido amplo, de técnicas e procedimentos destinados a dirigir a conduta dos homens. Dessa forma, o problema do exame de consciência e da confissão apareceu no interior desse quadro muito geral de análise: analisando o governo das crianças, em termos de uma pedagogia; governo de uma casa, em termos de uma economia; governo de um Estado ou de si mesmo, em termos de liberalismo ou neoliberalismo, o governo das almas ou das consciências, em termos de uma orientação espiritual.

Assim, entende-se que, ao mesmo tempo em que Foucault dava conta de um deslocamento significativo entre os seus estudos, no entanto, ele estava justamente revelando a trama que ligava o curso de 1980 aos precedentes, isto é, os de 1978 e 1979. Isso pode ser confirmado quando ele também teria associado sua abordagem do governo dos homens pela verdade às análises do regime de verdade vigente na governamentalidade liberal presente em *Nascimento da biopolítica*, quando Foucault se atém especificamente ao governo dos homens como exercício da soberania política. Essa questão que se perfaz numa análise do poder político, precisamente em torno da soberania política, haverá de se articular também com as problematizações em torno da soberania espiritual na Antiguidade. Por isso Foucault dedicar-se-á ao estudo de práticas como o batismo e a penitência, inventadas pelo cristianismo primitivo tendo em vista promover uma forma específica de sujeição por meio de repetidos atos de verdade: “*A questão colocada é, então, esta: como é possível que na cultura ocidental cristã, o governo dos homens exija daqueles que são dirigidos, para além de atos de obediência e de submissão, ‘atos de verdade’*” [...]. (FOUCAULT, 1997b, p. 101). Tais atos de verdade apresentam-se sob o fato de que não somente o sujeito é obrigado a dizer a verdade, mas também dizer a verdade sobre si mesmo, suas faltas, seus desejos, isto é, seu estado d’alma. Assim, Foucault pergunta

como se formou um tipo de governo dos homens em que não é mais exigido apenas obedecer, mas também manifestar, de forma enunciativa aquilo que se é?

Pode-se, dessa forma, entender que essa separação a que chamamos, nesta pesquisa de metodológica, que percorre uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica, tem por objetivo mostrar do presente para o passado remoto, do governo político para o espiritual o pano de fundo das questões ligadas à governamentalidade neoliberal. (MUCHAIL et al., 2023, p. 365). Trata-se do viés político utilizado sempre nas análises de Foucault, ou seja, seu interesse em investigar a relação entre a implementação dos procedimentos de sujeição e as modalidades de subjetivação que dela decorrem. A investigação histórico-filosófica dessa relação aponta para o modo em que o sujeito mantém sua relação com o poder. O cristianismo, não só o primitivo, aparece como um bom exemplo para desenvolvermos um estudo aprofundado desse modo de relação, de forma especial, em relação à noção de conversão.

Portanto, a primeira parte deste capítulo busca apresentar a hipótese de que não há um total desvinculo entre os últimos trabalhos de Foucault e os datados anteriormente. A temática da economia política é a chave para o entendimento das formas de governamentalidade que regem as sociedades regulamentadas pela regra interna da economia maximal. A segunda parte, tenta mostrar como a análise sobre o poder pastoral do cristianismo tardio pode auxiliar na análise sobre a biopolítica e a soberania do Estado. Por fim, a última parte tenta mostrar como Foucault busca, em sua filosofia, encontrar sempre pontos de escape perante o exercício de um poder que não é, apenas repressivo, mas também produtivo. Um estudo sobre a genealogia do governo é um instrumento para que possamos vislumbrar diversas vias, tendo em vista nos libertar de um poder que nos massifica, encontrando na autoformação, na conversão a si, um meio de escapar de sua força constrangedora, quando não consegue nos normalizar. Esse estudo sobre a genealogia do governo define o papel da filosofia, não somente na Antiguidade, também em nossos dias.

2.1 Deslocamentos e continuidades

Quanto aos objetivos de Foucault, essa noção de conversão, ligada às práticas ascéticas, que parece ter uma relação muito próxima a do cristianismo, aparece em suas

análises sob os termos de uma “tecnologia” e não em termos de uma “teologia” ou uma especulação em torno dos dogmas teológicos. Foucault não se atém ao conhecimento teológico, mas ao modo de pensar teologicamente. Nesse contexto ele encontra um problema ligado não, propriamente, à religião cristã, mas às condições de possibilidade de pensar e dizer a verdade. Dessa forma, Foucault, em *A hermenêutica do sujeito*, encontrou a origem dessa problematização numa filosofia, ou numa maneira de filosofar: Foucault encontrou o aristotelismo.

[...] Havia muito tempo que a dissociação começara a fazer-se e que um certo marco fora cravado entre esses dois elementos. E esse marco, bem entendido, deve ser buscado... do lado da ciência? De modo algum. Deve-se buscá-lo do lado da teologia. A teologia (essa teologia que, justamente, pode fundar-se em Aristóteles – *confere* o que lhes dizia há pouco – e que, com Santo Tomás, a escolástica, etc., ocupará, na reflexão racional fundante, a partir do cristianismo, é claro, uma fé cuja vocação é universal, fundava, ao mesmo tempo, o princípio de um sujeito cognoscente em geral, sujeito cognoscente que encontrava em Deus, a um tempo, seu modelo, seu ponto de realização absoluto, seu mais alto grau de perfeição e, simultaneamente, seu Criador, assim como, por consequência, seu modelo. (FOUCAULT, 2010b, p. 26).

Esta é uma distinção importante para a compreensão da ética em Foucault e de suas abordagens sobre a ascese enquanto um elo de articulação de sua filosofia com a de Hadot. Não há, portanto, em Foucault uma indiferença sobre o aspecto teórico do cristianismo. No entanto, este aspecto é tratado sob o método arqueológico e genealógico e não sob os caracteres doutrinário, dogmático ou de questionamento sobre a validade ou não do conhecimento ou da teologia cristã. Trata-se de reconhecer o quanto o trabalho arqueológico e genealógico de Foucault definem um campo de investigação que olha para os começos, do saber ou do poder, não para capturar a essência das coisas, isto é, a busca por alguma forma imóvel que tenha se desenvolvido ao longo do tempo, mas uma busca por reconstituir o que constituiu acidentalmente, de forma contingente e inesperada de uma experiência que ainda hoje influencia o nosso tempo e que erroneamente consideramos natural, universal e imutável. Por exemplo, trata-se de buscar através de uma história da sexualidade, o que tem uma relevância ética, social e política para o nosso tempo presente. (MUCHAIL et al., 2023, p. 37).

Sendo assim, a mudança metodológica do trabalho de Foucault prescreve a mudança da noção de poder para a noção de governo e a mudança da noção de saber para o problema da verdade. É nesse contexto que se distingue a história do pensamento da história dos conhecimentos, das ideologias. Fala Foucault, que essa história que ele se propôs

em realizar deve ser concebida como uma história das ontologias, ligada a um princípio de liberdade, pensado não como um direito de ser, mas como um a capacidade de fazer. (FOUCAULT, 2010c, p. 281).

Dessa forma, de uma investigação sobre os saberes modernos, que apareceu em *As palavras e as coisas* passa-se, então, a uma investigação da concepção grega da linguagem, *étymos logos*, isto é, da concepção de que a linguagem, as palavras, as frases têm essencialmente (*ousía*) uma relação originária com a verdade. Há, portanto, nesses pontos de relação uma adequação daquilo a que a palavra se refere com aquilo que se pensa e se crê quem a utiliza. Esse ponto de junção entre a *alétheia* e a *pístis*, isto é, a verdade e a fé ou crença do que se enuncia, é o que caracteriza o modo de ser filosófico da linguagem, o que caracteriza a função parresiástica do dizer filosófico. Esta função parresiástica da filosofia a distancia do papel do político. A filosofia tem um papel em relação à política, mas não se confunde com o papel do político. Será, assim, todo um estudo sobre a função parresiástica da filosofia que definirá o perfil do filósofo parresiasta, de sua coragem da verdade e distinção de seus interesses dos interesses do político ou da política. Mas o objetivo principal de Foucault não é fazer uma história do passado tendo em vista nela se inspirar e constituir, como através de um modelo, o nosso presente. Trata-se de pensar a prática parresiástica da filosofia antiga para pensarmos as mudanças que se operaram na própria maneira de concebermos a filosofia ocidental sob o padrão da filosofia moderna, isto é, representada por uma certa perspectiva sob a qual consideramos a filosofia de Descartes, Hegel, Kant e outros.

Essa filosofia ocidental moderna, se a consideramos tal como é apresentada atualmente como objeto escolar ou universitário, tem relativamente poucos pontos em comum com a filosofia parresiástica de que procuro lhes falar. Essa filosofia antiga, essa filosofia parresiástica, em suas diferentes doutrinas, em suas diferentes seitas, em suas diferentes formas de investigação e de expressão – aqui também seria preciso estudar o que foram as letras, o que foram os tratados teóricos, o que foi o papel dos aforismos, o que foi o papel das lições e dos sermões –, não deve de modo algum ser compreendida como um sistema que se apresenta como sistema de verdades num domínio determinado, ou sistema de verdades em relação ao próprio Ser. A filosofia é, viveu, ao longo da Antiguidade como livre interpelação da conduta dos homens por um dizer-a-verdade que aceita correr o risco do seu próprio perigo. (FOUCAULT, 2010c, p. 314).

Essa maneira de conceber a filosofia é o que consiste naquilo que Hadot chama de filosofia como modo de vida. Ela se manifesta de forma peculiar no modo de vida cínico, que comporta uma certa opção de existência e renúncia a um certo número de coisas, daí o parentesco do ascetismo cristão com essa atitude. No entanto, não se trata de

uma renúncia enquanto purificação da carne. Mas trata-se de uma renúncia por conta do conjunto de opções que se faz, o tipo de existência que se leva, a maneira como se veste, como se fala e que está profundamente arraigado, isto é, não pode ser dissociada da manifestação da verdade à qual se aceita como modo de viver. Dessa forma, o filósofo é aquele para quem o enunciado da verdade é acompanhado da coragem com a qual ele se salva, salva a si mesmo, testemunha um serviço prestado à humanidade inteira. Essa salvação não consiste em obter uma vida eterna, noutro mundo, mas em não se contentar com aquilo que os homens comuns buscam, a saber: os recursos, as rendas, a paz ou a guerra. O filósofo se salva é neste mundo, enquanto não se prende a infelicidade por conta da inquietação provocada pela busca da fortuna, das honras ou dos aplausos, e que submetem as pessoas à servidão.

Dado esse parentesco do ascetismo religioso com o modo de vida filosófico é que o ensino cristão, conforme pensa Hadot, veio a substituir pouco a pouco a função parresiástica da filosofia. E segundo Foucault, novas relações com a Escritura, com a Revelação, novas estruturas de autoridade provenientes do interior da Igreja, fez com que a renúncia que tinha como objetivo o domínio de si, passou a ser renúncia ao mundo e até mesmo a essa vida terrena. Uma renúncia tendo em vista a uma vida eterna noutro mundo substitui a renúncia que era provocada pela necessidade de uma vida plena de estilo neste mundo.

Portanto, a função parresiástica da filosofia, que não era a única na Antiguidade, foi transferida por diversas vezes na história da filosofia ocidental. Uma primeira vez, desde à Antiguidade, foi transferida à Política sem ser política e, uma segunda vez, na Idade Média, foi transferida à religião sem ser religiosa. E embora, a Modernidade herdou das estruturas de autoridade da pastoral cristã o modo de conceber e de exercer a filosofia, no entanto o século XVI manifestou uma tentativa da função parresiástica da filosofia ser novamente considerada. É nesse sentido que, paradoxalmente, as *Meditações* de Descartes enunciadas em primeira pessoa, isto é, o “eu”, manifesta um movimento do pensar que “*vai verdadeiramente na forma da evidência até o projeto final de conduzir os homens até em sua vida e na vida do seu corpo*” a retomada do que era a função parresiástica da filosofia antiga. (FOUCAULT, 2010c, p. 317).

Toda essa retomada da função parresiástica da filosofia, de seu vínculo constante com a verdade, manifesta-se sob dupla forma, a da dialética e da pedagogia, que por sua vez, a inscreve efetivamente no real e na história como um fenômeno próprio das sociedades ocidentais, fenômeno que se manifestou sobretudo por meio da estrutura das

escolas antigas, bem diferente da escola medieval, a escola monástica ou a universidade medieval e, também, daquilo que compreendemos ser as escolas atualmente. Nesse contexto, a filosofia é um exercício como ascese. É a constituição do sujeito por si mesmo, isto é, aquilo que constitui o ser moderno da filosofia e retoma o ser da filosofia antiga. Trata-se da filosofia na sua exterioridade, na linguagem de Hadot, a filosofia antes da filosofia, a filosofia como crítica, como rebelde à política, ou seja, a filosofia não em relação com o governante, com o demagogo ou o retórico, mas com o sujeito cuja alma ela procura formar.

2.2 A governamentalidade

Essa relação da filosofia com a verdade, acima apresentada, caracterizada pelas “práticas de si”, ou seja, pela “ascese” considera singularmente o sujeito e suas ações. Por outro lado, a relação entre o sujeito e a ação tinha, na Antiguidade, primeiramente um caráter “político”, porque não se confundia com o individualismo ou o egocentrismo modernos. Tais práticas de si referiam-se às práticas que os indivíduos deveriam exercitar para a vida em sociedade, isto é, para o exercício da cidadania. Eram “práticas e teorias que reportam a uma exigência fundamental da mentalidade grega, o desejo de formar e educar, o cuidado daquilo que os gregos denominavam Paidéia” (HADOT, 1995, p. 30). Por isso, a ideia de renúncia tinha um valor importante tanto para o mestre quanto para o discípulo e estava associada a ideia de conversão a si.

A partir do fenômeno histórico da aproximação da cultura judaico-cristã com as práticas pagãs, a “renúncia” ou “conversão a si” irá se modificar. Aparecerão aspectos de continuidades e descontinuidades da conversão pagã para a conversão no sentido estritamente religioso. O caráter espiritual da conversão, no sentido filosófico, está associado à invisibilidade não de um objeto de conhecimento, como, por exemplo, a divindade na teologia cristã, mas ao modo pelo qual o sujeito age sobre si mesmo para constituir a sua própria subjetividade. Quem opera não é a divindade, mas o próprio sujeito. Decorre daí, no cristianismo, já uma atenuante nas práticas de si. Na relação “mestre-discípulo” do cristianismo, a renúncia é enfatizada no discípulo por meio da exigência de um exame de si mesmo, uma hermenêutica de si que se praticava por meio das confissões da carne. Em

tais práticas a conversão se dá como identificação da vontade do discípulo à vontade do “Pedagogo”, algo muito explícito em Clemente de Alexandria.

No entanto, é importante frisar que, no cristianismo primitivo, as técnicas do poder pastoral, que aparecem nas confissões da carne, não estavam tão desenvolvidas como no cristianismo tardio. Com o desenvolvimento do poder pastoral, sobretudo na Idade Média, essas tecnologias se articularão por meio de uma relação “poder-saber” muito específicas. Na abordagem de Hadot, essa relação sujeitou a filosofia à teologia por meio do surgimento da universidade medieval. Na abordagem de Foucault o pastorado cristão constituiu um primeiro antecedente de uma modalidade de exercício do poder que visa o governo dos homens, que em sua forma moderna, apresenta-se como um poder positivo que tenta conduzir de forma totalizante e individualizante. Daí a necessidade de se estudar as formas de governamentalidade. Estas, por sua vez, conduzem ao questionamento da condução da conduta, por isso Foucault encontrou no pastorado uma tecnologia específica de sujeição por meio de repetidos atos de verdade. Daí o interesse na análise da relação entre a constrição a um determinado regime de verdade e constituição do sujeito no contexto de uma instituição espiritual tal como a da confissão.

Daí decorre a necessidade de uma investigação sobre o conceito da ascese, que se transformou com o cristianismo. Ao investigarmos as formas de problematização que apareceram no ocidente sob uma modalidade “quadritêmica” (A austeridade sexual a propósito da vida e do corpo; da instituição do casamento; das relações entre os homens; da sabedoria), Foucault (1998, p. 23-24) percebe o quanto a ideia de uma renúncia foi capaz de dar acesso a uma experiência espiritual da verdade e do amor. Percebeu-se também o quanto essa ideia sempre foi uma figura familiar ao cristianismo, ligada aos movimentos ascéticos que apareceram em sua história e fora dele. Mas, em *O uso dos prazeres*, Foucault expõe os aspectos de descontinuidade dessas referências históricas:

Não se poderia delas inferir que a moral sexual do cristianismo e a do paganismo forme continuidade. Diversos temas, princípios e noções podem perfeitamente se encontrar num e noutro; não possuem, no entanto, o mesmo lugar e o mesmo valor em ambos (FOUCAULT, 1998, p. 23).

Entende-se, portanto, o quanto os estudos de Hadot foram importantes para as análises de Foucault a respeito da moral sexual na história do ocidente, tendo em vista um trabalho filosófico que compara as práticas terapêuticas da Antiguidade com as da modernidade. Tal comparação não tem por objetivo trazer para o presente o passado pensado e vivido pelos gregos, o que seria um anacronismo não atribuído a Foucault, mas

realizar um diagnóstico do presente. Sem cair num pessimismo, deve-se pensar sempre na possibilidade da mudança do nosso presente, a possibilidade de uma conversão. A partir dos estudos de Hadot e Foucault, o tema da conversão não se refere à conversão a um deus ou a uma religião, mas à transformação de si, à maneira de pensar. Isso é possível por meio da ajuda de um mestre, isto é, através da relação entre um mestre e um discípulo.

Ao atentar-se quanto aos exercícios espirituais antigos na relação entre o mestre e os discípulos, entende-se os deslocamentos que ocorreram nestas práticas quando, então, entraram em contato com o cristianismo dos primeiros séculos. Sustenta-se a noção de “conversão” com suas peculiaridades bem distintas entre a cultura pagã e a cristã. A conversão no paganismo refere-se à transformação que se devia operar no indivíduo enquanto constituía a sua própria subjetividade. No entanto, tal subjetividade nada tem a ver com a noção de “egoísmo” ou “individualismo” que se entende atualmente. A começar pela própria importância do mestre e, também, das relações entre o discípulo e a pólis. Eram exercícios que tinham por objetivo formar o caráter do cidadão para exercer de forma cada vez mais aprimorada a sua liberdade, tendo em vista o bem de si e o bem da polis. Essa transformação de si mesmo é o que caracteriza a atividade dos exercícios enquanto uma “arte da existência”. A busca por uma habilidade, muito peculiar a cada indivíduo e a cada escola, à qual estivesse inserido, a fim de operar a transformação de si mesmo.

Com o cristianismo, apareceram novas tecnologias que mantiveram o perfil da conversão pagã, porém operaram uma transformação significativa na ascese da antiguidade. E isso é possível de ser aprofundado a partir do estudo das relações entre o mestre e o discípulo.

Podemos partir de uma exposição em que o cristianismo, a partir do contato com a filosofia pagã, também passou por transformações significativas ao longo de sua história. Atentemo-nos, por exemplo, a uma abordagem do cristianismo quando as técnicas do poder pastoral ainda não estavam bem articuladas com o poder dos governantes. Ela diferencia-se da abordagem que se encontra na *História da Sexualidade 1: A vontade de saber*, em que, então, são consideradas as práticas de confissão cristã da idade média, isto é, a partir do Concílio de Latrão (1215) e do século XVI, com o Concílio de Trento (1545 a 1563).

Levando em consideração essa diferença é que se pode entender que não há contradição entre os estudos de Hadot e os de Foucault consoante à tese do processo de

“teorização da filosofia” no percurso da história do saber ocidental. Não há dúvidas de que o cristianismo medievo, tanto num quanto noutro pensador, tem um papel preponderante neste processo. No entanto, esta dissertação pretende mostrar que, em relação a Foucault, o cristianismo tomado a partir de suas tecnologias não aparece como um fenômeno unitário, mas complexo. É importante tomar o cristianismo a partir de todo o percurso do pensamento de Foucault, sobretudo do último Foucault, para vislumbrarmos a multiplicidade de perspectivas que mantém uma tese geral sobre as práticas de confissão.

Em *Les aveux de la chair*, Foucault parte de um momento histórico no qual o cristianismo ainda não estava nem sequer oficializado como uma religião dentro do Império Romano, momento no qual o cristianismo sofria profundas tensões e que exigiu por parte dos cristãos os mesmos cuidados exigidos aos demais cidadãos e, talvez, cuidados maiores. A maioria dos cristãos não era proveniente da nobreza. Aos poucos, os cristãos terão de se firmar numa sociedade imersa em combates de ordem política e religiosa. As lideranças cristãs também não eram em sua maioria provenientes das castas mais privilegiadas da sociedade. A hermenêutica de si, portanto, foi a técnica mais sofisticada e discreta para a expansão da cultura cristã e para proteger os cristãos da perseguição à qual muitas vezes eram submetidos.

Foucault recorta e delimita bem o cristianismo. No livro cristão, dá ênfase a este momento no qual o neófito é conduzido não pela via da negação, mas da afirmação de si, daquilo que se passa no interior de seu pensamento e de sua vontade, fazendo-o lutar contra o seu verdadeiro Inimigo.¹⁴ Trata-se, portanto, de uma luta que se trava no interior do corpo, isto é, na alma, mas também no interior da comunidade. Por isso, é luta pela desposseção do corpo. A partir, contudo, de uma análise distinta da que é feita pelas feministas que acusaram Foucault de ter omitido a diferenciação sexual quando, então, buscou investigar sobre as técnicas de poder de que o corpo foi investido. (FEDERICI, 2017, p. 32-38).

¹⁴ Em FOUCAULT, 2018, p. 60, lê-se: “*Il doit se rappeler aussi que Satan, qui s’est emparé de l’âme des hommes après la chute et qui fait de chacune d’elles comme son Église, ne voit pas sans colère qu’il va, par le baptême, en être dépossédé*” Entre as traduções, às quais tive acesso, aquela que mais me auxiliou no trabalho de pesquisa foi a que me fez entender essa última palavra da respectiva citação como “ser desposuído” (Cf. FOUCAULT, 2020, p. 85). O que me conduziu à seguinte interpretação: deve-se atentar quanto ao fato de Satã (o Inimigo), que se apoderou da alma dos homens depois da queda (original) e que faz de cada uma delas como sua morada, não vê sem cólera que, pelo batismo, vai ser exorcizado. (tradução minha).

Não se trata de uma desposseção daquilo que a acumulação primitiva provocou e que a resistência ao processo de globalização faria retomar, isto é, a posse da terra, como analisada somente nos processos de caça às bruxas. Trata-se, justamente, de uma desposseção encontrada na própria história do cristianismo, que não exclui a caça às bruxas, mas não se restringe apenas a ela, porque se refere a uma desposseção política que, no entanto, se desenvolvia de forma ritual. A análise foucaultiana sobre as relações de poder desembocou na análise das formas de constituição da subjetividade, onde o batismo laborioso revelou as técnicas pelas quais o sujeito se constituiu como corpo-carne, dando as condições de possibilidade de sua posse ou desposseção.¹⁵ Assim sendo, com a ajuda do orientador espiritual, o catecúmeno alcança o discernimento para verificação de si mesmo, dos seus pensamentos: se eles estão ou não em conformidade com a vontade de Deus e, a partir de então, ele entra num processo de mortificação, morre para si, para uma vida antiga, renasce para uma nova vida ou destina-se à morte eterna.

Ora, para se adquirir a nova vida o batismo era uma norma cristã, mas não uma imposição. Nos primeiros séculos do cristianismo, o batismo estava associado a uma *metanoia*, uma “conversão” que deveria ser provada e “manifestada” pela “penitência”, não simplesmente pelo rito. Pensar que somente o rito concederia o perdão dos pecados era uma espécie de presunção. Por isso dever-se-ia submeter-se livremente não a um rito, e sim, antes, à prática de uma penitência. Ela ensina o cristão a não colocar a sua confiança em si mesmo. Ele deve não apenas temer a Deus, mas a si próprio. Para alcançar a purificação é necessário labor de ações e de orações:

Esta oferenda, apresentada de coração sincero, alimentada pela fé, preparada pela verdade, íntegra e inocente, casta e sem mancha, coroada pelo amor, é a que devemos levar ao altar de Deus, acompanhada pelo solene cortejo das boas obras, entre salmos e hinos; ela nos alcançará de Deus tudo o que pedimos. (TERTULIANO. **Do Tratado sobre a oração**. In: OFÍCIO DIVINO. São Paulo: Vozes, 2000, p. 221, v. 2).

Vê-se, portanto, que a vida cristã era permeada de um caráter de combate espiritual. Esse caráter acarretava uma relação consigo que era cambiante, proporcionando assim a identificação de si à vontade de outrem. Isso significa que a renúncia a si não é negação de si, mas identificação de si a outrem.

¹⁵ Desde antiga tradição, até os dias atuais, o Ritual da Iniciação Cristã de Adultos inclui os exorcismos. Trata-se da libertação do catecúmeno de um espírito maligno ou de vários espíritos malignos para fazer nele habitar um único espírito: o Espírito Santo. Tal elemento, presente nesse ritual, marca o caráter de universalidade das práticas ascéticas do cristianismo primitivo. (RITUAL DA INICIAÇÃO CRISTÃ DE ADULTOS. São Paulo: Paulinas, 2003, p.86-87).

Esta renúncia a si apresentava-se também como um estado de vida. O ser virgem ou o ser casado, nos primeiros séculos do cristianismo, não era uma imposição, mas uma opção que estava relacionada à renúncia deste mundo e à afirmação da vontade de participar da vida eterna. Pois bem, é esta renúncia a si que determinará uma relação de si consigo fazendo aparecer no indivíduo cristão uma substância ética distinta dos *aphrodisia*, ou seja, a “carne”. Foucault a define da seguinte forma:

A “carne” deve ser compreendida como um modo de experiência, isto é, como um modo de conhecimento e de transformação de si por si, em função de uma certa relação entre anulação do mal e manifestação da verdade. (FOUCAULT, 2020, p. 73).

Definitivamente, estaríamos equivocados ao pensar que o cristianismo primitivo se resumia num sistema de doutrinas, cuja pretensão fosse a de desenvolver um movimento circular em torno do pensamento de si mesmo¹⁶. O cristianismo é uma experiência através da qual se constitui um sujeito moral que tende a anular o prazer em favor da verdade manifesta. No entanto, a verdade de si da era primitiva não se impõe, tampouco é produzida arbitrariamente; ela é manifestada no decorrer da experiência cristã, que é uma experiência da carne. Esta, por sua vez, é um novo tipo de experiência, porque não se perfaz no si de si mesmo, mas no si de outro. Por isso perfaz-se enquanto confissão e manifestação da carne. Não sem razão Foucault afirma que: “A confissão é um ritual de discurso onde o sujeito que fala coincide com o sujeito do enunciado” (FOUCAULT, 1997, p. 61). Ainda mais: “Por confissão entendo todos os estes procedimentos pelos quais se incita o sujeito a produzir sobre sua sexualidade um discurso de verdade que é capaz de ter efeitos sobre o próprio sujeito.” (FOUCAULT, 2003, p. 264).

Na cultura greco-romana, a relação do sujeito com os *aphrodisia* é a de “domínio de si”, seja pela continência, seja pela realização do desejo, sempre tendo em vista a produção do belo. Na Antiguidade os prazeres requerem domínio, exigem temperança. A intemperança diz respeito aos prazeres do corpo. Não se poderia chamar de intemperança os prazeres nobres, aqueles que se localizam na superfície do corpo. A intemperança provém das profundezas do corpo.

¹⁶ Oponho-me, aqui, a Hegel na seguinte passagem: “Deus é assim revelado aqui como ele é: ele é aí assim como ele é em si; ele ‘é-aí’ como espírito. Deus só é acessível no puro saber especulativo, e é somente nesse saber; e só esse saber mesmo, porque Deus é o espírito, e esse saber especulativo é o saber da religião revelada. Um saber que sabe Deus como pensar, ou pura essência, e esse pensar como ser e como ser-aí, e o ser-aí como negatividade de si mesmo; por isso, como Si – este Si, e Si universal. É justamente isso o que sabe a religião manifesta” (HEGEL, 2005, p. 511).

Não é ser intemperante “ter prazer” (*chairein*) com as cores, com os gestos, desenhos, como também com o teatro ou com a música; pode-se, sem intemperança, encantar-se com o perfume dos frutos, das rosas e do incenso; e como diz a *Ética a Eudemo*, não se poderia reprovar por intemperança alguém que se concentrasse tão intensamente na contemplação de uma estátua ou na audição de um canto a ponto de perder o apetite ou o gosto para praticar o amor, nem alguém que se deixasse seduzir pelas Sereias. Pois só existe prazer suscetível de *akolasia* lá onde existe o toque e o contato: com a boca, a língua e a garganta (para os prazeres da alimentação e da bebida), com outras partes do corpo (para o prazer do sexo). (FOUCAULT, 1998, p. 40).

Outro ponto importante para o entendimento da temperança é que ela uma virtude a ser encontrada nos homens adultos e livres, “atores ativos”. Os jovens e as mulheres são parceiros-objetos, sobre os quais se exerce a atividade. A relação entre o mundo dos ativos e dos passivos está relacionada com a natureza, concebida como algo que precisa ser mantido, já que os indivíduos estão destinados a desaparecer. A relação com as mulheres está, portanto, relacionada à geração. A relação com os rapazes está relacionada ao exercício da temperança. A força excessiva do prazer, por um lado, conduz à geração da vida; por outro, à aquisição da virtude da temperança. Portanto, o prazer sexual não tem uma relação com o mal, como na doutrina da carne.

Já na concepção cristã, é importante lembrar que a doutrina da carne não foi imediatamente manifesta. Ela foi produzida no interior de um conjunto de práticas que a delimitou e ao mesmo tempo a expandiu. Delimitou-a porque a diferenciou das práticas da Antiguidade greco-romana; expandiu-a porque a fez, a partir de então, ser a forma geral da relação dos indivíduos com o seu corpo, sob a forma do desejo na alma que, segundo a concepção cristã, é a sede do pensamento.

Por outro lado, todas as manifestações do pensamento conjugavam-se por meio de um exercício do corpo e da alma. A consequência disso era uma noção de beleza que associava corpo e alma, embora, em alguma escola a beleza do corpo se subordinasse à beleza da alma, isto é, à virtude. Não sem razão, em *Primeiro Alcibíades* afirma-se que, o personagem homônimo, não se encantou pela beleza física de Sócrates, pois Sócrates não era belo, mas pela beleza de sua alma. Porém, de qualquer forma, tanto a beleza do corpo quanto a da alma estavam submetidas ao uso, mesmo que equilibrado, dos prazeres.

Com o cristianismo tudo isso mudou. Haverá de subsistir a noção de beleza, porque essa não precisará ser adquirida pelo “uso”, mas pelo “conhecimento” da verdade. A carne, portanto, substitui os *aphrodisia* porque é o meio termo entre o uso e o conhecimento. Aliás o uso é subsumido pelo conhecimento. A experiência do outro, através da

confissão, determina o uso ou o conhecimento dos *aphrodisia*. Dessa forma, o resultado não será a *sophrosune*, mas a obediência.

Essa obediência é que manifesta a afirmação de si no cristianismo. De fato, é um tipo de conhecimento bem distinto da Antiguidade, pois não exige primeiramente a experiência ou a suspensão da experiência, mas a obediência a um outro. É conhecimento através de um outro. Daí a necessidade da crença. É preciso confiar no testemunho do outro para que se possa trilhar a via da confissão e, assim, adquirir uma nova experiência. Não é uma via da negação, pelo contrário, é uma via da afirmação de si num outro. É a metáfora do “pastor” com o seu “cajado” ou a do “barco” e a “âncora”.

Enquanto no paganismo a noção de beleza estava envolta num trabalho consigo mesmo (embora, em última instância a alma se sobreponha ao corpo), mas essa beleza era contemplada na natureza, em si ou no si do outro, no cristianismo esta beleza é contemplada na natureza, sim, mas após o indivíduo ter aprendido a contemplar o próprio Criador de todas as coisas. Sem esta contemplação primeira não é possível enxergar a beleza da natureza. Quanto à contemplação da beleza de si e ou do si do outro, nunca se dá no corpo, mas no estado de vida ao qual ele foi submetido. Uma vez que o corpo tem dificuldades de se submeter, pela obediência, ao estado de vida ao qual foi predestinado pelo Criador, ele não pode alcançar nem contemplar a beleza.

Tarde te amei, ó beleza tão antiga e tão nova! Tarde demais eu te amei!
Eis que habitavas dentro de mim e eu te procurava do lado de fora! Eu, disforme, lançava-me sobre as belas formas das tuas criaturas. Estavas comigo, mas eu não estava contigo. Retinham-me longe de ti as tuas criaturas, que não existiriam se em ti não existissem. Tu me chamaste, e teu grito rompeu a minha surdez. Fulguraste e brilhaste e tua luz afugentou a minha cegueira. Espargiste tua fragrância e, respirando-a, suspirei por ti. Eu te saboreei, e agora tenho fome e se de ti. Tu me tocaste, e agora estou ardendo no desejo de tua paz. (AGOSTINHO, 1997, 299).

O corpo humano é carne. Uma vez que a natureza real foi ofuscada pela queda, “laquelle montre bien qu’il faut se retrancher de sa propre chair.” (a qual mostra bem que é preciso se separar de sua própria carne. FOUCAULT, 2018, p. 162), o que subsiste é a carne. É necessário se desprender dela, para o corpo voltar a ser o que era antes do pecado: corpo transfigurado. O corpo transfigurado é análogo às criaturas angélicas. Nem o homem, nem mulher, tampouco necessitam dos prazeres físicos (Evangelho de Mateus 22, 30). A carne é esse estranho, meio termo que, ao mesmo tempo em que aprisiona a alma, libera o corpo. Aprisiona a alma porque lhe sufoca a problematização dos desejos e dos

prazeres, resolvendo-os logo pela lei divina. Libera o corpo, porque o torna dócil aos procedimentos de objetivação e subjetivação pela confissão de suas concupiscências.

Toda essa exposição quis mostrar o caráter de luta, de prova, de exercício ao qual a ascese dos primeiros séculos do cristianismo estava fortemente ligada. Mas, as relações entre o mestre e o discípulo do cristianismo se distinguem das técnicas de si da Antiguidade pagã por não se tratar de um exercício para o domínio de si perante os diversos papéis possíveis de serem exercidos pelos indivíduos na polis. No cristianismo, a relação entre o mestre e o discípulo não se refere a uma terapêutica da alma e do corpo em termos dos riscos na pólis; trata-se de uma decifração da alma diante de uma verdade manifesta, que une todos a único mestre, uma só escola e a um só dever, tendo em vista uma cidade segura, onde não há sofrimento, nem dor, onde não há perigo, a Cidade de Deus, o Paraíso. Para se chegar a essa pátria definitiva, embora os estados de vida possam ser distintos, sendo virgem ou sendo casado, o dever é um só: ser cristão, identificar-se ao mestre, representá-lo, segui-lo, ouvir somente a sua voz. (FOUCAULT, 2020, p. 476).

Este caráter do pastorado, o qual o mestre cristão se identifica, remonta, segundo Foucault (2020, p. 472), a uma ideia bem anterior ao cristianismo. Por outro lado, esse pastoreio passará por profundas mudanças no decorrer da história ocidental. Serão essas mudanças que nortearão, segundo a linha desta pesquisa dissertativa, o papel do cristianismo no desenvolvimento da sociedade moderna, sobretudo como fonte inspiradora de uma “scientia sexualis”. É através dessa tecnologia, isto é, das técnicas de rebanho operadas a partir da idade média pelo “poder pastoral”, que se construirá todo um edifício do saber ocidental em torno dos saberes do homem. O cartesianismo é o ápice representativo do marco ou do corte epistemológico que se pretendeu dar à história do saber ocidental, porém, não avançou no que se refere à possibilidade de uma ética enquanto estética da existência por conta da articulação da manifestação da verdade cristã com o princípio da evidência. Buscar-se-á mostrar, a partir de então, como essa articulação se deu nas sociedades ocidentais por meio do “poder-saber” e, especificamente, enfocando os estudos de Pierre Hadot e os de Michel Foucault.

2.3 Normas e interiorização

Esta parte objetiva desenvolver a questão do momento cartesiano no qual a ascese deu lugar ao princípio da evidência distanciando-se, juntamente com o cristianismo tardio, da constituição de uma ética enquanto estética da existência proposta por Michel Foucault, assim como da perspectiva das ciências da vida. Demonstra-se como o princípio cartesiano se articulou com a verdade cristã modificando as técnicas de si da Antiguidade e implantando uma modalidade terapêutica e educacional bem peculiar à modernidade, uma modalidade terapêutica e educacional não mais caracterizada pela conversão a si através da ajuda de um mestre, mas pelo modelo do exame, do olhar clínico pautado nas técnicas de disciplinarização e normalização.

Tomemos como ponto de partida a tese de Hadot de que foi com o surgimento da universidade da Idade Média que se deu o processo de teorização da filosofia. Já tratamos sobre o fato de que Hadot foi importante para o desenvolvimento dos estudos de Foucault quanto à possibilidade de o sujeito se constituir como sujeito moral de suas próprias ações. Uma vez que o cristianismo primitivo se articulou com a filosofia para se firmar historicopoliticamente, a análise foucaultiana se afasta do problema da “filosofia como serva da teologia” e do problema do surgimento da universidade medieval e se centra na questão do poder pastoral, especificamente exercido nas relações entre a filosofia e a medicina, ou seja, a filosofia tomada como uma terapêutica.

A partir da proposta foucaultiana de um diagnóstico do presente, a crítica de Hadot sobre o princípio cristão *ancilla theologiae* não mais se sustenta na análise do discurso cristão, haja vista que os pastores cristãos admitem ser a “expressão, hoje dificilmente utilizável devido aos princípios de autonomia” entre a filosofia e a teologia. (Cfr. DOCUMENTOS PONTIFÍCIOS, 1998, p. 59). Nem por isso o cristianismo, com suas tecnologias, deixou de ser um elemento de considerável atenção na análise foucaultiana a respeito da constituição dos novos saberes sobre o homem, característicos da sociedade moderna. Seguindo a mesma linha da análise foucaultiana, o cristianismo não deixou tampouco de exercer uma peculiar influência nos rumos de nossa sociedade ocidental. Tomemos, por exemplo, o fato de que esta pesquisa é desenvolvida em pleno período da crise provocada pela pandemia do COVID-19: o discurso fideísta manteve-se, em alguns seguimentos do cristianismo como uma via de enfrentamento do problema, bem semelhante aos dos

tempos medievais. Mas foi a ciência que pôde dar, através do desenvolvimento de uma vacina eficaz para a diminuição dos índices do contágio, uma resposta ao problema e isso se deu em torno de uma discussão propriamente acadêmica. Em suma, o problema das relações entre a filosofia e a teologia que, segundo Hadot, determinou o processo de teorização da filosofia não está no interior de um saber produzido pelas universidades, mas nas relações entre o saber e o poder encontradas em cada época, com suas peculiaridades históricas.

No que se refere ao surgimento da universidade na Idade Média, os historiadores apontam que o termo *universitas* não designava uma universidade de conhecimentos, mas a um conjunto de pessoas ou uma universidade de pessoas: “Usou-se o termo como fórmula de tratamento no início das cartas, *universitas vestra*, ‘a todos vós’, que soava como a nossa fórmula ‘prezados senhores’”. (NUNES, 2018, p. 222). Outrossim, no que se refere às faculdades de medicina, que só se organizaram no século XIII, isso se deu por conta do aumento dos estudos do acervo de obras médicas, realizado por médicos da escola de Salerno, no sul da Itália. Tais estudos já eram realizados desde 985. O século XII teria sido a idade de ouro da literatura médica em Salerno. Nesse período foram feitas as versões e traduções de livros de medicina como das obras de Hipócrates e Galeno com composição de tratados, compêndios e comentários. Mas em Salerno,

todavia, só havia ensino particular de medicina, e “escola” é o nome que se dá genericamente ao conjunto de mestres particulares e, apesar de ter influído na organização dos currículos das faculdades de medicina de Paris e de outras cidades, Salerno nunca veio a possuir universidade. (NUNES, 2018, p. 225).

A pesquisa em Nunes aponta que a passagem das escolas livres de medicina para o caráter de uma corporação organizada só se deu entre os anos de 1180 e 1220, através dos estatutos redigidos pelo legado pontifício Conrado de Urach, a partir de quem aparecem as prescrições sobre os exames, a licença e a direção da escola de medicina em Montpellier. (NUNES, 2018, p. 226).

É neste contexto que a crítica foucaultiana converge com a crítica de Hadot sobre o processo de teorização da filosofia na Idade Média, porém, partindo de um outro princípio que não é a crítica ao surgimento da universidade. A partir de Foucault, o que se analisa não é apenas o que ocorreu no interior das estruturas ou sistemas de pensamento característicos do saber medieval, mas as relações entre o saber e o poder que

modificaram e transformaram os interesses das escolas medievais, que possuíam um caráter corporativo quadritêmico: As escolas de Artes, Direito, Teologia e Medicina.

É neste contexto que esta pesquisa desenvolve e amplia a perspectiva foucaultiana apresentada desde a *História da Sexualidade 1: A vontade de saber*, mostrando como as práticas de confissão cristã foram importantes para o surgimento da “scientia sexualis”, isto é, mostra como o sexo foi constituído como objeto de verdade (FOUCAULT, 1997, p. 56). O poder pastoral na Idade Média foi importante para que as técnicas de confissão da verdade se inscrevessem no cerne dos procedimentos de individualização pelo poder. Percebe-se que, nestes estudos, a atenção de Foucault é diferente daquela que seria dada na *História da Sexualidade IV: As confissões da Carne*. No primeiro trabalho, Foucault voltou-se especificamente ao estudo dos Concílio de Latrão e Trento, portanto, o período histórico chamado de baixa Idade Média. Trata-se de uma análise profunda das relações do poder pastoral na constituição dos novos saberes que caracterizaram o estudo do homem sob a égide do exame e da análise, próprios do olhar do pastor.

É também sob este enfoque que é preciso atentar-se quanto ao fato de que estas análises de Foucault foram realizadas depois dos estudos, por ele realizados, sobre a Medicina Moderna, a partir do método de Georges Canguilhem. Em *Vigiar e Punir*, por exemplo, ele mostra como de uma sociedade disciplinar se desenvolveu, também, a ideia de uma escola normal e como esta “é correlata da reforma pedagógica e da teoria médica, estreitamente ligadas à reforma das práticas pedagógica, médica e hospitalar.” (PORTO-CARRERO, 2002, p. 176). Essas práticas se articularam, a partir das análises de Foucault, com as práticas da disciplina desenvolvida nas técnicas cristãs que proporcionaram a “produção de corpos dóceis”.

Portanto, a partir destes enfoques, percebe-se que o problema não está no surgimento da universidade, mas no fato de como a universidade foi instrumentalizada pelo poder. Uma atenção à história da medicina torna-se importante para a compreensão deste fenômeno. Esta análise não é aprofundada por Hadot. Tanto em *O que é a filosofia antiga?* quanto em *Exercícios espirituais e filosofia antiga* ele não esmiuça a história da medicina. Hadot reuniu o desenvolvimento dos saberes no interior da universidade medieval numa única teia, o princípio da “filosofia serva da teologia”. Mas a própria história da medicina mostra que ela mesma foi um saber cujo desenvolvimento obedeceu ao processo de subserviência aos interesses do poder quando o tema da *vida* dos indivíduos

sociais exigiu a regulamentação do ensino médico tanto pelo governo pastoral quanto pelo governo do Estado.

Em 1241, Frederico II publicou uma lei na qual, sem mencionar o nome de Salerno, regulamentou o ensino médico que durava cinco anos e devia incluir a cirurgia, determinou a forma dos exames e da aprovação dos alunos e exigia, após o curso, um ano de prática médica sob a orientação de um médico experiente. (NUNES, 2018, p. 226).

Esta articulação entre os poderes é que interessa a Foucault e isso só é possível de se vislumbrar quando o método de análise não considera apenas o que ocorre no interior das estruturas de pensamento, isto é, das estruturas metafísicas, e sim quando se considera as relações externas do próprio pensamento. Portanto, o processo de sujeição da filosofia à teologia só foi possível por conta desta articulação. Não se trata, portanto, do desenvolvimento de um sistema teológico do pensar, mas de uma rede de pensamento e de estratégias políticas que possibilitaram a sujeição do movimento de “escolas livres”.

É importante notar que a sociedade medieval se caracterizava como uma sociedade de lutas e guerras constantes entre os poderes, sobretudo entre o Poder Pastoral e o Poder de Estado. É nesta perspectiva que esta pesquisa vai fundamentando a tese foucaultiana sobre o momento cartesiano no qual a ascese é substituída pelo princípio da evidência.

Descartes, creio, rompeu com isto quando afirmou: “Para alcançar a verdade é suficiente que eu seja *qualquer* sujeito que pode ver o que é evidente.” A evidência é substituída pela ascese no ponto em que a relação com o si entrecruza-se com a relação com os outros e com o mundo. A relação com o si não necessita mais ser ascética para ingressar na relação com a verdade. Basta que a relação com o si nos revele a verdade óbvia do que vemos para que possamos apreender definitivamente aquela verdade. Assim, posso ser imoral e conhecer a verdade. Acredito que esta é uma ideia mais ou menos explicitamente rejeitada pela cultura anterior. Antes de Descartes, não poderíamos ser impuros, ímorais e conhecer a verdade. Com Descartes, a evidência direta é suficiente. Depois de Descartes, temos um sujeito não ascético de saber. Esta mudança possibilita a institucionalização da ciência moderna. (DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 277).

É inconcebível que, numa sociedade em conflitos, a alma dos indivíduos possa experimentar uma tranquilidade ordenada e pacífica. E a universidade é um exemplo disso. Era no interior da universidade que se davam os grandes debates a respeito do saber. Não sem razão, as grandes *summas* expressam os conflitos no interior do pensamento e entre as diversas teorias vigentes naquela época. Portanto, a sujeição da filosofia à teologia não se deu de forma definitiva, dada e acabada naquela sociedade, haja vista que os processos desenvolvidos pela inquisição, as condenações à fogueira e os conflitos

entre crentes e não crentes da religião oficial eram constantes. É inconcebível pensar que, num tipo de sociedade como aquela, a ascese não se fizesse presente. Eis, portanto, o foco de Foucault e sua concepção da ascese, que se distancia, sob a perspectiva da ética, da análise de Hadot. A ascese, para Foucault, só é possível em estado de tensão, é exercício para o domínio de si em meio aos riscos e dificuldades da vida. Essa tensão está presente na sociedade medieval, mesmo no campo da universidade. Ela aparece como um lugar de resistência dos saberes em relação ao poder universal, pastoral ou totalitário. Pensar que o princípio filosofia serva da teologia fez calar a filosofia, numa perspectiva foucaultiana, é ilusão retrospectiva. Onde está a filosofia, o disciplinamento dos saberes é impossível. Foucault afirma que o disciplinamento do saber ocorrido nas universidades se deu no século XVIII.

Primeiro, o aparecimento da Universidade. É claro, não o aparecimento no sentido estrito, já que as universidades tinham sua função, seu papel e sua existência muito antes. Mas, a partir do fim do século XVIII e no início do século XIX – a criação da universidade napoleônica se situa precisamente aí –, aparece algo que é como uma espécie de grande aparelho uniforme dos saberes, com suas diferentes categorias e seus diferentes prolongamentos, seu escalonamento e seus pseudópodes. A universidade tem sobretudo uma função de seleção, não tanto das pessoas (afinal de contas, isso não é muito importante, essencialmente), mas dos saberes. (FOUCAULT, 2010, p. 154).

É justamente com esse espírito que se pode entender o quanto a sociedade moderna é protótipo de um momento em que a ascese foi substituída pelo princípio da evidência. Sabe-se que um marco histórico antecedeu o momento cartesiano. Trata-se de Galileu Galilei. É o marco para a compreensão do fato de que o saber ia progressiva e descontinuamente fazendo atenuar as antinomias, não somente aquelas da razão apontadas por Kant, mas aquelas relacionadas à própria vida.¹⁷ Antes do conflito entre Galileu e a Igreja, existiu o de Giordano Bruno. Este inclinava-se à ideia de um universo infinito. Bruno defendeu suas ideias até o fim. Como resultado disso, foi arrastado à Inquisição. Não concordando em retratar-se, foi queimado na fogueira em 1600.

¹⁷ É interessante notar que, até mesmo, em expoentes da filosofia prática, como em Kant (1995, p. 98), os limites da razão apresentaram aporias quanto às relações entre a teoria e a prática. Mas a tensão perante essas mesmas aporias cessa quando a razão não se força a querer tomar fora dos fenômenos a condição de poder *pensar a si mesma como prática*. Reforça-se, assim, o caráter histórico da própria subjetividade e a necessidade da ascese para a superação dessas aporias. Tal noção jamais aparece em Kant, não por conta de uma limitação especulativa deste pensador, e sim por conta do momento histórico no qual estava inserido. Nesse sentido, a filosofia foucaultiana valoriza o kantismo no aspecto da crítica, por outro lado, dele se afasta a partir da noção de um sujeito transcendental.

Galileu sabia muito bem do desastroso resultado da contenda de Bruno com o Santo Ofício. Continuou, contudo, a desenvolver suas ideias, e continuou a ser atacado por causa delas. Em anos anteriores, seus ataques à física aristotélica o tinham posto em conflito principalmente com seus contemporâneos que ensinavam em Pisa e Pádua. Mas, embora o início de seu apoio à ideia de um universo centrado no Sol date do final dos anos 1500, não foi senão nos anos 1612-1614 que sua defesa desse sistema o colocou em conflito com a Igreja. (HELLMAN, 1999, p. 24).

O momento cartesiano representa o ápice histórico no qual as tensões entre o saber e o poder pastoral foram atenuadas. Os especialistas em Descartes apontam que ele buscava fugir das polêmicas consideradas perigosas. Não queria, portanto, se aventar, como Giordano Bruno, à hipótese de um universo infinito o que exigiria a fundamentação da diferença entre Deus e o Universo. É dentro deste contexto de uma época, na qual era normal pensar que a terra fosse o centro do Universo e que Deus era quem sustentava esta ordem, que ele buscou estabelecer uma ordem do pensamento para não conflituá-la com a ideia de Deus.

Descartes teve o cuidado de publicar as suas *Meditações*. [...] Por intermédio do padre Mersenne, o texto circulou entre um certo número de pessoas escolhidas, que apresentaram questões, as quais foram respondidas por Descartes, sendo o conjunto das *Objecções e respostas* publicadas com as *Meditações*. Descartes havia solicitado ainda a aprovação da Faculdade de Teologia de Paris, que não chegou a se pronunciar antes da publicação. Com isso ele pretendia resguardar-se de uma situação que considerava extremamente incômoda: a polêmica e a necessidade de justificar seus escritos perante pessoas que nem sempre os entendiam corretamente. O *Discurso do método* já lhe valera algumas experiências desse tipo, inclusive a acusação de ateísmo. (SILVA, 1993, p. 20).

São esses efeitos produzidos numa sociedade normalizadora, que se articulam com diversas práticas, que impulsionam os indivíduos a fugirem dos erros e das sanções, dos constrangimentos morais e delitos, que se entende por processo de normalização. Na sociedade ocidental, o processo de normalização se dá por meio de diversos micropoderes, fazendo aparecer práticas regulares, desde a Idade Média. Nisto consiste, portanto, numa perspectiva foucaultiana o processo de teorização da filosofia. Isso não se encontra especificamente num espaço e num tempo determinados. Articulam-se com práticas que definem as normas e as fazem interiorizar, modificando-se sem cessar através da história e manifestam-se como “formas de saber e, por conseguinte, relações entre o homem e a verdade que merecem ser estudadas” (FOUCAULT, 2002a, p. 11). Na Idade Média, Latrão e Trento foram instrumentos para se pensar esta relação. Na modernidade o cartesianismo torna-se um outro instrumento. Ambos pensados simultaneamente nos auxiliam na compreensão de como se instituiu um saber próprio da modernidade. Em termos arqueológicos, fazem compreender o desenvolvimento de uma analítica própria da modernidade,

uma forma de ordenar os saberes em um quadro que exclui as semelhanças e confusões para fazer aparecer a clareza da verdade. Houve uma mudança na maneira do olhar analítico sobre os saberes, tendo em vista o conhecimento. Em termos genealógicos, auxilia na compreensão de uma relação própria entre o saber e o poder, uma mudança do olhar, tendo em vista governar. Numa perspectiva arqueo-genealógica, faz compreender o aparecimento histórico de uma biopolítica, uma relação do saber e do poder de forma muito concreta, isto é, sobre os corpos dos indivíduos.

Tanto o poder pastoral, na Idade Média, quanto o cartesianismo na época clássica, se articularam para o desenvolvimento dessa política entre o saber e o poder, que caracteriza, especialmente, as sociedades ocidentais modernas. O aparecimento dos chamados “confessionários” como lugares de exame da alma dos confidentes e o recurso à anatomia para a fundamentação da racionalidade humana serviram para o desenvolvimento de uma pedagogia muito peculiar à modernidade, que não estava presente na antiguidade. Sem a ideia de Deus, em Descartes, não era possível a fundamentação da racionalidade humana. Mas essa racionalidade não poderia ser fundamentada somente no pensamento, uma vez que o pensamento humano é sujeito às limitações, por conta dos sentidos. Por isso, foi importante para Descartes a meditação. O pensamento faz aparecer um certo tipo de sujeito, o sujeito da meditação. Esta, por sua vez, tem um efeito imediato sobre o próprio sujeito a meditar. Faz com que se perca, ou quase se perca, a certeza de ser sujeito de vigília. Pois que neste sujeito de vigília, ocorre-lhe com frequência, ao dormir, o fato de sonhar.¹⁸

Torna-se importante essa alusão ao sonho, na consideração da meditação cartesiana, pois este se apresenta com um certo privilégio à loucura. É neste contexto que se pode entender a crítica foucaultiana a Descartes e o esclarecimento sobre a noção da ascese que, segundo Foucault, cessa com o princípio da evidência.

Em *História da Sexualidade 3: o cuidado de si*, Foucault realiza todo um estudo sobre como a análise dos sonhos na Antiguidade fazia parte das técnicas de existência: “A chave dos sonhos de Artemidoro é o único texto que nos resta, em sua íntegra, de uma literatura que foi abundante na Antiguidade: a da onirocricia”. (FOUCAULT, 2002b, p. 13). Embora se tratando de um escrito que, segundo Foucault, reporta ao século II d.C.,

¹⁸ FOUCAULT, M. *Resposta a Derrida*. In: MOTTA, M. B. da. *Ditos & Escritos I*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 269.

Artemidoro pretendeu elaborar um tratado que pudesse garantir a validade dos procedimentos interpretativos, distinguindo-se dos demais manuais de interpretação dos sonhos, já existentes em sua época.

O resultado desta análise de Foucault ajuda, também, na distinção do papel dos sonhos na obra de Artemidoro do papel dos sonhos na literatura judaico-cristã. Em Artemidoro, o objetivo é terapêutico, enquanto, na literatura judaico-cristã, ele se caracteriza especificamente como presságio, não exigindo propriamente um método, por conta do caráter profético. Por outro lado, tanto em Artemidoro quanto no cristianismo, dada a contemporaneidade da cultura de si nos primeiros séculos de nossa era, tempo em que a ascese ainda tinha uma relação com o *cuidado de si* que não excluía o cuidado do outro, o sonho não parece ter a mesma função assumida na modernidade, com Descartes. Por exemplo, o sonho é possível de acontecer também na experiência da loucura. Mas somente um sujeito é capaz de discernir se está ou não em vigília ou dormindo. Este é o que não é louco.

Portanto, o sonho no cartesianismo funciona como um instrumento lógico para que o sujeito de vigília possa excluir um terceiro princípio na meditação, o da loucura. O sujeito da meditação é capaz de discernir quando está sonhando ou quando está em vigília. Na Antiguidade, o sonho não tem esta função, porque não existia a loucura como desvio e não se buscava isolar o louco da vida social. O que se buscava era dominar os movimentos involuntários da alma e do corpo. Em Descartes o que se pretende é, pela meditação, constituir o estado consciente e a evidência de ser sujeito de vigília: *eu sou*. Cessa a ascese quando se chega a este estado. Na Antiguidade, a ascese não cessa nunca, porque na existência, a frequência do sonho tem uma relação constante com o si, seja em vigília ou no sono. É necessária a ascese não para acordar a alma e despertar o corpo, alcançando, assim, a evidência, mas para averiguar ou veridicar até que ponto, dormindo, o acontecimento de um sonho pode ter uma profunda relação com os acontecimentos da vigília. A ascese meditativa em Descartes implanta o método. Descoberto o método fica mais fácil chegar à verdade.

Demais, se deve saber, que inventar a ordem custa muito trabalho como se pode ver por todo este método que quase não ensina outra coisa; mas conhecer a ordem, uma vez descoberta, não leva consigo, em absoluto, nenhuma dificuldade [...]. (DESCARTES, 1938, p. 149).

Desta forma, em Descartes, não é preciso mais a ascese de si no pensamento quando se alcança a evidência, mas, na Antiguidade, mesmo na evidência é preciso a

ascese: é ela o que faz percorrer um método. Cada escola da Antiguidade tinha o seu método para instruir os seus discípulos. A ascese tinha o objetivo de conduzir o sujeito no percurso do método peculiar a cada escola. Era necessária uma permanente ascese de si no pensamento, um domínio de si na trilha ou no percurso da verdade proposta por cada escola.

Portanto, a ascese cartesiana ou a moral cartesiana é provisória, ou seja, é até que se chegue à clareza das ideias e à evidente verdade, que é a de ser pensante. Mas como, no pensamento de si, o sujeito da meditação precisa discernir entre o estado de vigília e o estado do sono, e por não encontrar no próprio pensamento as condições de possibilidade para este discernimento, caso se é louco, então, foi preciso anexar a alma racional ao corpo, especificamente humano. Por isso, o modelo anatômico de análise foi importante para explicar o sistema cartesiano, torná-lo fácil e evidente ao conhecimento do animal racional.

Mas para mostrar como me orientei neste assunto, quero dar uma explicação do movimento do coração e artérias que, como o primeiro e mais geral movimento observado em animais, oferecerá meios para determinar o que deveria ser prontamente pensado sobre todo o resto. E para haver menor dificuldade em entender o que estou a ponto de dizer sobre este assunto, aconselho os que não estão versados em anatomia, antes de eles começarem o estudo destas observações, tomem o cuidado de ver dissecado em sua presença o coração de algum animal grande possuidor de pulmões (pois este é suficientemente como o humano), e ter visto dois ventrículos ou cavidades [...]. (DESCARTES, 2011, p. 47).

Essa comparação serve para demonstrar a articulação entre o cristianismo moderno e o cartesianismo para que houvesse a passagem de uma medicina clássica para a moderna, na qual, por exemplo, “o cadáver fizesse parte, sem contestação religiosa ou moral, do campo médico”. (FOUCAULT, 1998b, p. 143). A disciplina cristã, sob o olhar do pastor, articulou-se com um olhar sobre os corpos de uma forma muito peculiar, para encontrar neles o funcionamento normal da vida. As escolas de medicina se tornaram lugar de análise do funcionamento esquadrihado do ser vivente. Que existisse tais procedimentos em épocas antigas, isso é inquestionável, mas a junção que se realizou sobre o conhecimento da vida e o modo de governá-la na modernidade é peculiar.

É nesta perspectiva que os estudos de Foucault sobre a noção da ascese têm Hadot como fonte, mas Canguilhem como base. Bem antes de sua genealogia da ética ou paralelamente a esta, Foucault já tinha realizado todo um trabalho sobre a arqueologia do olhar (*Nascimento da Clínica*) e sobre a arqueologia das ciências humanas (*As palavras e as coisas*) que lhe possibilitou um profundo estudo sobre a disciplina cristã e suas relações

com as práticas pedagógicas e médicas (*Vigiar e Punir*). Será justamente neste aspecto que ele desenvolverá o conceito de normalização e fará a relação entre a pedagogia e a teoria médica na modernidade: o termo normal designa, a partir do século XIX, o protótipo escolar e o estado de saúde orgânica. (PORTOCARRERO, 2004, p. 176).

Portanto, o projeto arqueológico e genealógico de Foucault desemboca na ética. O cristianismo moderno e o cartesianismo manifestam-se como barreiras críticas deste projeto por suporem que o sujeito encontra um fundamento que determina sua própria subjetividade fora de si, em um normal determinado pela natureza criada ou pelas teorias médicas. É neste contexto que urge a necessidade de um projeto ético que não se debruce sobre modelos universais, mas sobre saberes regionais. É assim que a estética da existência de Foucault aparece sem pretender ser um modelo de vida, mas apenas permitir um diagnóstico das condições de possibilidade de a vida expandir-se onde quer que ela esteja.

A ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA

Este capítulo tem por finalidade mostrar que o projeto da ética enquanto uma estética da existência é possível de ser elaborado em quaisquer modos de vida, desde que concebido como um projeto que procura pensar o sujeito de forma abrangente e não apenas representado como sujeito de conhecimento.

Por outro lado, é importante frisar que esta noção do sujeito foucaultiano não exclui totalmente o aspecto do conhecimento na constituição da própria subjetividade. Em suas últimas abordagens em *A Hermenêutica do Sujeito*, Foucault foi levado a questionar qual é a forma de objetividade própria ao pensamento ocidental que tende a tornar o mundo o correlato de uma *téchne*? Foucault admite, em suas pesquisas, que em um certo momento do pensamento grego clássico o mundo cessou de ser pensado para ser conhecido, medido, dominado, por conta de alguns instrumentos e objetivos que caracterizavam a *téchné* com suas diferentes técnicas. (FOUCAULT, 2010b, p. 437-438). Se, então, há de se admitir uma certa tendência a um cartesianismo nas técnicas de si desde a Antiguidade, é porque o *bios*, enquanto tal, devia ser objeto de uma arte razoável e racional. Diante dessa problemática, Foucault quis apresentar uma hipótese, não no nível de uma tese, mas antes como um ensaio a que este estudo buscará resolver num grau posterior a

essa pesquisa de dissertação: ou seja, a pesquisa em torno da *skholê* da vida, tendo em vista um estudo aprofundado do *Véu de Isis* e mantendo as relações e as contribuições dadas na investigação da ética foucaultiana por Pierre Hadot (2006).

Ao considerarmos o sujeito por meio daquilo que nele é encontrado positivamente¹⁹, sendo ou não sujeito de meditação, o que se encontra não é a instância fundadora do pensamento, o eu pensante, mas as condições de possibilidade de o pensamento se manifestar em suas múltiplas formas. E para que o pensamento não venha a derrocar, como uma “erosão que vem de fora”, e massacre o sujeito, torna-se importante a ação do sujeito em relação ao seu próprio pensamento, agindo, operando sobre o próprio pensamento, constituindo sua própria subjetividade em meio aos diversos modos de pensar. Essa ação do sujeito em relação a si mesmo realiza um recuo do sujeito sobre si, porém não sob o modo hegeliano de uma essência, um espírito pensante que se dobra sobre si mesmo, portador que é das faculdades de conhecimento, mas de um sujeito corpo, cuja vida atua, opera nas faculdades do corpo social. Por isso, Foucault apresenta uma nova compreensão a respeito dos conceitos de substância, forma, modo e teleologia, presentes na filosofia geral; no entanto, ele não inaugura uma nova metafísica do sujeito: ao contrário, propicia a abertura a uma estilística da existência. Tais mudanças de perspectivas sobre esses conceitos é que permitirão vislumbrar a possibilidade da elaboração de uma estética da existência em quaisquer modos de vida que concebam a existência como um “*bioûn*” e não simplesmente como *zên*, isto é, o simples fato de viver (MUCHAIL et al., 2023, p. 367). É importante considerar a vida qualificável, com suas necessidades e, também, a vida tal como podemos fazê-la, decidi-la, contrária, portanto, a vida sob o aspecto da normalização, da produção biotécnica.

Tal é a proposta final desta dissertação: articular os primeiros trabalhos de Foucault com os seus últimos esforços enquanto intelectual; fazer um recuo na própria obra de Foucault, pensando sua proposta ética pautada numa análise crítica dos saberes, não enquanto uma epistemologia, mas enquanto modo de aprender e ensinar, que remonta às escolas e à universidade. Referimo-nos à consideração da importância da universidade, concebida não como um lugar da universalidade do conhecimento, mas da multiplicidade de sujeitos ativos que operam transformações em si mesmos e na própria cidade, construindo uma sociedade que nos faça menos vítimas dos constrangimentos provocados pela

¹⁹ Entenda-se por “positivamente” não num sentido comtiano ou positivista. Trata-se de positividade no sentido das forças, isto é, na perspectiva nietzscheana e também na perspectiva dos físicos.

objetivação do mundo que nos cerca, objetivação cujo foco principal é a população e que, em geral, se reconhece como peça essencial a força dos Estados. Por vezes, reconhece-se, sob diversos modos, que é através do Estado que se devemos intervir nas condições de vida, para mudá-la em termos de bem-estar, alimentação, habitação, saúde etc. Tentar-se-á fazer uma crítica a esse reconhecimento, pois é através dele que se reinscreve os quadros gerais de uma “biopolítica”, que tende a tratar a população como um conjunto de seres vivos, a espécie humana a qual é preciso gerir pela repartição do lucro, o sistema de impostos e a atividade da circulação. A população não deve ser ingenuamente concebida como uma coleção de sujeitos de direito ou um conjunto de braços destinados ao trabalho. Pela crítica foucaultiana através do problema da biopolítica, é preciso ficar sob alerta acerca do modo pelo qual o poder opera sobre as populações, concebendo-a como um conjunto de indivíduos cuja relação é dependente de fatores múltiplos e que podem ser artificialmente modificados. Assim sendo, desse rosto de areia movediça, é mister encontrar uma saída por meio de uma noção de vida que se presta a uma intenção ou decisão certa, a de se cuidar procurando uma certa maneira de se constituir como sujeito de conhecimento verdadeiro como sujeito de ação reta. (FOUCAULT, 2010b, p. 436). Eis a conclusão à qual Foucault nos remete quando pesquisa as relações entre a ética e a política. Tal como em seus primeiros trabalhos, conduz-nos a repensar as relações entre os intelectuais e o poder, isto é, o domínio da prática acadêmica acompanhada por uma indignação, uma intolerância à obstinação ridícula da conversação infértil e “teórica”, a de querer falar pelos outros, representar as massas. (FOUCAULT, 2006, p. 268). É preciso conduzir os outros à coragem de falar por si mesmos e a acreditarem que o espaço real desse domínio pode ser a universidade pensada a partir do que ele, Foucault, pensou e fez, um modo novo de prestação de contas pública das atividades de ensino. (FOUCAULT, 2010a, p. 3).

A primeira parte deste último capítulo tenta recapitular o tema dos procedimentos de objetivação e subjetivação, presentes nas abordagens de Foucault sobre a biopolítica, porém com as contribuições dos seus últimos trabalhos, isto é, a partir da concepção de vida não objetivada pelo poder, mas constituída pelas práticas ascéticas. A segunda parte apresenta a universidade como local privilegiado desses novos modos de subjetivação. Todo esse esquema tem a noção de estética da existência como chave principal para a compreensão dessa nova ascese. Por fim, a última parte aponta para os riscos aos quais a filosofia como ascese de si no pensamento nos conduz: ou seja, a um “cara-a-cara” com

os outros modos da coragem de verdade. Entre esses diversos outros modos, a parresia profética dos tempos hodiernos. (FOUCAULT, 2010d, p. 15).

3.1 Procedimentos de objetivação e subjetivação

Buscou-se, até aqui, levar à compreensão de que o cartesianismo e o cristianismo apresentam-se como barreiras para a elaboração de uma ética enquanto uma estética da existência por apresentarem a noção de um sujeito que se constitui predominantemente pela ascese da alma; seja pela constituição de um sujeito de meditação, o sujeito de vigília capaz de discernir entre o estado de vigília ou de sonho; seja pela obediência irrestrita às regras que conduzem o sujeito, através da confissão das faltas, à renúncia de si a ponto de identificar a sua própria vontade à do Pedagogo, com a ajuda do diretor de consciência.

Porém, o momento cartesiano aparece como o cúmulo dessas barreiras por se apresentar, historicamente, enquanto o ápice da compreensão dualista a respeito do homem (alma – corpo). A estética da existência resiste a este dualismo. Por outro lado, resistir a esse dualismo não se trata de uma resistência ao conceito da “alma”. Ainda porque este conceito está fortemente presente em todo o percurso da história da filosofia. Trata-se de resistir à maneira pela qual este conceito foi abordado na filosofia cristã e no cartesianismo. No cartesianismo, a alma é o que não é “res extensa”, é a parte hierárquica privilegiada na ordem e na medida de todas as coisas, na ordenação e na valoração do próprio ato de pensar. Apesar de todo o esforço abstrato desta filosofia em articular a “res cogitans” com a “res extensa”, prevaleceu o dualismo e a ênfase na alma. No cartesianismo a ascese se perfaz no domínio da alma, pois nela é que se encontra o elo vital para o movimento do corpo e para a clareza do conhecimento em busca da verdade. A partir do momento em que se chega à clareza do conhecimento, isto é, à luz da evidência, o movimento em busca do conhecimento termina e se instaura a verdade, portanto, cessa a ascese.

A ascese, à qual se refere Foucault, que possibilita uma estética da existência, tem uma compreensão bastante ampla, isto é, de um “conjunto de práticas” que articulam, mas não privilegiam somente o corpo ou somente a alma. Ora, o conceito de “união substancial” proveniente do dualismo cartesiano e o conceito de “união hipostática”

proveniente da teologia cristã, são, de fato, conceitos que obnubilam a noção de espiritualidade, presente em Pierre Hadot (compreendido como “um serviço de alma”). Foucault se baseia nesta noção para pensar a “askesis” enquanto um exercício que se articula com a prática não apenas geral ou universal, mas a prática de si mesmo. Como prática geral refere-se ao conjunto de experiências por meio do qual o sujeito transforma-se a si mesmo, tendo em vista não uma lei ou um preceito, mas o cuidado de si como um constante projeto de fazer do seu próprio existir uma obra de arte.

Assim sendo, o primeiro trabalho que se estabelece é o da superação do dualismo presente nas concepções universalistas e individualistas das abordagens éticas. Não há mais um porquê para enfocar as dicotomias entre a alma e o corpo, o sujeito e o objeto e entre o individual e o social, uma vez que a questão da verdade se desloca para “constituição do sujeito moral, apesar de ainda ter, como ponto máximo de sua elaboração, a soberania do indivíduo sobre si mesmo”. (PORTOCARRERO, 2009, p. 238). No entanto, o indivíduo é aqui pensado não em termos de dominação, seja dele para com os outros, seja dos outros para com ele. A atenção se volta para o trabalho de elaboração de si mesmo, o que requer também uma interação da ética com a política e da política com a ética, na qual o campo estratégico das relações de poder tem um “caráter cambiante de relações estratégicas de forças móveis, transformáveis e reversíveis”. (PORTOCARRERO, 2009, p. 243). Isto porque o sujeito em Foucault não é só pensado em termos de dominação, mas pensa-se também o sujeito como ativo.

Com base nesta compreensão do sujeito, parte-se para uma análise do mesmo não considerando as teorias já existentes, tais como: sujeito de conhecimento ou “ob-jectum”, cujo saber é devido a realidade do objeto e das faculdades de conhecimento; sujeito ou “sub-jectum”, cujas ações são devidas por contas da lei universal, seja a positiva ou a revelada. Trata-se de uma análise do sujeito por meio daquilo que nele é encontrado, não enquanto “potências cognitivas” ou “faculdades” do conhecimento ou da liberdade, mas na “ação” mesma do sujeito. Assim sendo, surgem alguns conceitos importantes, presentes desde a Antiguidade grega, reorganizados pelo cristianismo, para a elaboração de sua ética, mas que em Foucault assumem uma consideração singular, a saber: os conceitos de substância, matéria, forma e teleologia. Tais conceitos não são encarados apenas como teorias, mas articulados com as práticas. Por isso, eles têm função operatória na compreensão dos modos de subjetivação da moral pagã antiga e na elaboração do projeto ético

foucaultiano, bem distinto da ética cristã (função pastoral) e do cartesianismo (função cognitiva).

A substância expressa o primeiro aspecto desta ética na moral antiga do paganismo. Trata-se de uma ontologia, isto é, o modo pelo qual o indivíduo deve considerar uma determinada parte de si como sendo o material principal de sua conduta moral. São os *aphrodisia*, comportam os atos e os prazeres, não desejo. (FOUCAULT, 1997, p. 111). Portanto, não decorre de algo abstrato; pelo contrário, refere-se aos componentes que são encontrados nos indivíduos e através dos quais se torna possível não apenas a análise, mas também a constituição da própria moralidade dos indivíduos. O conceito de substância, aqui, é diferente de um conceito aristotélico, interpretado pelo cristianismo, que subordina a ética à metafísica. Embora essa não seja a única perspectiva na qual se possa pensar a filosofia aristotélica²⁰, no entanto, a substância ética em Foucault nada tem a ver com as reinterpretações que o cristianismo deu a essa matéria, como se fosse algo de fora, que determina o “simples” e o “composto”. A noção foucaultiana de substância ética provém da necessidade de relacionar a “ação” mesma do sujeito àquilo que ele é capaz de fazer (“savoir-faire”). Assim sendo, a substância ética não se confunde com a matéria, nem se distingue dela totalmente. Na cultura pagã enfatizam-se os atos e os prazeres, na cultura cristã enfoca-se o desejo.

O segundo aspecto refere-se ao modo de sujeição que é aquele pelo qual o indivíduo estabelece sua relação com as regras e se reconhece como ligado ou não ao dever de colocá-las em prática. No paganismo refere-se às modalidades de uso de uma determinada regra: o que interessa não é uma relação de interdição com os códigos, mas o modo como o indivíduo deve obedecê-los. Não se trata de uma obediência à verdade escondida por detrás da regra ou dos códigos, mas à verdade do próprio sujeito que opta por obedecê-la ou não. Em o *Cuidado de si*, Foucault deixa isso mais claro quando explica que, no paganismo, o que estava em jogo não era o fato de que, por exemplo, ter relações sexuais com pessoas do mesmo sexo era algo certo ou errado, mas sim o lugar dos sujeitos nestas relações. Trata-se do status social do “outro”; é o fato de ele ser ou não casado, livre ou escravo; é o fato de ele ser jovem ou velho, rico ou pobre; é a sua profissão, é o lugar

²⁰ Tendo em vista os objetivos desta dissertação, a compreensão que se tem, aqui, do platonismo e do aristotelismo, não considera os estudos contemporâneos, mas as interpretações obtidas pela filosofia cristã influenciada por Averróis e Avicena. Quanto a este assunto, sirvo-me do artigo de NATALI, C. **A base metafísica da teoria aristotélica da ação**. In: ZINGANO, M. (Org.). **Analytica**. Rio de Janeiro: UFRJ editoração R&S, 1996, 101-125.

onde é encontrado; é a posição que ele ocupa. (FOUCAULT, 2002b, p. 27). Isso pode conduzir também a uma nova concepção da matéria, que não está relacionada a um princípio, mas aos objetos da ética pelos quais o sujeito pode servir-se para constituir a sua própria subjetividade.²¹

O terceiro aspecto diz respeito às formas do trabalho ético que o sujeito efetua sobre si mesmo, não somente para tornar seu comportamento conforme a uma regra dada, mas para tentar se transformar a si mesmo em sujeito moral de sua conduta. Na moral grega, a ascese se desenvolvia de forma ativa para a mestria de si. (PORTOCARRERO, 2008, p. 286).

É através da análise das práticas ascéticas que, em Foucault, pode-se entender que não é possível desenvolver um sistema teórico capaz de dar conta do sujeito, de dizer exatamente o que ele é, como uma espécie de teoria geral. Isto porque, “Foucault sustenta que o sujeito não é uma substância. É uma forma, “e esta forma não é, sobretudo nem sempre, idêntica a si mesma” (CASTRO, 2009, p. 407). Para entender esta afirmação pode-se recorrer à passagem do livro *Les aveux de la chair* em que Foucault, ao analisar a explicação dada em *Il Pedagogo* de Clemente de Alexandria (150 – 215 D.C.) sobre as relações sexuais dos cônjuges, percebeu e denunciou um misto feito pelo cristianismo entre a noção de “princípio” e “fim”:

Que este fim não utilitário seja aqui o tema de Clemente é o que mostra a consideração que ele imediatamente encadeia à metáfora do sementeiro. Este último não planta senão “por causa de si mesmo”; já o homem deve plantar “por causa de Deus”. Por essa via, Clemente não visa a designar o fim que orienta a ação, mas antes, o princípio que a atravessa e a sustenta em todo o seu decurso. O ato de [pro]criação deve ser feito “por causa de” Deus na medida em que é primeiro Deus quem o prescreve dizendo “multiplicai-vos”, mas também porque, procriando, o homem é “imagem de Deus”, e “colabora”, por seu lado, “para o nascimento do homem”. (FOUCAULT, 2020, p. 41-42).²²

²¹ Assim sendo, os códigos, os preceitos, as leis com os seus respectivos conteúdos, são, no meu ver, os que constituem a matéria da prática moral. CASTRO, E. **Vocabulário de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p.155.

²² Percebe-se que Foucault nos faz entender que “fim” e “princípio” não são conceitos idênticos. O “fim”, é o fim mesmo de uma dada ação, isto é, o que se pretende com ela. Já o “princípio” é o que regula a ação o tempo todo. No caso do referido texto, o que Foucault explica é que, na concepção de Clemente, Deus é o princípio que regula o tempo todo as relações sexuais no matrimônio. O sujeito renuncia sua própria vontade por causa da vontade de um Outro. O ato sexual em si, e tudo o que nele se desenrola tem de estar submetido a este princípio. Por outro lado, o “fim” é a procriação. Logo, por exemplo, o prazer é colocado à parte e é claramente omitido. Assim sendo, a austeridade sexual (sujeito austero), a renúncia (sujeito mortificado), a vigilância (sujeito prudente) podem exemplificar os “modos de sujeição” do sujeito moral. Já o fim, – numa clara aproximação com a compreensão tradicional – diz respeito à “teleologia” da ação.

O princípio é o que regula o tempo todo, ao passo que a finalidade regula somente o fim. O princípio da subjetividade diz respeito àquilo que regula em todo o tempo as ações do sujeito. A noção de princípio é menos enfática em Foucault, porque em si mesmo o sujeito não é uma substância, mas sim uma forma. O sujeito, portanto, modifica-se enquanto interage consigo e com o cosmos: ele não é passível de determinação o tempo todo.

Assim sendo, o último aspecto apresentado por Foucault ao estudar esses conceitos clássicos, relacionando-os com a ética, é o da teleologia do sujeito. Esse conceito expressa que toda ação tende à realização do sujeito. A ação não possui apenas uma singularidade em si mesma: ela ocupa um lugar “no conjunto de uma conduta; ela é um elemento e um aspecto dessa conduta, e marca uma etapa em sua duração e um progresso eventual em sua continuidade” (FOUCAULT, 1998, p. 28). A ação moral tende a levar o indivíduo a agir não somente em conformidade com os valores e as regras, mas a constituir um certo modo de ser próprio do sujeito moral. No paganismo, essa moral se constitui pela busca da liberdade ativa e inseparável da relação com a verdade. Por exemplo, uma é a finalidade para se alcançar a tranquilidade da alma tornando-se insensível “às agitações das paixões”; outra é a finalidade para se alcançar a “salvação após a morte”, buscando-se, então, a purificação, a renúncia a si.

Como a proposta de uma estética da existência supõe uma atenção ao presente e sendo esta atenção uma atitude reflexiva, por isso a exigência de um recuo ao passado, porém, sem anacronismos, a análise do modo de sujeição assume uma importância significativa para a elaboração da ética foucaultiana. O modo de sujeição sob a perspectiva de uma estética da existência é sempre um modo de sujeição que parte do sujeito ativo. Toda reação decorre de uma dominação em sentido oposto ao da estética da existência. Por isso, a violência não está incluída nesse contexto. A violência é reativa. Entende-se, por isso, que o cristianismo é visto por vezes com certa reserva, tanto em Nietzsche quanto em Foucault, pois o sujeito moral no cristianismo aparece historicamente, por vezes, como sob o modo reativo, seja em relação a si, seja em relação aos outros. A indiferença à violência também pode ser compreendida, nesse contexto, como uma forma de reação. É a violência a si mesmo, um recalque à sensibilidade.

Ora, toda esta análise desenvolvida por Foucault a respeito da ética, desembocou num trabalho que permitiu reafirmar as distinções entre as práticas da Antiguidade greco-romana e as do cristianismo, em conformidade com os pressupostos históricos levantados por Pierre Hadot. Por outro lado, conduz-nos a ter de admitir que, no cristianismo, também apareceram certos modos de elaboração de si mesmo bem próximos daqueles praticados na Antiguidade greco-romana. Não sem razão, para elaborar o seu projeto de uma ética enquanto estética da existência, Foucault viu a necessidade de se debruçar num trabalho exaustivo de análise deste fenômeno, o cristianismo. O livro *As confissões da carne* é um exemplo disso. Sob a forma de uma experiência nova que pouco a pouco se formou, o cristianismo revelou as diversas formas pelas quais o sujeito é capaz de escapar do exercício de um poder que universaliza ou normaliza os diferentes agentes sociais: “Não foi tanto o código que foi reforçado, nem as relações sexuais mais estritamente reprimidas; o que pouco a pouco se forma é um outro tipo de experiência”. (FOUCAULT, 2020, p. 72). A ascese é esse exemplo, fora ou no interior do cristianismo, que auxilia no entendimento a respeito dos diversos modos pelos quais o sujeito torna-se capaz de escapar dos procedimentos de objetivação pelo poder. São esses diversos modos que interessam à pesquisa foucaultiana para a elaboração de uma estética da existência, enquanto um projeto ético.

Sendo assim, a pesquisa foucaultiana analisa essas modalidades a partir da relação entre as práticas e as suas respectivas culturas, a cultura de si. Com isso, encontrará algumas continuidades, mas também descontinuidades. São essas continuidades e descontinuidades que interessam a Foucault. Em outros estudos, pesquisamos o cristianismo tardio em que apareceu uma relação do exame de si com a regulamentação das práticas de confissão, através do sacramento da penitência em Latrão e Trento. Concluiu-se que, nesse período do cristianismo, o poder pastoral se articulou com o poder do Estado intensificando os procedimentos de objetivação do sujeito. Assim, o sujeito passou a ser o objeto principal de Foucault na investigação em torno dos saberes e das práticas. Isso porque ele não pretendeu realizar uma história das ideias e dos comportamentos, e sim uma história das problematizações. É neste contexto que o modelo cartesiano foi alvo de críticas na investigação foucaultiana sobre as relações entre o conhecimento e a verdade. O enfoque dado pelo cristianismo e pelo cartesianismo à noção de alma, por conta do dualismo, coloca barreiras por vezes intransponíveis para a ética

foucaultiana. A filosofia como ascese de si no pensamento procura, a partir de então, privilegiar não apenas o interior da alma, mas o corpo como um todo e todo o corpo.

Sabe-se que, durante um significativo percurso da história do saber ocidental, o problema do ser assumiu um lugar primordial, desde a Antiguidade até a Renascença. Mas a questão das condições de possibilidade da representação dos seres ou do ser encontrou o seu limite no momento cartesiano. Com ele a relação sujeito/objeto não ficou mais extensiva a tudo. Não porque houvesse um objeto de conhecimento que não tem extensão, ou seja, a alma; mas porque há um sujeito de conhecimento cujos limites entre o real e não real são difíceis de delimitar. No momento cartesiano, as relações sujeito/objeto; sujeito/verdade passaram a ser problematizadas como nunca outrora o fora, ou seja, em termos de “loucura”. No momento cartesiano, um tipo de sujeito de conhecimento passa a ser, estritamente, excluído das relações com a verdade porque nele há confusão, obscuridade e fantasia. A relação entre sujeito/objeto passa a exigir, então, a ordenação e a medida da clareza e da distinção *do* e *no* pensamento. Antes as coisas encontravam sua relação no mundo delas e o pensamento tinha que se submeter ao “grito” da realidade das coisas. Até mesmo Deus, a partir do momento cartesiano, passará a ser um objeto de conhecimento como nunca antes o fora. Sua eternidade e onipresença são reduzidas à presença do sujeito, que o pensa como ideia inata. O Pensamento do Pensamento é esta experiência que ao mesmo tempo incorpora e exclui do pensamento a loucura. “O velho tema cristão segundo o qual o mundo é uma loucura aos olhos de Deus”. (FOUCAULT, 1972, p. 30).

Ora, Descartes adquiriu agora essa certeza, e agarra-se firmemente a ela: a loucura não pode mais dizer-lhe respeito. Seria extravagante acreditar que se é extravagante; como experiência do pensamento, a loucura implica a si própria e, portanto, exclui-se do projeto. Com isso, o perigo da loucura desapareceu no próprio exercício da Razão. Esta se vê entrincheirada na plena posse de si mesma, onde só pode encontrar como armadilhas o erro, e como perigos, as ilusões. A dúvida de Descartes desfaz os encantos dos sentidos, atravessa as paisagens do sonho, sempre guiada pela luz das coisas verdadeiras; mas ele bane a loucura em nome daquele que duvida, e que não pode desatinar mais do que não pode pensar ou ser. (FOUCAULT, 1972, p. 47).

O momento cartesiano representa esse jogo da inadequação das representações. Por um lado, aquilo que Deus pensou ao criar; por outro lado, o resultado efetivo da criação. Aquilo que o homem pensa sobre o que Deus criou; e o resultado efetivo de seu próprio pensamento: loucura, imoralidade, delinquência. Do jogo entre o sujeito e o objeto de pensamento restou de forma dualista a “história do sujeito” e a “história do

objeto”. Para Foucault, sujeito e objeto encontram a sua origem não numa essência ou substância, mas na história. E Deus, por sua vez, não por conta de Foucault, mas do momento cartesiano, é encontrado no pensamento humano, em sua finitude infinitesimal da ideia. A partir desse momento lança-se a pergunta: quantos modos são possíveis de pensar, desde que a loucura seja excluída? Assim sendo, os objetos do pensamento passam a ser subsumidos na instância fundadora do eu pensante. Mas esse eu pensante, esse eu-verdade, para chegar à clareza da verdade de si e das coisas, tem de se submeter a um modo de pensar que não seja a evidência da loucura: tem de submeter-se às regras do pensamento e do que nele se evidencia, isto é, as ideias, que têm de ser, evidentemente, claras e distintas. Do contrário não é pensamento, é ilusão, é loucura.

Em Foucault, essas regras às quais o indivíduo deve se submeter prescrevem uma história das práticas. Nessa história, o sujeito aparece não como instância fundadora, mas como efeito de uma constituição. O pensamento não se dá numa relação transparente de um cogito que se intui distinto dos objetos: pelo contrário, em Foucault há modos de objetivação e subjetivação e estes não são independentes. Por isso, não há por que os perseguir separadamente. O ponto de junção entre o empírico e não empírico não está num órgão do corpo, mas em todo corpo e no corpo todo. E se, por exemplo, numa perspectiva cristã, em todo o corpo se encontra a carne numa relação espacial, temporal e de conhecimento, então, tal relação é *sui generis*, porque a carne não é qualquer corpo. É corpo sem perspectiva alguma, passível de diversos modos de subjetivação. E não houve maior tentativa de dominá-la, de submetê-la, de ir contra sua soberania senão com a insurreição do cristianismo. Desde a Antiguidade o “corpo-carne” emerge no espaço público do discurso entre filósofos e sofistas. Mas só com a emergência cristã pode-se, então, problematizar e separar o instinto de devorá-lo²³. Com o cristianismo, emerge o problema da carne do sujeito como objeto de desejo, mais do que objeto de consumo. (*“De la chair – De la viande”*).

Tudo isso só pode aparecer como elemento de problematização no espaço público. Por isso, os problemas relacionados ao objeto e ao sujeito, em Foucault, estão relacionados não ao perspectivismo das teorias do conhecimento (enquanto busca pela origem do

²³ Σάρξ do grego “carne”, há bastante tempo já denotava o sentido de “corpo” com a sua relação de consumo (vianda). Daí advém a noção de “sarcófago” (devorador de carne) numa relação com a cultura egípcia sobre as relações do corpo com a divindade, em termos de divinização. Por sua vez, distinta da noção de sepulcro (τόφος) numa relação com a cultura judaica a respeito da “morada dos mortos” (Xeol ou Sheol) ou relacionada à noção de “ressurreição”, especificamente, cristã.

conhecimento), mas aos da teoria política. Aqui se encontra uma relação profunda entre a ética e a política para Foucault. Nos problemas relacionados à teoria política encontramos, implicitamente, os problemas do “corpo-carne”. Isto é, não o corpo isoladamente, e sim, o corpo social. Neste contexto, o corpo aparece num combate constante, numa luta permanente, numa relação belicosa por exemplo, sob o modelo da guerra.

Todo o projeto foucaultiano de uma ética como estética da existência encontra uma última barreira quando, então, pensamos as dificuldades sobre a autonomia do sujeito a partir dos problemas decorrentes da teoria política da soberania. Daí a necessidade de recorrência ao cristianismo para entendermos esse fenômeno. O recorte que aqui é feito, em todo o trabalho de Foucault, está pautado no objetivo de fazer uma pesquisa fundada num levantamento de materiais consolidados, cujo arcabouço nos dá melhores condições de análise e avaliação desta produção em termos de problematização do sujeito ético. E a *História da sexualidade IV* é este arcabouço enquanto enfoca o problema da hermenêutica de si.

A hermenêutica de si deve ser aqui entendida como uma técnica que proporcionou o aparecimento de uma noção de carne problematizada em suas relações com os *aphrodisia* e não apenas em suas relações com o poder pastoral. É nesse contexto que o cristianismo primitivo deve ser assumido como um tópico à parte em relação às outras formas que irão aparecer no decorrer dos séculos. O ponto de partida para esta compreensão é tomar o cristianismo sob a perspectiva histórica. O cristianismo aqui não é considerado como algo proveniente de Deus, mas como aparecimento histórico e como fenômeno historicamente instrumentalizado pelo poder, em suas lutas provenientes dos afrontamentos decorrentes da constituição de um certo tipo de sujeito.

Nesse sentido, o cristianismo primitivo aparece como um fenômeno histórico muito próximo dos procedimentos da Antiguidade na constituição do sujeito moral e de sua soberania. Quando a análise foucaultiana se volta para o cristianismo dos primeiros séculos, sua abordagem se distancia um pouco do problema do poder e centra-se especificamente nas técnicas de si. “*Les aveux de la chair*” é o ápice dessa demonstração, cujo objetivo não é uma apologia ao cristianismo, mas também não possui um trabalho de nível tão crítico quanto aos demais estudos que enfocaram o momento no qual o poder pastoral se desenvolveu e entrou em cena.

A importância dessa análise não está em defender o cristianismo enquanto uma religião. Mas em compreender o aparecimento, pela primeira vez muito claro, de uma nova concepção de carne. Tal conceito é extremamente importante tanto para ética quanto para política, haja vista outras interessantes abordagens que surgiram sobre essa temática na contemporaneidade.²⁴

Este conceito de carne deve ser compreendido como uma experiência que emerge na relação entre o neófito e o orientador espiritual. Ainda não existia, por parte do cristianismo primitivo, um código que pudesse determinar as ações decorrentes da experiência da carne. Foi necessário, por parte do cristianismo, recorrer aos códigos e as práticas da Antiguidade. Nessa recorrência, o cristianismo selecionou o que poderia servir-lhe de instrumento ou material para a elaboração de sua moral específica. Foi assim que, por parte do neófito, viu-se a tentativa de uma elaboração de si por si, algo análogo ao projeto das técnicas de si da Antiguidade. Mas, o cristianismo, dela ao mesmo tempo se distanciou porque intensificou os procedimentos de objetivação dos indivíduos, através do desenvolvimento do poder pastoral, não contribuindo para a constituição de si por si mesmo. Na estética da existência, o poder é ativo no indivíduo pela e para constituição de si e não pela ou para a determinação do outro. Por isso os conceitos de objetivação e subjetivação são importantes para a compreensão da noção de estética da existência à qual essa pesquisa quer enfatizar.

A noção de subjetivação é mais esclarecedora porque envolve um trabalho de si por si. A objetivação, na perspectiva de Foucault, refere-se ao modo em que o mundo se oferece como objeto de conhecimento pelo domínio da *téchne*. Dessa forma, a filosofia foucaultiana nos faz pensar que a subjetivação não está isenta dos modos de objetivação, mas nos faz interrogar como, pela *téchne*, se manifesta e se experimenta o “eu” como sujeito ético da verdade? Na análise desses modos do exercício de si a ascese se destaca, pois, para Foucault não basta restringir a ascese como um exercício para a formação de si. A ascese também deve contribuir para uma certa maneira de constituir o sujeito de conhecimento verdadeiro como sujeito de ação reta. Assim sendo, o mundo acontece

²⁴ Faço, aqui, uma alusão ao trabalho da ativista Carol Adams, em seu escrito *A Política Sexual da Carne* (2018). Na edição do vigésimo aniversário da obra, a escritora busca uma aproximação com a filosofia para desenvolver o seu ativismo. Embora não cite Foucault, ela problematiza a questão do sujeito. Penso que a filosofia de Foucault, uma vez conhecida, poderia contribuir, também, para o desenvolvimento desta noção de sujeito, implicitamente, presente nesta obra, importante para as relações entre ética e política.

perante o sujeito, isto é, tem uma correlação com ele enquanto reconhecido e praticado como prova. Por isso o esforço de Foucault em procurar apresentar o movimento pelo qual, no pensamento antigo, a partir do período helenístico e romano, o real foi pensado como lugar da experiência de si e ocasião da prova de si. Foi a partir desse esforço que ele encontrou o momento no qual o *bios* cessou de ser o que tinha sido por tanto tempo para o pensamento grego, a saber, o correlato de uma *téchne*, isto é, o momento no qual ele assumiu a forma de uma prova de si.

O declínio da ascese, o declínio do pensamento constituiu-se no dia em que não se deu na forma de uma prova de si o correlato do *bios* com uma *téchne*. Ora, esse acontecimento se inscreve na história das problematizações quando, então, pela análise foucaultiana aparecem como procedimentos de normalização. São nos procedimentos de subjetivação que aparecem a constituição de si, pois trata-se de procedimentos reflexos e não apenas autômatos. Os procedimentos de objetivação podem nem sempre ser reflexos, isto é, partir do próprio exercício da subjetividade, mas aparecerem enquanto objetivados pelo poder. Em *O Príncipe* de Maquiavel isso pode ser exemplificado: trata-se de constituir o rei, o soberano, não pelo exercício de si, que o torna capaz de ser o soberano de si numa relação de si com os outros; mas aquele que estrategicamente aprende a lidar com a vontade dos outros em relação ao ser da soberania. Quanto mais se tem um lugar de destaque no ser da soberania, isto é, na representação do poder, mais se é necessário individualizar-se. A estética da existência pressupõe o contrário: a soberania de si não pode ser representada, ela deve ser exercitada no ponto certo, sem mais, nem menos, numa relação consigo e não na forma de prova institucionalizada pelo poder, seja manifesto pelos saberes, seja manifesto pelas leis. Por isso o ponto de articulação não pode estar numa ciência normal, nem nos códigos de conduta instituídos pelo poder. O ponto de articulação exige *Aufklärung*, esclarecimento a partir de um certo valor. Uma fenomenologia que conduzisse o valor ao absoluto pode interrogar a respeito daquilo em que se assenta a modalidade da experiência de si. No entanto, pode não contribuir para a mudança de valores, porque a experiência de si, que conduz a uma estética da existência, alerta quanto a necessidade de mudar um valor. A ética foucaultiana faz-nos vislumbrar a possibilidade de mudar o valor de uma moeda.²⁵ Isso supõe uma noção de ética que extrapola o que é reconhecido tradicionalmente como ético. Exige, também, uma relação

²⁵ Contribuição recebida pela comunicação oferecida, sob a modalidade presencial, por PORTOCARRERO, V. **Discurso verdadeiro e formas de subjetividade na genealogia da ética de Foucault**. In: **Colóquio Filosófico do PPFIL-UERJ**. Rio de Janeiro: UERJ, 23 de setembro de 2023.

com o poder a partir de determinadas precauções, já bem estudas por Foucault, tendo em vista definir as técnicas por meio das quais o poder se exerce sobre a vida, os corpos; ou seja, como ele se aplica sobre as populações.

Já *Em Defesa da Sociedade*, Foucault (2010, p. 24-31) procurou apresentar um método de precaução para a análise do poder, método que, certamente, pode servir de preâmbulo para a elaboração tardia de uma estética da existência, porque considera o poder não sob o critério de uma teoria, mas a partir de suas tecnologias. Aparecem nesse livro, que é uma coletânea das aulas de Foucault entre os anos de 1975-1976, cinco precauções estabelecidas para a análise do poder, tendo em vista desviar o foco de análise do sistema do direito e do campo judiciário para as técnicas de sujeição que fazem o poder funcionar:

1ª Analisá-lo não sob as formas gerais, mas capilar. Considerá-lo em suas formas regionais e institucionais. Ir além das regras de direito e investigar, por exemplo, como pela filosofia se consolidou o poder de punir, apreender o poder sob o aspecto da extremidade cada vez menos jurídica de seu exercício.

2ª Analisá-lo não no nível da intenção, perguntando: quem tem o poder afinal das contas? O que tem na cabeça e o que procura quem tem o poder? Por que certas pessoas têm a tendência em dominar? Qual é a estratégia de conjunto à qual se lançam os que querem dominar? E, sim, perguntar: como as coisas acontecem no nível, na altura do procedimento de sujeição, ou nesses processos contínuos e ininterruptos que sujeitam os corpos, dirigem os gestos, regem os comportamentos. Lançar-se no interior das práticas reais e efetivas, estudando o poder do lado externo de sua face. Fazer o contrário de Hobbes: não procurar a alma e o coração do Leviatã, mas sim seus corpos periféricos e múltiplos, os corpos constituídos pelos efeitos do poder, enquanto súditos.

3ª Não tomar o poder como um fenômeno de dominação maciço e homogêneo, como a dominação de um indivíduo sobre os outros, de um grupo sobre os outros, de uma classe sobre as outras, pois o poder circula, funciona e se exerce em rede e não se aplica a eles, aos indivíduos. O indivíduo é um efeito e um intermediário do poder que nele transita.

4ª Uma vez que não se deve conceber o indivíduo como uma espécie de núcleo elementar, átomo primitivo, matéria múltipla e muda sobre à qual viria o poder aplicar-se e quebrá-la, então, deve-se fazer uma análise ascendente do poder. Deve-se partir dos mecanismos infinitesimais, os quais têm sua própria história, seu próprio trajeto, sua própria

técnica e tática, e, depois, ver como esses mecanismos de poder, que têm, sua solidez, sua tecnologia própria, foram – e ainda são – investidos, colonizados, utilizados, inflectidos, transformados, deslocados, estendidos etc. E, a partir deste método, procurar os agentes efetivos que permitem o uso do poder economicamente lucrativo e politicamente útil. Analisar o poder sem cair na ingenuidade de pensar que existe um sistema social ideal, perfeito, uma espécie de distribuição democrática; outro que é fascista e que se deve extirpar. Ou seja, de um lado, uma democracia e, de outro, um fascismo. Trata-se, na verdade, de tomar o cuidado a partir da consciência de que “todos nós temos fascismo na cabeça”, mais fundamentalmente ainda: “todos nós temos poder no corpo” e, independentemente do lado que possamos estar, podemos usá-lo para produzir fascismo e não a possibilidade da liberdade do uso dos prazeres. De outro lado, podemos produzir a liberdade do uso dos prazeres, mas o fascismo de conjurar nossos corpos ao desfreio dos nossos instintos de dominação do outro.

5ª Considerar que, na base, no ponto em que terminam as redes de poder, o que se forma, não são ideologias. São instrumentos efetivos de formação. O poder não pode se exercer sem formação, sem pôr em circulação um saber, sem organizá-lo, sem normalização, sem aparelhos de saber que não edifícios ideológicos, mas dispositivos de saber por meio dos quais as diversas formas de sujeição estabelecem suas conexões. (FOUCAULT, 2010a, p. 30).

Tendo em vista tais precauções metodológicas, parte-se então para o projeto de elaboração de uma ética como estética da existência. A compreensão de tal projeto pressupõe um certo domínio das questões que estão implícitas na abordagem de Pierre Hadot sobre a Idade Média, porém se distancia dela simultaneamente. Definitivamente, não se trata de compreender este período histórico do ocidente, cujo momento ficou para trás, na homogeneidade de sua teoria religiosa, entrelaçada com o poder soberano, e fincada através das universidades. Aliás, tal homogeneidade nunca existiu, diga-se de passagem. A investigação de Hadot redundaria na consideração da Idade Média pela teoria jurídico-política da soberania, cuja estratégia pretendeu estender-se *per saecula saeculorum*, e que “é a grande esparrela em que corremos o risco de cair”, afirma Foucault (2010, p. 30). Pensa-se que, atacando esta estrutura teórico-religiosa-jurídico-política, havemos de libertar o ocidente do círculo vicioso do saber soberano.

Os problemas consoantes às relações da teoria e da prática na Idade Média não tiveram lugar na universidade, mas num corpo, o corpo-social, cujas precauções, se não

forem bem tomadas, estender-se-ão *per saecula saeculorum* em quaisquer momentos e instâncias da vida dos indivíduos, dos corpos singulares e do corpo social. De fato, a teoria jurídico-política serve para análise de uma estrutura típica da sociedade medieval, que é a monarquia feudal. Mas não serve para explicar a mecânica social por meio da qual é garantida a cada súdito a dominação soberana, seja do Estado ou de quaisquer outras formas de sujeição.

Outrossim, a teoria da soberania está presente não somente a partir da hegemonia do cristianismo sob a modalidade de um catolicismo: está também presente a partir do século XVI-XVII no momento das “guerras de Religião”. Fala Foucault que a teoria da soberania foi uma arma que circulou num campo e no outro, foi útil tanto para limitar quanto para fortalecer o poder do monarca. Encontrava-se tanto do lado dos católicos monarquistas quanto dos protestantes antimonarquistas. Estava também presente tanto do lado dos protestantes monarquistas quanto dos protestantes liberais. Podemos encontrar esta mesma teoria como pano de fundo do ativismo entre os católicos partidários da queda do poder vitalício. Também está presente entre os aristocratas e parlamentaristas. Enfim, no século XVIII, Rousseau e seus contemporâneos são a demonstração sucinta de que as questões em torno da soberania persistem durante grande parte do processo histórico-político das sociedades ocidentais.

No entanto, justamente nesse período que definimos como moderno, devido o suposto declínio do poder pastoral, um fenômeno importante ocorreu: o aparecimento de uma nova mecânica do poder, possuidora de procedimentos bem particulares, instrumentos totalmente novos, aparelhos diferentes e que, segundo Foucault, é absolutamente incompatível com as relações de soberania. Essa mecânica do poder incidirá agora sobre os corpos e sobre o que estes fazem, e não mais sobre a terra e sobre sua produção. Um mecanismo que permite extrair dos corpos tempo e trabalho, e não bens e riqueza.

[...] É um tipo de poder que se exerce continuamente por vigilância e não de forma descontínua por sistemas de tributos e de obrigações crônicas. É um tipo de poder que pressupõe muito mais uma trama cerrada de coerções materiais do que a existência física de um soberano, e define uma nova economia de poder cujo princípio é o de que se deve ao mesmo tempo fazer que cresçam as forças sujeitadas e a força a eficácia daquilo que as sujeita. (FOUCAULT, 2010, p. 31).

Este tipo de poder é o que Foucault define como poder “disciplinar”. Embora ele encontre inspirações na sociedade feudal, isto é, tenha um fundo medieval, por contas das

questões relacionadas à soberania, delimita e caracteriza as sociedades ocidentais a partir do século XIX até os nossos dias.

Segundo Foucault, a teoria da soberania somente pode subsistir como ideologia dos Estados e como princípio organizador dos grandes códigos jurídicos a partir de então, porque articulou uma crítica subjacente contra a monarquia com o desenvolvimento dos mecanismos da disciplina, mascarando-os, encobrendo suas técnicas de dominação na disciplina. Uma vez que o princípio da soberania funciona por meio do direito, mas a mecânica da disciplina funciona de forma polimórfica, foi preciso o estabelecimento de um outro campo de exercício do poder que não o da lei, nem da vontade soberana. Será o campo da normalização pelos saberes.

Observe-se, então, que as cinco precauções estabelecidas pela análise da dinâmica do poder nas sociedades modernas articulam-se e derrocam-se nas barreiras apontadas pelo último Foucault no que tange às dificuldades enfrentadas pelo projeto de uma ética enquanto estética da existência. Elas apontam para o conjunto constituído por instituições, procedimentos, análises, reflexões e cálculos que permitem o exercício de poder sobre a população tendo a educação como foco. (MUCHAIL et al., 2023, p.172-173). Tal risco se apresenta quando então se busca modelos de educação, pautados em procedimentos de objetivação pelo poder, sobretudo, fazendo da educação um objeto de mercado. O mercado através de uma formação escolar que objetiva a especialização da mão-de-obra, de modo que a constituição do capital humano é conduzida pela própria demanda exigida pelo setor produtivo e o setor educacional, faz com que a educação seja o correlato por meio do qual o poder seja exercido sobre o indivíduo escolarizado, adequando-o às lógicas do *homo oeconomicus*. É preciso, então, repensar a educação de tal forma que o sujeito governamentalizado possa resistir aos procedimentos técnicos de governo, inventando diferentes formas de vida que escapem à norma de existência do modelo econômico do mercado. O projeto da ética enquanto uma estética da existência pode contribuir para isso a partir da proposta de uma educação pela filosofia.

3.2 Estética da existência e educação

A proposta de uma educação pela filosofia, que está estritamente ligada à concepção da ética enquanto estética da existência, converge para a situação da filosofia não apenas em relação ao passado, mas sobretudo em relação aos nossos dias. Pierre Hadot (1999, p. 27-45) fez questão de desenvolver todo um estudo sobre “a filosofia antes da filosofia”, tendo em vista nos fazer compreender sobre o papel dessa matéria em nossa vida social.

Hadot, portanto, esforçou-se em nos fazer compreender que a filosofia, desde os seus primórdios, é muito mais do que uma atividade teórica: é um exercício de si no pensamento. Foucault, por sua vez, nos faz compreender como a filosofia é importante para a constituição de sujeitos ativos, onde a soberania de si deve ser a condição para a constituição da soberania de um povo. Ninguém é capaz de governar um povo se não aprende, primeiramente, governar a si mesmo. Nisso consiste o esforço do mestre Sócrates ao dialogar com Alcibiades. A partir dessa consideração é que se entende o papel de correção que a filosofia operava na vida dos cidadãos gregos, muitas vezes acostumados com práticas sociais que desenvolviam maus hábitos (ausência de coragem da verdade) e falsas opiniões, recebidas dos parentes e do meio. A educação pela filosofia era imprescindível para a aquisição da maioridade.

É nesse aspecto que Foucault em *O governo de si e dos outros* achou importante recorrer ao estudo do texto de Kant, intitulado *O que é o esclarecimento?* Vislumbrou a importância desse estudo distanciando-se de uma história das mentalidades. O *esclarecimento* não aponta, apenas, para um marco da história do pensamento ocidental, onde a razão assumiu o lugar das credulidades da época medieval, fazendo aparecer a hegemonia das ciências novas em relação ao conhecimento tradicional. Também ele quis se distanciar da análise das funções representativas, como por exemplo, o papel que a filosofia desempenhou no plano da manutenção dos conhecimentos tradicionais, e que deveriam dar lugar a um pensamento novo. Não basta apenas saber que num determinado tempo da história do pensamento ocidental a filosofia foi “serva da teologia”. E, como disseram, Francis Bacon, Comte, Marx e outros, seria necessário chegar à maioridade libertando a filosofia dos saberes tradicionais. Para Foucault, é preciso libertar o pensamento dos

modos de existência virtuais para sujeitos possíveis. Teria sido sobre esse aspecto, segundo Foucault, que Kant escrevera o texto, *Was ist Aufklärung?*.

A filosofia como superfície de emergência de uma atualidade, a filosofia como interrogação sobre o sentido filosófico da atualidade a que ele pertence, a filosofia como interrogação pelo filósofo desse “nós” de que ele faz parte e em relação ao qual ele tem de se situar, é isso, me parece, que caracteriza a filosofia como discurso da modernidade, como discurso sobre a modernidade. (FOUCAULT, 2010c, p. 14)

Tendo em vista compreender essa relação que Foucault encontrou entre o *Aufklärung* e a filosofia em determinada época, é elementar uma atenção ao que Foucault chamou de “foco de experiência”. É com base nesse interesse que essa dissertação fecha a problemática em torno do processo de teorização da filosofia levando em consideração a situação dessa área do saber, em nossos dias atuais. O interessante é que o pano de fundo é sempre o mesmo. Diz Foucault que, a nossa tendência é ler o texto de Kant como um texto direcionado aos acadêmicos. Mas, tal como os procedimentos de objetivação dos indivíduos, na sociedade medieval, não ocorriam apenas no interior da Universidade, isto é, existiram outras tecnologias muito mais sofisticadas para eficácia desses procedimentos como, por exemplo, as técnicas de penitência cristã, assim, segundo Foucault, na Modernidade, no tempo em que Kant escreve o seu texto, o problema levantado não gira em torno da Universidade ou do público acadêmico. Em Foucault, a relação do texto kantiano está mais ligada à relação entre escritor e leitor, isto é, à relação entre o texto e às exigências de um público institucionalizado.

O público não era, evidentemente, esse público universitário que vai se constituir no transcorrer do século XIX, quando as universidades se reconstituíram. Esse público não é tampouco, evidentemente, o gênero de público com que a gente sonha quando faz atualmente análise sociológica sobre a mídia. O público é uma realidade, uma realidade instituída e desenhada pela própria existência de instituições como as sociedades científicas, como as academias, como as revistas, e o que circula nesse âmbito. (FOUCAULT, 2010c, p. 12).

Tais exigências desse público são as que essa dissertação pretende elucidar. São exigências históricas, relacionadas simultaneamente ao momento cartesiano, a questão da teleologia imanente ao próprio processo da história: a *Aufklärung* cristã e as outras manifestações de uma certa maneira de filosofar, que teve uma longa história durante o percurso do pensamento ocidental, há cerca de dois séculos antes de Kant e que exigiam da filosofia uma atitude moderna.

Afinal de contas, quando Descartes, no início do *Discurso do método*, conta seu itinerário e o conjunto das decisões filosóficas que tomou, que tomou ao mesmo tempo para si mesmo e para a filosofia, ele se refere, de maneira totalmente explícita, a algo que pode ser considerado uma situação histórica na ordem do conhecimento, das ciências, da própria instituição do saber na sua própria época. (FOUCAULT, 2010c, p. 13)

No contexto europeu, sabe-se que essa situação histórica estava ligada à liberdade de consciência ilimitada em relação a toda religião, ao ponto de conduzir a Igreja a se perguntar como purificar sua religião de tudo o que pode oprimir a consciência ou pesar sobre ela e que, aliás, deveria ser o objetivo essencial de toda religião. É nesse ponto em que a analítica da verdade se esbarra na ontologia do presente e desemboca numa genealogia da ética. É preciso optar por uma filosofia crítica que se apresenta como uma filosofia analítica da verdade em geral, ou escolher um pensamento crítico que assume a forma de uma ontologia de nós mesmos. (FOUCAULT, p. 22).

É seguindo essa trilha que esta dissertação, pautada na noção de *epimeleia heautou*, buscou tomar cuidado com a interpretação que a análise sobre o problema da teorização da filosofia, segundo Hadot, pudesse assumir no contexto de nós mesmos, de nossa cultura, especificamente brasileira, e de outras semelhantes à nossa realidade sociopolítica. Num contexto como o nosso, onde a Universidade é alvo de escassos investimentos, faz-se importante esclarecer em que consiste relacionar o processo de teorização da filosofia com o surgimento da universidade na Idade Média. Numa situação social, sobretudo em tempos de pandemia ou pós-pandemia, onde a motivação para a pesquisa filosófica e os estudos superiores foram considerados gastos desnecessários, torna-se importante entender em que consiste a crítica hadotiana sobre esse processo no interior de nossa cultura ocidental. Numa cultura onde a influência de um certo cristianismo, por vezes não muito bem orientado, determina a política de uma nação, é importante entender que o pensamento de Hadot não reverteu os interesses do último Foucault, sobretudo no que se refere à força transformadora da educação numa sociedade democrática.

Por vezes, interpreta-se que Foucault, em seus últimos estudos, abandonou a política e se ocupou com uma ética pessoal, voltada à estética da existência, ao estilo de vida. Pensa-se que a crise dos poderes, dos grandes sistemas de obediência às regras instituídas, proporcionou uma cisão entre os interesses especulativos dos primeiros trabalhos de Foucault e as suas últimas pesquisas. No entanto, ele não renunciou ao viés político, ao contrário, Foucault buscou realizar um reordenamento político da ética, pois, ela passa a ser considerada por ele como um modo de se livrar dos modos opressivos de governo,

a ética como uma prática de liberdade. O interesse pela Antiguidade greco-latina e pelo cristianismo não o fez afastar-se de sua convicção inicial, que é a do caráter de luta. Essa luta se faz sob a forma de uma revolução, tal como Kant apresentou em seu texto sobre “o que é o esclarecimento”. Luta que se faz no campo da ética, da arte de viver, isto é, das formas de vida. As lutas não devem operar apenas no campo das classificações sociais, em torno da tomada do poder e na mudança dos modos de produção, elas precisam operar no si mesmo dos sujeitos, visando a transformação de si e do mundo. A questão, agora colocada, é a de “quem nós somos” e de “quem queremos ser”, levando em consideração a liberdade de nos conduzirmos de outro modo, diferente daquele modo instaurado pelos poderes. (MUCHAIL et. al., 2023, p. 473).

Desta forma, pensar em que consiste a atualidade da filosofia foucaultiana para nós, hoje, é entender que a regulação da tecnologia governamental não se dá mais pela racionalidade do Estado, mas pela racionalidade daqueles que são governados como sujeitos econômicos, de modo que a característica da racionalização da arte neoliberal de governar encontra-se no comportamento racional daqueles que são governados.

Outrossim, como apontam os especialistas, considerando a realidade socioeconômica do Estado brasileiro, já no limiar do século XXI, os programas governamentais nos alertam quanto ao fato de que a razão neoliberal mercantil ultrapassou o campo econômico e provocou efeitos que se propagaram na vida social brasileira, especialmente, no campo da educação. Uma educação voltada somente para o trabalho, entendendo-se como trabalho, as atividades em função do mercado. Tornamo-nos reféns do mercado comum da vida humana. (MUCHAIL et. al., 2023, p.177). Numa realidade onde os programas educacionais instrumentalizam o sentimento religioso de um povo, tendo em vista ofuscar a indiferença quanto aos investimentos necessários à educação e à pesquisa, faz-se mister voltar a temática do que é o esclarecimento, hoje, para nós.

Nesse contexto, os estudos foucaultianos conduzem-nos a uma atitude filosófica sempre atual e encarnada. Percorrendo as análises em torno da política e da ética vivida, é possível entender que mesmo num contexto diferente da nossa realidade, isto é, o contexto da cultura francesa, a filosofia de Foucault nos faz refletir e transformar a nossa própria realidade. Se, diferente da cultura europeia, onde a maior parte das pessoas não acredita mais que a ética esteja fundada na religião (DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 255), mas, no contexto da cultura brasileira essa definição não caiba, então, é relevante considerar que tanto numa, quanto noutra cultura, é necessária uma ética articulada com

a política tendo em vista conduzir a nossa vida como sujeitos morais de nossas próprias ações. Onde faltaria um modelo, Foucault vislumbrou a necessidade de uma ética enquanto estética da existência. Onde há um modelo, mas que nos empurra a sermos outros, diferentes daquilo que somos, há uma necessidade de uma ética enquanto estética da existência para que o desejo de revolução se realize por uma ascese de si no pensamento e não para a afirmação de um modo de vida que não queremos para nós, por conta do poder instaurado e institucionalizado.

Os programas educacionais no Brasil têm conseguido alcançar cerca de 53% das pessoas, em conformidade com os dados do IBGE, até o segundo trimestre do ano de 2022. Isso mostra que a educação tem sido alvo das principais pautas e estratégias governamentais em nossa realidade. (IBGE, 2023, on-line). Urge, portanto, o interesse por uma educação pela filosofia tendo em vista permitir que esses programas possam favorecer a transformação de nossa vida. Uma educação em que a filosofia é apenas uma matéria exigida nos currículos escolares, mas sem considerar a necessidade de transformar o nosso mundo, inspira-nos a querer uma vida diferente dessa que levamos. Uma educação onde as tecnologias de rebanho, hoje alinhadas aos interesses do mercado, massifica o pensamento e obscurece a possibilidade de vislumbrarmos uma saída diante do contexto social em que se vive, conduz-nos mais uma vez a fazer da filosofia foucaultiana uma filosofia da atualidade e para a nossa atualidade.

Uma vez que cerca da metade da nossa população é alvo das estratégias governamentais que têm a escola como foco, é preciso fazer desse “foco de experiência” uma via de escape para transformar nossa vida e torná-la outra. Assim sendo, na perspectiva de uma ética articulada com a política, tendo em vista o projeto de um modo de vida enquanto uma estética da existência, trata-se de realizar o que o próprio Foucault realizou desde a década de 1970. *Em Defesa da Sociedade*, Foucault (2010a, p. 3), ao se dirigir aos alunos do Collège de France afirma que a sua atividade de ensino, entre aqueles que têm motivos de estar ligados à sua pesquisa, era uma forma de prestação de contas pública de um trabalho. Sabe-se que Foucault durante toda a sua vida fez essa prestação de contas, pois encontrou no ensino uma forma de colocar em prática aquilo que pensava.

De outra forma, essa prestação de contas pública deve se dar, na perspectiva da filosofia foucaultiana, sob um duplice aspecto: a do mestre e a do discípulo. No aspecto do mestre, temos o exemplo dado pelo próprio Foucault. Mas, e da parte do discípulo? Como levar em frente um interesse pela pesquisa em meio a escassez de recursos e de

investimentos nos programas de ensino de filosofia? Certamente, não será evocando a força do Estado ou das instituições que se encontrarão os meios e as motivações para levar em frente o devido interesse pela pesquisa. É justamente, mantendo o foco na noção de sujeito ativo que se encontra a resistência e a força para a reforma que se espera da realidade da educação no Brasil. Há sempre um embaraço em encontrar as formas de lutas adequadas quando não se sabe ainda o que é o poder e quem o exerce. Eis a lacuna que a genealogia da ética veio preencher. Diferente do marxismo, que aponta para onde está o poder, aliás nele, o poder sempre está acima de nós, a genealogia da ética vem preencher e mostrar de forma revolucionária o começo de uma descoberta do modo como se exerce o poder: no sujeito ativo.

Na consideração dos modos de resistência, há poder em nós. A ascese de si no pensamento é um modo de considerar as relações entre os intelectuais e o poder, tendo em vista fazer da educação uma via a permitir que os sujeitos falem por si mesmos e operem a necessária transformação da vida pela força ativa e revolucionária do pensamento.

Para que o pensamento possa exercer sua força ativa e revolucionária é mister que existam espaços públicos em que se possa expressar e manifestar a potência criativa do sujeito. É nesse contexto que a escola e a universidade públicas se apresentam como esses espaços capazes de possibilitar a coragem da verdade, o dizer livre e a força transformadora do pensamento e das palavras, para que a vida possa expandir-se onde quer que ela esteja.

3.3 Estética da existência e autoformação

Vislumbrar as condições de possibilidade de a vida expandir-se onde quer que ela esteja é recolocar a importância da filosofia como parceira à qual a vida se dirige. É recolocar a filosofia no seu devido tempo situando-a na relação em que apareceu, antes mesmo de sua existência institucional. É situar o discurso filosófico sob a forma em que apareceu e o distinguiu de todos os demais discursos a respeito da vida, do trabalho e da linguagem. É real-acionar a filosofia àquilo que ela sempre se interessou e buscou, antes

de ser fiel-sofia. É recolocar na filosofia a problematização da verdade, tal como ela sempre apareceu, desde a Antiguidade até nós: uma maneira de praticar a aleturgia.²⁶

Segundo Foucault, existem três polos que, embora não se confundam essencialmente, sustentaram a própria existência de todo o discurso filosófico, desde a Grécia até nós: o dizer-a-verdade, a política e a ética. Essa pesquisa dissertativa se encerra e exige um aprofundamento melhor, em torno desses polos, retomando as relações entre Pierre Hadot e Michel Foucault, quando tratam a respeito da filosofia, da sua situação histórica, do seu modo de existir e ser aplicada, especificamente no tempo deles, mas que até certo ponto tem também, numa relação com a nossa história e com a história da nossa filosofia, uma semelhança na maneira de encará-la.

Retomando as relações entre a filosofia e o cuidado de si, suas relações com a medicina, a terapêutica da alma e, nela, encontrando a noção de um tempo não cronológico, mas o tempo intensidade, o tempo sempre presente, e a partir desta noção, fazendo, como diz Foucault, um diagnóstico do nosso presente, é que vale a pena repetir o que Pierre Hadot repetiu: “Há, nos nossos dias, professores de filosofia, mas não filósofos” (HADOT, 2014a, p. 301). Trata-se do serviço que a filosofia prestava à humanidade, desde a Antiguidade, e que foi se perdendo e se enfraquecendo sua força persuasiva, não da retórica ou da erudição, e sim, a capacidade de fazer os sujeitos constituírem a própria história.

Pierre Hadot e Michel Foucault encontraram no cerne desse problema a temática da vida. Hadot, em seus estudos retirados de Henry Thoreau (1994), apresenta a crítica da vida habitual dos homens: a insensatez com a qual se leva a vida, as preocupações exageradas com certos trabalhos que nos tornam máquinas, instrumentos dos instrumentos criados por nós mesmos. Foucault, por sua vez, analisou esse problema em termos de uma biopolítica, desembocando nos problemas éticos e encontrando no modo de vida cínico uma forma de resistência a esse procedimento desenvolvido pelo biopoder.

A infelicidade, à qual a humanidade foi jogada pela mecânica do mercado, consiste na incapacidade que nos foi criada de percebermos o que é necessário e suficiente

²⁶ Foucault, ao tratar das hipóteses sobre as posteridades do cinismo, falou do tema da vida como escândalo da verdade, da forma de vida como lugar de emergência da verdade, o *bíos* como aleturgia (FOUCAULT, 2010d, p. 158). Por outro lado, “real-acionar” e “fiel-sofia” são neologismos meus, ao pensar, baseado em Foucault, a vida como manifestação escandalosa da verdade através do modo cínico de existência na Antiguidade cristã e nos tempos hodiernos.

para viver, a necessidade primordial de nossos corpos, que é a de se manter quente, conservar em nós o calor vital. O mercado criou necessidades indispensáveis para nós, mas elas se tornaram verdadeiros obstáculos para a vida, conduzindo-nos a assumi-la como uma doença ou um fardo a ser levado. Segundo Hadot, em Thoreau esse problema da estupidez com a qual a vida é hoje levada está associado ao modo pelo qual a filosofia se apresenta hoje, à maneira pela qual é ensinada.

Os professores de filosofia foram levados a entender e a ensinar que ser filósofo é somente ter pensamentos sutis. Filosofar passou a ser uma atividade ligada à resolução de alguns problemas da vida, porém na teoria e não na prática. Assim sendo, tornaram-se pensadores que se contentam com discursos teóricos, acabando a encorajar as pessoas a continuar vivendo de maneira absurda, o puro conformismo, muitas vezes fundamentados pelo sujeito de desejo, o desejo de luxo. Quem se afasta desse risco, como o fez na prática Thoreau, calcula que para ganhar a vida não é preciso fazer grandes esforços. A ascese não consiste nisso, pelo contrário, ela pretende afastar-nos da medida da desmedida e mudar o valor da moeda para mais ou para menos, careteando a vida tendo em vista a simplicidade, a sabedoria de sugar o tutano da vida. Hadot encontrou nos epicuristas e estoicos a presença desse modo de vida: a vida verdadeira. Mais que entre os epicuristas e estoicos, Foucault encontrou no cinismo a presença efetiva dessa maneira de viver, que exige uma *téchne*.

Dando seguimento a esta linha de raciocínio, ele afirma que não acredita que essa maneira de viver e as técnicas de si tenham desaparecido por completo através da filosofia cristã. O cristianismo primitivo é um exemplo da reformulação de tais práticas e, por fim, a Renascença nos dá outro exemplo de uma série de grupos religiosos, existentes desde a Idade Média, que fazendo resistência ao poder pastoral, exigiam o direito de constituir a própria vida.

[...] De acordo com estes grupos, o indivíduo deveria cuidar de sua própria salvação, independentemente da instituição e da pastoral eclesiais. Podemos ver, portanto, um reaparecimento, até certo ponto, não da cultura de si, que nunca desapareceu, mas uma reafirmação de sua autonomia. (DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 276).

Hoje, mais do que nunca e em nenhum outro lugar do mundo, nós brasileiros precisamos nos aprofundar nessa temática de Hadot e Foucault, sendo ou não cristãos, pois, as circunstâncias históricas nas quais nos encontramos fazem com que o debate em torno da ascese de si ascenda a um nível de compreensão e de diálogo capaz de ultrapassar os

problemas religiosos. Em meio as diferenças entre a concepção filosófica e religiosa da ascese, mantém-se um elemento importante: a relação que existe entre as práticas de si com a vida cotidiana. O projeto de uma estética da existência é possível de efetuação prática em todos os setores e para todos os indivíduos, independentemente de sua realidade social, desde que por cotidiano não se compreenda o efêmero. As práticas de si, enquanto domínio de si, conduzem à intensificação da atividade do próprio sujeito consigo, por isso redundam sempre na afirmação da diferença de si e nunca na reatividade de ter que arrebanhar-se a si mesmo. Em Hadot, isso pode ser entendido sob o modelo das escolas da Antiguidade. Quando o indivíduo se associava livremente a uma delas e ascendentemente ia desenvolvendo seu espírito através da orientação de um mestre, isso não significava a aquisição de uma identidade desse indivíduo com um grupo, mas a afirmação de sua diferença por meio da aquisição e desenvolvimento de habilidades.

A estética da existência requer, portanto, uma tomada de atitude perante um estilo de vida que se assume para a constituição de si mesmo. Isso não significa que não se possa tomar de antemão algum modelo por meio do qual podemos nos inspirar na produção de si mesmos. Uma coisa é assumir um modelo para a produção de si mesmo; outra é assumir um exemplo. Neste contexto, o cristianismo, em todo o percurso da investigação foucaultiana, serviu como um bom exemplo para explicar os percalços e os êxitos num projeto ao mesmo tempo antigo e urgente de uma estética da existência.

O que se pretendeu com toda a exposição acima foi demonstrar o quanto somos impulsionados a encarar uma incompatibilidade entre as artes da existência com o modo de vida cristão. Com base nisso, surge um questionamento: uma vez que as técnicas de si estão presentes nos diversos modos de vida e o cristianismo também as incluiu, como ele estaria excluído do empreendimento de uma estética da existência?

Ora, a estética da existência não é uma teoria colocada previamente e à qual dever-se-ia adequar-se na proporção de sua apreensão, numa discrepância entre espaço e tempo concretos. Ela é um projeto ético que vai assumindo uma forma ativa em cada tempo, levando-se em consideração o *a priori* histórico não para fazer perpetuar, num saudosismo de uma época um passado remoto, mas para quebrar a continuidade do tempo, estabelecendo uma nova história. A estética da existência vem de encontro àquilo que em nossa história é intolerável a cada tempo, para desprendê-la de nós e nos desprendermos daquilo que uma meta-história sedimentou em nossos corpos, individualmente e coletivamente.

A estética da existência supõe a compreensão de que cada um tem uma história e cada história tem a sua, mas não se desenvolve numa normalidade contínua e sim na descontinuidade da loucura de apreender nosso presente, que é tão minúsculo, intenso e mortífero. Pois toda “loucura tem uma razão e toda razão uma loucura” (FOUCAULT, 1972, p. 31).

Não é possível trazer o passado para o nosso presente como um modelo a ser seguido; trata-se de ver o passado como um exemplo para compreendermos o nosso presente e constituirmos nosso porvir, pois as marcas do passado estão em nós, mesmo como cicatrizes mudas e anestesiadas pelo tempo. Enfim, a noção de luta é pertinente, desde o primeiro instante de nossa vida. E não é que os espermatozoides têm que lutar em torno do óvulo para adentrá-lo e fazer germinar uma nova vida?

É possível, então, fazer da vida, do trabalho e da atividade acadêmica esse campo de luta. A noção de ascese tal como aqui foi pesquisada pode contribuir para isso e a crítica foucaultiana desenvolvida através dos debates em torno da biopolítica, por fim, completados pela genealogia da ética, preenche o espaço desse campo de luta. Há de considerarmos essa luta a partir da concepção de sujeito ativo em Foucault. Há de partir deles e não da força de Estado. Até porque a força de Estado está condicionada à força desses agentes efetivos, presentes no interior do corpo social. Esses agentes não são as instituições com suas regras, seus regimentos, seus códigos de conduta. O sujeito é o próprio agente.

Pela força de Estado, incendiada pelo fluxo do mercado, se extinguem bolsas em prol das pesquisas; se objetiva a força de trabalho do professor, produzindo não alienação, mas doenças; se fecham escolas e bibliotecas públicas; se fazem proliferar a educação informal e puramente tecnocêntrica. Pela atividade do sujeito, adquirida através do domínio das práticas ascéticas, potencializa-se a inteligência e pesquisa-se enfrentando, mesmo assim, a escassez das bolsas de estudo em prol da pesquisa; luta-se por melhores condições de trabalho nas escolas, universidades e lugares públicos de leitura e de estudo; se faz proliferar a força da universidade como lugar, não de pessoas privilegiadas, e sim, como espaço onde há um universo de pessoas preparadas para a luta em prol de uma vida verdadeira.

CONCLUSÃO

Concluimos nossa pesquisa resolvendo o impasse em torno das periodizações distintas, entre Pierre Hadot e Michel Foucault, consoante à problemática da teorização da filosofia. Ambos os filósofos convergem sobre o fato de que a Idade Média teve um papel preponderante em relação a essa questão. No entanto, os objetos aos quais lançaram mão para o desenvolvimento de suas pesquisas em torno da temática da filosofia como modo de vida, tanto em um quanto noutro, são distintos.

Pierre Hadot, que se destaca pelos seus estudos filológicos, enfoca o surgimento das universidades. Estas transformaram os debates filosóficos das escolas antigas em questões meramente teóricas, subsidiadas pelos interesses teológicos. Desta forma, Hadot concluiu que, a filosofia passou a assumir o papel de “serva da teologia”. Consequentemente, os exercícios espirituais da Antiguidade grega assumiram também uma característica estritamente religiosa, tendo como fim a fundamentação da moral cristã em termos de renúncia a si, a obediência aos preceitos cristãos, a purificação e a salvação da alma.

Os estudos de Hadot, embora diferenciem as práticas da Antiguidade greco-romana das práticas cristãs, no entanto, mantém-se numa atenção histórica a respeito dessas práticas. É neste contexto que tais estudos serviram como um importante suporte para o desenvolvimento do trabalho de Foucault em torno de seu interesse por uma pesquisa ética, pautada numa história da sexualidade.

Por outro lado, Michel Foucault não enfoca a problemática da “filosofia como serva da teologia”. Sua atenção centra-se nas práticas, desembocando numa pesquisa de interesse ético. O elemento teórico não é descartado, mas analisado através das críticas suscitadas pelos estudos em torno da biopolítica. Por conta disso, parece existir uma discrepância de datação quanto à análise de Hadot, pois, neste campo, Foucault destacou a ruptura provocado pelo momento cartesiano na trajetória de uma concepção da “filosofia como ascese de si no pensamento”. Assim sendo, sua crítica parece direcionar-se mais à modernidade, e não tanto à Idade Média com sua teologia. Hadot, por outro lado, busca esclarecer que, na modernidade, em alguns pensadores, o que se tenta realizar é resgatar a concepção da filosofia como modo de vida. Nesse sentido, faz uma defesa às meditações de Descartes como um exemplo dessa tentativa e insiste na problemática da filosofia como serva da teologia.

Para enfrentar essa dificuldade, foi importante considerar, nesta dissertação, que a noção foucaultiana do momento cartesiano não envolve uma concepção cronológica do tempo, não se trata de uma extensão quantitativa do tempo, mas sim qualitativa. Trata-se da intensidade do tempo histórico, porém, uma história do pensamento cuja intensidade ultrapassa a pessoa do filósofo Descartes. Assim sendo, ele é considerado o marco da continuidade de um saber cujo ápice das estratégias ético-políticas em torno da constituição da subjetividade priorizou a noção de sujeito sob o domínio do conhecimento. É nessa perspectiva que se entende o quanto para Foucault, a partir do método cartesiano pautado na medida e na ordem para a distinção e esclarecimento das ideias, o sujeito é conduzido ao princípio da evidência fazendo, assim, nele se enfraquecer a ascese. A ascese passou a ser considerada no plano do sujeito restritamente concebido sob a perspectiva do conhecimento. A partir da análise foucaultiana faz-se, então, uma crítica à essa concepção, pois, para a consideração do sujeito, mesmo o sujeito de conhecimento, é importante considerar também as práticas. Enfocando-se, portanto, as práticas, o resultado de seus estudos acarretaram a necessidade de uma pesquisa sobre suas relações com os saberes em termos de domínio de si e não, apenas, no plano do conhecimento. A noção de ascese apareceu, assim, como uma noção de relevante importância na pesquisa foucaultiana em torno das condições de possibilidade para os indivíduos constituírem-se como sujeito moral de suas próprias ações.

Por isso, na pesquisa foucaultiana pautada no método arqueo-genealógico, não teria sentido uma preocupação em torno da validade ou não do conhecimento teológico. Não se trata, portanto, de problematizar este tipo conhecimento, mas a forma geral de um saber ou dos saberes que delimitam o empírico e o transcendental. Descartes é focado porque ele é o marco desta delimitação embora não seja sua consequência final, pois essa se dará na problematização das ciências do homem. Tal problematização não é trabalhada nesta dissertação devido ao interesse com a ética.

Por outro lado, permanece a convergência de Michel Foucault com Pierre Hadot consoante à problematização colocada pela Idade Média no que diz respeito às práticas de si da Antiguidade grega. Nesse contexto, permanece a necessidade da consideração histórica dessas práticas em termos de continuidades e discontinuidades. Assim sendo, o levantamento da pesquisa foucaultiana nos deu condições de detectar uma discontinuidade entre as práticas de si da Antiguidade greco-romana com as práticas de si do cristianismo. O objeto de análise que nos possibilitou detectar tal discontinuidade é a

substância ética. Observou-se que o enfoque na Antiguidade greco-romana são os *aphrodisia* e no cristianismo é a carne.

O aparecimento desta nova substância ética exigiu um enfoque sobre a tecnologia cristã que produziu tal objeto de análise. Enfocou-se, portanto, a hermenêutica de si. O conceito de carne apareceu como elemento importante para o levantamento das práticas ligadas ao exame de consciência no cristianismo e o conceito dos *aphrodisia* em relação à orientação espiritual no paganismo.

Uma vez que a obra *Les aveux de la chair* levanta uma série de problematizações já feitas a respeito do cristianismo, nesta mesma obra, a pesquisa foucaultiana nos possibilitou vislumbrar uma descontinuidade entre a hermenêutica de si do cristianismo primitivo com a do cristianismo tardio. O objeto de análise que nos possibilitou detectar esta descontinuidade foi as formas de problematização do sujeito que, conseqüentemente, manifestam-se em suas práticas e nos seus códigos e regras de conduta. No entanto, as formas de problematização mudaram, pois no paganismo enfocavam-se os *aphrodisia*, enquanto no cristianismo as tentações da carne.

Foucault, em seus estudos sobre o cristianismo, chama-nos a atenção quanto ao fato de que, tardiamente, com o crescimento do império cristão, começou a se desenvolver no interior das sociedades, por ele influenciadas, o Poder Pastoral. Pouco a pouco, de uma hermenêutica de si ligada à confissão dos pecados passa-se à obediência da confissão canônica. Foi justamente com o interesse de possibilitar o entendimento a respeito das transformações as quais as práticas de si sofreram no decorrer da história ocidental, sobretudo aquelas ligadas à hermenêutica de si, é que foi importante uma anterior pesquisa quanto *As práticas de confissão cristã como instrumental para caça à verdade*.

Pois bem, esse recorte em todo o levantamento histórico de Foucault a respeito das práticas de si na Antiguidade greco-romana conduziu à necessidade de uma pesquisa em torno de um objeto que emergiu durante os meus estudos a respeito dos impasses entre ele e Hadot no que tange ao registro filosófico da problemática da teorização da filosofia. A análise das continuidades e descontinuidades no tenso percurso “Antiguidade/Idade Média” em sua relação com as escolas filosóficas e com a universidade fez aparecer um objeto da ética ao qual Foucault deu uma relevante importância desde a obra *Vigiar e Punir*. Trata-se da noção de normalização.

Uma vez que os objetos periféricos de problematização desta dissertação giraram em torno da Idade Média e do momento cartesiano, não sendo possível estender esta pesquisa especificamente para o problema da normalização em sua relação com a formação dos indivíduos de nossa sociedade, tão influenciada pelo cristianismo, reforço aqui, o fato da necessidade de ampliar esta pesquisa para um outro grau especulativo, possivelmente ao do doutorado. Tal interesse nos é bastante pertinente, desde já, porque durante o trabalho desta dissertação, a relevância da temática sobre a educação pela filosofia ficou o tempo todo latente.

Perante a complexidade na qual se encontra as questões sobre a educação no mundo inteiro é mister considerá-las no nível ao qual elas devem ser trabalhadas, isto é, o filosófico. Não deveríamos apenas desejar ou lutar para que se tenha a filosofia como uma matéria das grades ou currículos das diversas instituições educacionais, mas devemos lutar, sim, por uma educação pela filosofia. Lancemo-nos, portanto, sob a trilha da ética filosófica, neste importante empreendimento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADAMS, C. J. **A Política Sexual da Carne**. São Paulo: Alaúde, 2018.
- AGOSTINHO, S. **Confissões**. (Trad. Maria Luiza Jardim Amarante). São Paulo: Paulus, 1997.
- ALESSANDRINO, C. **Il Pedagogico**. Torino: Società Editrice Internazionale, 1937.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM: Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.
- CASTRO, E. **Vocabulário de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- CANDIOTTO, C.; SOUZA, Pedro de. **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.
- CIPRIANO. **Cartas de Cipriano a Cornélio**. In: OFÍCIO DIVINO. São Paulo: Vozes, 1996, p. 1286-1288, V. IV
- CUNHA, M. H. Lisboa da. **Rhizoma**. Teresópolis: Verbeta, 2009.
- DESCARTES, R. **Regras para a direção do espírito**. São Paulo: Cultura Moderna, 1938.
- _____. **Discurso sobre o método**. Petrópolis: Vozes, 2011.
- DOCUMENTOS PONTIFÍCIOS. **Fides et Ratio**: Do Sumo Pontífice João Paulo II aos bispos da Igreja Católica sobre as relações entre fé e razão. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

DREYFUS, H.; RABINOW, P. **Entrevista com Michel Foucault**. In: **Michel Foucault: Uma trajetória para além do estruturalismo e da hermenêutica** (Trad. Vera Portocarrero). Rio de Janeiro: Forense, 2010, p. 253-278.

_____. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Vozes, 1999a.

FEDERICI, S. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: Elefante, 2017.

FOUCAULT, M. **As Palavras e as Coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 1999b.

_____. **Os intelectuais e o poder**. In: DELEUZE, G. **a ilha deserta**. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: NAU, 2002a.

_____. **História da Sexualidade 1: A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1997a.

_____. **História da Sexualidade 2: O uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

_____. **História da Sexualidade 3: O cuidado de si**. Rio de Janeiro: Graal, 2002b.

_____. **A arqueologia do saber**. São Paulo: Forense Universitária, 2004.

_____. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.

_____. **A Hermenêutica do Sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2010b.

_____. **O Governo de si e dos outros**. São Paulo: Martins Fontes, 2010c.

_____. **A Coragem da verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2010d.

_____. **História da Sexualidade 4: As confissões da carne** (Trad. Heliana de Barros e Vera Portocarrero). São Paulo: Paz e Terra, 2020.

_____. **Les aveux de la chair : Histoire de la sexualité**. Paris: Gallimard, 2018.

_____. **Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997b.

HADOT, P. **O que é filosofia antiga?** São Paulo: Loyola, 1999.

_____. **Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga**. São Paulo: É Realizações, 2014a.

_____. **Wittgenstein e os limites da linguagem**. São Paulo: É Realizações, 2014b.

_____. **Não se esqueça de viver: Goethe e a tradição dos exercícios espirituais**. São Paulo: É Realizações, 2019.

_____. **O Véu de Ísis: Ensaio sobre a história da ideia de natureza**. São Paulo: Loyola, 2006.

HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 2005.

HELLMAN, H. **Grandes Debates da Ciência: Dez das maiores contendas de todos os tempos**. São Paulo: UNESP, 1999.

HERTLING, L. **Storia della chiesa**. Roma, Città Nuova, 1967.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Em 2022, analfabetismo cai, mas...** Disponível em: <https://educa.ibge.gov.br>. Acesso em 11/12/2023.

- JOÃO PAULO II, PP. **Fides et Ratio**: Sobre as relações entre a fé e razão. São Paulo: Loyola, 1998.
- KANT, I. **A religião nos limites da razão**. São Paulo: Escala Educacional, 2006.
- KOEHLER, H. **Dicionário Latino – Português**. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1943.
- LEOPOLDO, F. e Silva. **Descartes**: A metafísica da modernidade. São Paulo: Moderna, 1993.
- MACHADO, R. **Ciência e Saber**: A trajetória da arqueologia de M. Foucault. Rio de Janeiro: Graal, 1997.
- MAHFOUZ, J. **Os Maronitas**: um marco na história. São Paulo: Editora Bisordi Ltda., 1991.
- MUCHAIL, S. T.; RAGO, M. et al. (Org.). **Michel Foucault**: Devir do Pensamento e Multiplicação de Práticas. Campinas, SP: Pontes Editores, 2023.
- NUNES, R. A. da Costa. **História da Educação na Idade Média**. Campinas: Kíron, 2018.
- OFÍCIO DIVINO: Liturgia das Horas. São Paulo: Paulus, 1996, v. 3.
- PLATÃO. **O Fedro** (Comentário de Albert Rivaud). São Paulo: Ed. Ouro, s/d.
- PEREIRA, I. **Dicionário Grego – Português (...)**. Braga: Apostolado da Imprensa, 1990.
- PORTOCARRERO, V. **As Ciências da Vida**: De Canguilhem a Foucault. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2009.
- _____. **Práticas sociais de divisão e constituição do sujeito**. In: RAGO, M.; VEIGA-NETO, A. (Orgs.). **Figuras de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 281-295.
- _____. **Instituição Escolar e Normalização em Foucault e Canguilhem**. Porto Alegre: UFRGS, jan./jun.2004, p. 169-185.
- _____. **Notas marginais sobre sujeito e verdade, Parresía, discurso e técnicas de si no pensamento tardio de Michel Foucault**. Curitiba: dois pontos:, abr.2017, p. 99-114.
- _____. **Subjetivação e verificação no cristianismo e na antiguidade greco-romana**. Curitiba: Rev. Filos., Aurora, jan./abr.2019, p. 209-223.
- REALE, G.; ANTISERI, D. **História da Filosofia I**. São Paulo: Paulinas, 1990.
- RODRIGUES, H. de Barros C.; PORTOCARRERO, V.; VEIGA NETO, A. (Orgs.). **Michel Foucault e os saberes do homem**: como, na orla do mar, um rosto de areia. Curitiba: Editora Prismas, 2016.
- SILVA, F. L. e. **Descartes**: a metafísica da modernidade. São Paulo: Moderna, 1993.
- TANQUEREY, A. **Compêndio de Teologia Ascética e Mística**. Campinas: Ecclesiae, 2018.
- TERTULIANO. **Do Tratado sobre a oração**. In: OFÍCIO DIVINO. São Paulo: Vozes, 2000, p. 221-222, v. 2.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

ALEXANDRIA, C. **O Pedagogo**. (Trad. Iara Faria & José Educar do Câmara de B. Carneiro). Campinas: Ecclesiae, 2014.

ALZEHY, Z. **De Paenitentia Christiana**. Roma: PU Gregoriana, 1962.

BAUER, J. (org.). **Dicionário de Teologia**. São Paulo: Loyola, 1984.

BRANCO, G. C. **As lutas pela autonomia em Michel Foucault**. In: RAGO, M.; ORLANDI, L. B. L.; VEIGA-NETO, A. (Orgs.). **Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

CUNHA, M. H. Lisboa da.; BARRENECHEA, M. Angel de.; OLIVEIRA, L. C. Fernandes de. (Orgs.). **Filosofia e saúde**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013.

FOUCAULT, M. **Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise**. In: BARROS, M. da Motta (Org.). **Ditos e Escritos I**. São Paulo: Forense Universitária, 2006.

_____. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 2003.

_____. **Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento**. In: BARROS, M. da Motta (Org.). **Ditos e Escritos II**. São Paulo: Forense Universitária, 2005.

GARCIA, E. M. **Teoria e Experiência no Diálogo**. Rio de Janeiro: Proed/UFRJ, 1987.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Nova Cultural (Os Pensadores 7), 1991.

_____. **Crítica do Juízo**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Portugal: Porto, 1995.

LEÃO XIII, Papa. **Aeterni Patris**: Encíclica sobre a Filosofia. Rio de Janeiro: Presença Edições, 1980.

LISBOA, M. H. da Cunha. **Rhizoma**. Teresópolis: Verbetes, 2009.

NUNES, R. A. da Costa. **História da Educação na Antiguidade Cristã: O pensamento educacional dos mestres e escritores cristãos(...)**. Campinas: Kírion, 2018.

OFÍCIO DIVINO. **Liturgia das Horas**. São Paulo: Paulus, 1996, v. 2.

_____. **Liturgia das Horas**. São Paulo: Paulus, 1996, v. 3.

_____. **Liturgia das Horas**. São Paulo: Paulus, 1996, v. 4.

PIERINI, F. **A Idade Média: Curso de História da Igreja II**. São Paulo: Paulus, 1998.

PORTOCARRERO, V. (Org.). **Filosofia, História e Sociologia das Ciências: Abordagens Contemporâneas**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994.

RAMOS-REGIDOR, J. **Teologia do Sacramento da Penitência**. São Paulo: Paulinas, 1989.

RODRIGUES, H. de B. C. **Ensaio sobre Michel Foucault no Brasil: presença, efeitos, ressonâncias**. Rio de Janeiro: Lamparina editora, 2016.

ROUDINESCO, E. et. Al. **Foucault**: Leituras de História da Loucura. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

ROUILLARD, P. **História da Penitência**: Das origens aos nossos dias. São Paulo: Paulus, 1999.

TERNES, J. **Michel Foucault e o nascimento da modernidade**. In: Tempo Social ; Rev. Sociol. São Paulo: USP, outubro de 1995, pp. 45-72.