Clínica & Cultura

Confissão e hermenêutica de si na genealogia da subjetividade moderna

Confession and hermeneutics of the self in the genealogy of modern subjectivity

Luiz Paulo Leitão Martins[1]
Universidade Toulouse 2

Resumo:Este artigo aborda a constituição da tecnologia da confissão na história da subjetividade e sua importância na formação de uma hermenêutica de si. Para isso, examina-se como as práticas de dizer a verdade estavam presentes na Antiguidade grega e romana a partir da experiência de exame vespertino nos pitagóricos e de duas passagens de textos de Sêneca, no caso dos estoicos. Em seguida, com o objetivo de definir a especificidade das formas de subjetivação no advento do cristianismo, analisam-se as práticas de preparação para o batismo, de penitência canônica e de direção nas comunidades cristãs dos primeiros séculos. O ponto de partida de nossa investigação se dá em torno da identificação de uma problematização nos trabalhos de Foucault a respeito da exigência de confissão na prática psiquiátrica de tratamento moral preconizada por Leuret no século XIX, e da importância dessa exigência quando se considera a genealogia da subjetividade moderna.
Palavras-chave: Confissão, hermenêutica, cristianismo, subjetividade, modernidade.

Abstract: This article discusses the constitution of the technology of confession in the history of subjectivity and its importance in the formation of a hermeneutic of the self. For this, it examines how the practice of telling the truth was present in Greek and Roman Antiquity in the experience of evening examination of the Pythagoreans and in two passages of Seneca's texts in the case of the Stoics. Then, to define the specificity of the forms of subjectivation with the advent of Christianity, the practices of preparation for baptism, canonical penance and direction in the Christian communities of the first centuries are analyzed. The starting point of our investigation is the definition of a prolematization in Foucault's work on the demand for confession in psychiatric practice of moral treatment promoted by Leuret in the nineteenth century and the importance of this demand considering the genealogy of modern subjectivity.
Keywords: Confession, hermeneutics, Christianity, subjectivity, modernity.

Submetido em: 20/07/2018
Aceito em: 20/11/2018

[1] Psicanalista, Professor ATER de Psicologia Clínica na Universidade Toulouse 2 - Jean Jaurès, Doutor em Teoria Psicanalítica pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e em Pesquisas em Psicanálise e Psicopatologia pela Universidade Sorbonne Paris Cité. Contato:lplmartins@gmail.com

Depois de ter sido inicialmente submetido pelo Doutor Ferrus a uma espécie de tratamento conduzido por medidas psicofísicas: duchas de água fria, contenções com camisa de força e ingestão de bebidas diluentes, o senhor A., paciente desde 18 de junho de 1839 no hospital de Bicêtre, na França, receberia no dia 12 de setembro do mesmo ano, uma visita do Doutor Leuret, ficando, em seguida, curado de sua loucura. O relato desse encontro é possível encontrar na primeira observação sobre os alucinados realizada por Leuret (1840, pp. 187-210) no capítulo 3 de seu livro *Do tratamento moral da loucura*.

Admitido em Bicêtre por apresentar um quadro de delírio, com problemas de sono e alguns episódios de alucinação visual e auditiva, o senhor A. acreditava-se seguido por espiões, personagens ameaçadores, de quem ele ouvia vozes, embora não falasse quase nunca com os outros sobre isso. Conduzido pelo doutor Leuret, por ocasião de sua visita, à sala de duchas, passaria, em seguida, por um interrogatório longo e detalhado. E o texto precisa que "depois de ter escutado com bastante complacência todo o relato de A.", o médico afirmaria: "Vou dizer o meu modo de pensar a respeito de tudo o que você acaba de contar: não há uma palavra de verdade em tudo isso; todas as coisas que nos disse são loucuras". Face a isso, A. replicaria, dizendo: "Não creio estar louco. [...] Sei o que vi e o que ouvi" (Leuret, 1840, pp. 195-196). E a partir daí se seguiria um longo debate entre o médico e o louco, que terminaria com a seguinte passagem, aqui resumida:

> – Como você frequentemente faltou com a palavra nesse ponto, e não posso contar com suas promessas, receberá a ducha e assim continuaremos todos os dias até... que faça a confissão de seu próprio movimento, que todas as coisas que nos disse são loucuras.
> *Ducha*...
> – Sim, senhor, tudo o que eu lhe disse são loucuras...
> – Então, você era louco?
> – Não, não era louco.
> – Você não era louco?
> – Não o *creio*, ao menos.
> *Ducha*.
> – Você era louco?
> – Ser louco é ter imaginações, é ver e ouvir?
> – Sim.
> – Então, senhor, é loucura. Não existia mulheres, nem homens, nem companheiros, tudo isso é loucura (Leuret, 1840, pp. 197-199).

Pressionado pelo médico e pela força do questionamento, o senhor A. termina por reconhecer e confessar: "sou louco". Chegando em Bicêtre como alienado no momento em que se reconhecera louco fora curado. De onde vem essa exigência de confissão que incide na história da psiquiatria sendo absolutamente necessária para a cura e o tratamento da loucura? Qual a sua necessidade e sua função quando se considera a constituição de sujeitos não alienados ou que deixaram de sê-lo pelo simples fato de eles dizerem a verdade sobre o que são?

Se considerarmos os dois exemplos referidos por Descartes (1641/1908, p. 76) na *Primeira meditação*, exemplos retomados por Foucault (1972/1994a, pp. 247-248) em seu ensaio *Meu corpo, este papel, este fogo*, loucura deve ser pelo menos para o século XVII duas coisas: "tomar-se por rei" e "ter um corpo de vidro". Essa alusão, com efeito, como discorre Foucault (1961/1972, pp. 229-269) no capítulo sobre *A transcendência do delírio* de sua *História da loucura*, faz referência a uma determinada concepção da loucura que a identifica com o erro ou a ilusão. Experiências ambíguas da percepção, concepções inexatas da sensibilidade, presença de ideias ou de um conjunto de representações no pensamento que não coincide com a realidade: tudo isso, no fundo, formava na Idade Clássica uma concepção geral da loucura fundada na ideia de delírio.

A partir do final do século XVIII, no entanto, tudo se passa como se a identidade da loucura, ou melhor, sua designação como tal no interior do corpo social não fosse mais apenas possível pelo fato de haver delírio; era preciso querer impor o conteúdo do delírio aos outros. Logo, "acreditar-se rei", como sendo o verdadeiro segredo da loucura, deveria supor que aquele que delira é dotado dos mesmos poderes de um rei (Foucault, 2003, pp. 28-30). É por isso que na aula de 14 de novembro de 1973 de seu curso sobre *O poder psiquiátrico* no Collège de France, Foucault (2003, pp. 21-22) começa a sua análise sobre o surgimento da psiquiatria no século XVIII com a cena de cura e tratamento de Jorge III, rei da Inglaterra. Ora, quando era fora, por ocasião de seus episódios de mania, encaminhado pelo Parlamento Inglês aos cuidados do doutor Willis (Parliament of Great Britain, 1789, pp. 13-19), recebera como modelo tratamento precisamente a destituição de seu poder como monarca (Pinel, 1801/1965, pp. 192-193).

O que encontramos, no entanto, no relato de cura do senhor A. descrito por Leuret, não se inscreve de forma alguma nessas modalidades de tratamento da loucura. No tratamento moral conduzido por Leuret não se trata nem da desalienação do louco pela reversibilidade do delírio, nem do enfrentamento de sua força pela submissão do louco à ordem da realidade (2003, pp. 130-132) – ainda que parcialmente sua intervenção se inscreva nessa última perspectiva, dada a instauração de um diferencial de forças. Para tratar o louco, no caso de Leuret, é preciso exigir um enunciado de verdade, no qual se confessa: "sou louco e tudo o que disse não passa de loucura". E se a aprovação da lei nº 7443 de 30 de junho de 1838 sobre os alienados na França prescrevia a decisão do internamento à administração pública, restando ao médico a tarefa de atestar a existência da loucura, deveria existir na exigência de confissão, segundo Foucault (2012a, pp. 3, 6-7; 2012b, pp. 73-74), uma crença imemorial nos poderes e nos efeitos do dizer a verdade sobre si para saúde de todos e cada um.

Em que contexto essa exigência de confissão se formou e de que maneira ela constitui um elemento importante para definir as tecnologias características de uma genealogia da subjetividade moderna (Foucault, 2013, p. 33)?, são essas duas questões que gostaríamos de colocar, de modo que nosso objetivo será o de examinar de onde vem essa necessidade de dizer a verdade sobre o que se é e

de, por essa via, fazer de si mesmo um campo de elementos a analisar e dados a interpretar (Foucault, 2017, pp. 27-28).

1.

No primeiro volume de sua *História da sexualidade*, Foucault (1976, pp. 27-30) identificara nos concílios de Trento e de Latrão, entre os séculos XIII e XVI, a instituição da confissão como sacramento. A obrigação da confissão anual para todos os fiéis, a exigência de continuidade e exaustividade nas confissões, e, finalmente, a inscrição dessa prática num contexto de direção, todos esses elementos seriam, com efeito, o ponto de partida para uma verdadeira difusão dessa tecnologia no Ocidente. Se em 1976 a formação de uma "sociedade que confessa" (Foucault, 1976, pp. 79-80) é caracterizada pela constituição de um dispositivo da sexualidade a partir da forma recente de institucionalização da confissão, no curso de 1979-1980 sobre *O governo dos vivos* este seria apenas "o resultado visível e mais superficial de procedimentos muito mais complexos, numerosos e ricos, pelos quais o cristianismo vinculou os indivíduos à obrigação de manifestar sua verdade individual" (Foucault, 2012b, p. 100). Dizer a verdade sobre si não poderia se reduzir à forma moderna dessa tecnologia; a obrigação de inscrever a própria história na forma do discurso deveria ter uma formação muito mais antiga, remontando os primeiros séculos de nossa era.

É preciso, no entanto, dizer que a prática de dizer a verdade sobre si não é uma invenção do cristianismo. Como observa Foucault (2001, pp. 10-15; 2012a, pp. 91-101; 2012b, pp. 228-232; 2013, p. 40-52), ao longo de toda a Antiguidade, identifica-se igualmente a presença de uma diversidade de tecnologias de si em que dizer a verdade tinha uma função central, de modo a constituir uma verdadeira uma cultura de si (Foucault, 2015, pp. 85-88; Foucault, 2017, pp. 81-82).

É a partir dos estudos de Jaeger (1959, p. 193) que Foucault (2012a, pp. 92-94, 2012b, pp. 232-235) identifica uma modalidade do dizer a verdade sobre si importante na Antiguidade no exame de consciência pitagórico. Se a referência essa prática está presente numa série de textos mais antigos (Horst In Pitágoras, 1979, pp. 22-25), é no *Carmen aureum* de Hiérocles (Pitágoras, 1979) do século III d.C. que Foucault (2012a, pp. 92-93) vai localizar aquilo que descreve como sendo a síntese mais completa dessa tecnologia.

> Não permita que o doce sono se insinue em seus olhos antes de ter examinado cada uma das ações de seu dia: em que errei? O que fiz? O que omiti do que devia fazer? Comece pela primeira e percorra todas elas. E depois, se achar que cometeu faltas, recrimine-as; mas se agiu bem, se alegre (Pitágoras, 1979, p. 30).

Trata-se, como se vê, no exame de Pitágoras ou da escola que leva o seu nome, de um exame vespertino, realizado no fim do dia, marcado pelo uso e pelo exercício da memória, característico dos pitagóricos como é atestado também por Cícero (1989, p. 105) em *De senectute*. Esse exame, com efeito, se tinha um caráter retrospectivo no sentido de se lembrar do dia que passou, tinha uma função

prospectiva, na medida em que consistia numa preparação para o sono. Purifica-se a alma antes do sono, realiza-se essa espécie de rememoração das ações do dia, porque dormir para os pitagóricos é equivalente a entrar em contato com o mundo dos mortos e com aquilo que advém à alma depois da vida (Foucault, 2012a, p. 93, Foucault, 2012b, p. 234).

Ademais, é preciso dizer que o exame de consciência como essa espécie de exame retrospectivo do dia que passou pode ser atestado por uma prática filosófica mais tardia, como aponta Foucault (2012a, 94-97; 2012b, pp. 235-241). Numa breve passagem do livro III do *Da ira*, de Sêneca (1951, pp. 102-103), encontramos a seguinte descrição:

> Não é isso o que fazia Sexto? Terminado o dia, retirando-se em seu quarto para o repouso da noite, interrogava a sua alma: De que mal se curou hoje? Que vício combateu? Em que está melhor? Não há nada de mais belo que esse hábito de escrutar um dia inteiro. Qual o sono se segue a esse exame de si mesmo, como ele é tranquilo, profundo e livre quando o espírito já foi elogiado ou advertido, quando ele se fez de espião, de censor secreto de suas próprias maneiras! Uso essa faculdade e cada dia defendo a minha causa perante mim... Examino todo o meu dia e avalio os meus feitos e ditos; não me escondo nada, não deixo nada passar... Colocou muita vivacidade nessa discussão? Não entre mais em conflito com ignorantes; aqueles que nunca aprenderam não querem aprender. Censurou este mais bruscamente do que devia? Também não o corrigiu, mas o ofendeu; cuide para que, no futuro, não só o que diz seja verdade, mas que aquele a quem fala seja capaz de aprender a verdade.

Ora, como se pode perceber por esse relato de Sêneca, havia igualmente entre os estoicos uma prática de exame de si mesmo no final do dia, e, como caso dos pitagóricos, essa prática se caracterizava, em pelo menos um de seus aspectos, por uma preparação para o sono. Se observarmos, no entanto, mais de perto, vamos ver que essa espécie de exame retrospectivo do dia não é a mesma para as duas escolas de filosofia nem relação ao objeto nem à finalidade do exame (Foucault, 2012a, p. 95; 2012b, p. 237).

Com efeito, o exame de consciência dos estoicos não se refere apenas às práticas realizadas durante o dia, mas também àquilo que não se fez e ainda à forma pela qual se fez (Sêneca, 1951, p. 103). No caso dos estoicos, não é tanto ou somente o regime ativo das ações que se pretende julgar, mas igualmente o seu estado passivo. E se considerarmos a questão da finalidade do exame, essa tecnologia de si do estoicismo não coincide em seu objetivo com aquele pretendido pelo exame vespertino na escola pitagórica, pois não se trata de forma alguma de uma purificação de si. A preparação para o sono no estoicismo não supõe a passagem do indivíduo para um outro regime da experiência que não aquele da vida; sua utilização implica, por sua vez, a manifestação do estado de alma daquele que a pratica e a expressão de seu estado de tranquilidade.

Quando o indivíduo iniciado no estoicismo pratica o exame de consciência antes de dormir ele quer avaliar o grau de seu progresso em direção a uma vida tranquila, e isso na medida em que é capaz de exercer sobre si uma capacidade de domínio e de mestria. É, portanto, a questão do domínio de si mesmo ou do governo de si que está em questão na tecnologia estoica de exame de consciência. De modo que quando Foucault (2012a, pp. 95-96; 2012b, pp. 237-238; 2013, pp. 43-44) analisa o

vocabulário empregado por Sêneca para descrever essa relação de si consigo presente no exame estoico, é precisamente o vocabulário da gestão de um bem que é utilizado. Tudo se passa como se a avaliação de si mesmo realizada por esse personagem *speculator sui* fosse semelhante à de um administrador que, terminando o dia, avalia o que foi feito. Não há nada que suponha nessa tecnologia de si uma exploração profunda dos segredos da consciência ou uma confissão; o que se formula, com efeito, em Sêneca, é a possibilidade de formação de um sujeito cuja atividade se situa no "ponto de intersecção entre um conjunto de lembranças que devem ser atualizadas e de atos que devem ser regulados" (Foucault, 2013, p. 45).

Um segundo exemplo de prática de verdade que encontramos nos estudos de Foucault (2001, pp. 378-382; 2012a, pp. 97-101; 2012b, p. 235; 2013, pp. 45-51) e que parece ter tido uma importância relativamente grande na Antiguidade é a direção. Observa-se, com efeito, em textos como os de Plutarco (1923, p. 28) e de Galeano (1914, pp. 71-72), a presença de uma espécie de consultório público, em que todo aquele que passava por um momento difícil em sua vida, uma infelicidade ou algum reverso da sorte, poderia fazer um exame de si mesmo e receber do outro um conselho ou direção.

É nessa perspectiva que se insere a prática do envio e da troca de cartas e correspondências entre amigos e familiares, que assumem, algumas vezes, a forma de pequenos tratados de consolação (Foucault, 1983/1994b, pp. 423-425), como é o caso do *De tranquillitate animi*, de Sêneca (1956, pp. 71-106). Trata-se, nesse caso, da resposta do filósofo a uma carta que lhe fora enviada pelo jovem Sereno, o qual, deixando o epicurismo e exercitando-se nos preceitos do estoicismo, buscava conduzir sua vida conforme à virtude, mas sentia que não progredia: "um pouco como [se estivesse] em cima de um barco que não avança e que é sacudido pelas ondas" (Sêneca, 1956, p. 71). É nesse momento de crise, sem saber o que fazer, que ele escreve uma carta a Sêneca, onde decide "fazer a verdade" (*verum fateri*) e expor-lhe o seu estado de alma (*exposition animae*) (Sêneca, 1956, pp. 71-72).

E quando observarmos esse *verum* que Sereno diz a Sêneca, quando de sua exposição da alma, ele consiste num conjunto de coisas, como observa Foucault (2012a, pp. 98-100), aparamente sem importância para nós modernos. Ele vai dizer pura e simplesmente que utiliza a louça herdada do pai, entra em cólera facilmente, se deixa levar pela emoção quando realiza discursos públicos, de modo que não há nada em seu relato que faça menção a desejos secretos ou vergonhosos. É percorrendo esses três grandes domínios da vida do homem livre grego: adquirir riquezas, participar dos assuntos da cidade e receber honra na vida pública, que Sereno realiza esse exame de si mesmo diante de Sêneca, quando, perdido e sem saber o que fazer, solicita dele uma direção.

Ora, mas se o objeto de sua técnica é, de fato, o seu *habitus* em relação a cada um desses domínios, é a partir de uma prova da experiência organizada por um princípio de prazer – isso me agrada e isso

não me agrada (Sêneca, 1956, p. 72)_x005F_x005F_x005F_x005F_x005F_x005F_x005F_x005F_x005F_x005F_x005F_x0007_ – que Sereno avalia o grau de sua liberdade, de modo que se trata de articular a sua prática a um determinado número de regras de conduta e de princípios do estoicismo.

Face a essa exposição da alma realizada por Sereno, Sêneca (1956, p. 75) vai responder:

> O que me parece mais apropriado é comparar seu estado àquele das pessoas que, saindo de uma longa e grave doença, sentem por algum tempo ainda calafrios, desconfortos ligeiros, e que, uma vez desembaraçados desses últimos traços de seus males, continuam a se inquietar com problemas imaginários. ... Não precisa mais nem lutar contra você, se repreender, nem se assediar violentamente. Estamos na reta final: tenha fé em você mesmo e estejas convencido de que está no bom caminho.

Para Sêneca, Sereno não estava "doente", como pensara. Não lhe faltava compreender as doutrinas do estoicismo e seus preceitos morais. Sereno já havia demonstrado, através do quadro pelo qual descreveu o seu estado de liberdade, que fora suficientemente ensinado nos princípios estoicos. Não seria preciso acrescentar ao campo de sua experiência mais um conhecimento; seria preciso acrescentar-lhe alguma coisa que, junto ao conhecimento, transformasse o que ele sabe numa forma de vida. Seria preciso, nessa atividade da direção empreendida por Sêneca, transformar a verdade que Sereno possui naquilo que Foucault (2012a, p. 100; 2013, p. 48) denominou de "força vitoriosa". Dirigir a alma não seria tanto, no caso do estoicismo, identificar uma verdade para além daquilo que se diz, mas se perguntar como se pode construir aquilo que os gregos chamavam de "vida verdadeira" (*alethès bíos*) (Foucault, 2009, pp. 159, 201-208; Foucault, 2013, p. 41-42).

2.

Mas se, segundo a hipótese que sustenta Foucault (2012b, p. 231), "a subjetivação do homem ocidental é cristã e não greco-romana", se quisermos identificar o acontecimento de descontinuidade entre as tecnologias de si da Antiguidade e as tecnologias que constituem o nosso modo de subjetivação, é preciso avaliar de que modo o cristianismo introduziu na história do Ocidente tecnologias de si que não existiam na Antiguidade, e em que se sentido elas permanecem para nós como determinantes de nossa maneira de ser como sujeitos.

Se seguirmos a hipótese de Foucault (2012a, pp. 101-110, 123-125; 2012b, pp. 99-101; 2013, pp. 70-91), três tecnologias foram responsáveis por introduzir nos primeiros séculos do cristianismo uma modalidade de subjetivação que não existia na Antiguidade. A primeira e mais antiga consiste no conjunto de atividades em que o cristão se engajava para ter acesso e participar do ritual do batismo.

Desde meados dos séculos I e II d.C., a *Didakhé* ou a *Doutrina* ou *Instrução dos doze Apóstolos* (1978), como essa espécie de manual teológico e litúrgico, composto por um conjunto de documentos elaborados pelos cristãos das primeiras comunidades, faz menção a uma exigência a que todo cristão

deveria se submeter se quisesse participar do batismo. Para ser batizado, segundo a *Didakhé* (1978, p. 171), o cristão deveria ser ensinado em "tudo o que precede" em referência a tudo o que se encontra no texto antes do capítulo 7 da *Didakhé*; e se observarmos o que se encontra no texto antes do capítulo 7, trata-se de uma série de doutrinas e princípios morais, um certo número de interditos e de deveres que os cristãos tinham que observar, tanto em relação à Deus quanto à comunidade de fiéis (Didakhé, 1978, pp. 142-169). Para ter acesso ao batismo era preciso, portanto, que se tivesse conhecimento da verdade (Foucault, 2012b, pp. 101-102); de modo que seria por essa via que se poderia participar do ritual do batismo, capaz de conceder a todo cristão a remissão de sua pecados e sua purificação (Didakhé, 1978, pp. 172-173).

Depois da *Didakhé*, a primeira *Apologia* de Justino, texto que participava da literatura conhecida como apologética nos primeiros séculos (Benoit, 1953, p. 138), prescreve que a preparação para o batismo deve envolver não apenas o conhecimento de um certo número de dogmas e doutrinas, mas um elemento de fé (Munier, 2006, pp. 41-100). Assim, "todos aqueles que se deixam convencer e creem na verdade de nossos ensinamentos e de nossa doutrina" são os que podem ter acesso ao "ritual da água", segundo Justino (Munier, 2006, p. 83), de modo que o batismo para além da função de purificação deve significar em si mesmo, segundo Foucault (2012b, pp. 103-104), (1) o selo de pertencimento do postulante em relação à Deus e à igreja; (2) a passagem por um novo ou segundo nascimento; e, finalmente, (3) a obtenção de uma experiência que os cristãos denominavam de iluminação; todos os que participam do batismo são iluminados por Deus, pelo conhecimento que vem de Deus. Diferentemente da doutrina da *Didakhé*, a preparação para o batismo em Justino envolve um ato de fé e instaura pelo novo nascimento uma experiência que, para além de purificação, é pertencimento e iluminação.

É a partir dos trabalhos de Tertuliano, no entanto, no século III d.C., que a preparação para o batismo vai adquirir sua função mais importante na história da subjetividade. Segundo Foucault (2012b, 104-5), foi Tertuliano quem "teve essa ideia maravilhosa de inventar o pecado original que antes dele não existia". E foi para dar conta dessa hipótese que consistia em afirmar *nullus homo sine crimine*, nenhum homem nasce sem crime (Refoulé in Tertuliano, 2002, p. 13), que Tertuliano postulou no que concerne à preparação para o batismo: "Não somos lavados no batismo para que cessemos de pecar, mas porque cessamos e porque já estamos lavados no fundo do coração" (Tertuliano, 1852, p. 207). Para ser batizado, o cristão deveria não apenas ter conhecimento ou fé na doutrina; ele deveria passar por uma prova da verdade que atestasse seu estado prévio de purificação (Foucault, 2012n, pp. 113-114).

Embora nessa preparação para o batismo não houvesse o ato propriamente da confissão, conforme atesta santo Hipólito na descrição das práticas do catecumenato que fez em sua *Tradição apostólica* e nas *Cânones* (1968, pp. 69-93; Coquin, 1966, pp. 273-444), havia todo um procedimento de

interrogatório, ao qual o postulante era submetido, de modo que, desde o início do engajamento no catecumenato que conduziria, ao final, ao ritual do batismo, ele era submetido a uma formação pedagógica e doutrinária, mas também a práticas de disciplina e de transformação de si. Seria apenas, no final desse processo, tendo sido verificado constantemente o progresso de cada postulante, que, depois de algumas semanas de preparação mais intensa, com jejuns, preces e vigílias de joelhos, ele poderia enfim ser batizado. "Crés no Deus, o Pai todo poderoso?", a que o postulante responde: "Sim, creio. Crês em Jesus Cristo, Filho de Deus? Creio. Crês no Espirito Santo e na santa Igreja? Sim, creio; a cada pergunta seguida de uma resposta, uma imersão (Hipólito, 1968, pp. 69-70, 79, 85-87).

A doutrina do pecado original, sob a égide de uma "perversão da natureza" (Foucault, 2012b, pp. 118-119), constitui uma subjetividade sempre aberta à manifestação virtualmente possível do Outro; é à desconfiança em relação a si mesmo e à necessidade de uma prova da verdade que a preparação para o batismo no catecumenato faz alusão. A presença do Outro no interior de si, a constituição de um sujeito dividido, é isso o que a preparação para o batismo produz pela primeira vez na história da subjetividade, de modo que o sujeito é marcado por uma relação consigo definitivamente atravessada pelo signo do medo (Foucault, 2012b, pp. 123-125).

A segunda tecnologia de si que o cristianismo introduz na história da subjetividade ocidental, e isso quando se considera sua importância para a longa história da confissão, corresponde à prática da penitência canônica. Desenvolvida pela primeira vez entre os séculos II e III d.C., essa modalidade de penitência, designada muitas vezes por seu nome grego *exomológesis*, respondia a um problema cada vez mais comum no cristianismo primitivo. Ora, se o batismo é um ritual de purificação, se ele corresponde a esse momento em que o cristão deve ser iluminado por Deus, e ainda a um procedimento através do qual o cristão purificado se integra à comunidade dos fiéis, se ele volta a pecar, o que se deve fazer? Diante disso, o *Pastor* de Hermas (1968, pp. 159-161) responde: "Porque o Senhor conhece os corações... a fraqueza dos homens e as múltiplas intrigas do diabo... se comoveu da criatura e instituiu essa penitência".

Mas, então, o que era a penitência canônica? Em que consistia esse ritual instituído por Deus a que o cristão deveria se submeter, caso, tendo pecado, estivesse arrependido e quisesse voltar para o governo de Deus? No capítulo 9 do *De paenitentia*, Tertuliano (1984, p. 180) descreve a penitência como o *actus* e não apenas como um estado da alma desenvolvido *in conscientia*: é "dormir sob o saco e as cinzas, envolver o corpo com trapos escuros, abandonar a alma à tristeza, corrigir os membros faltosos com um tratamento severo" (Tertuliano, 1984, pp. 181-182).

Embora a palavra *exomológesis* faça referência literalmente à confissão, ou se se quiser ao ato de reconhecimento público de alguma coisa, havia muito pouco espaço, de fato, na prática da penitência para essa espécie de verbalização do pecado que se cometeu. Se observarmos a descrição de são Cipriano (1925, 134) das diferentes etapas da *exomológesis*, o único momento em que parece ocorrer

alguma coisa próxima da confissão é quando, um pouco antes da penitência, o pecador se dirige diante do bispo e realiza a sua *expositio causae* que consiste numa breve apresentação das faltas, a fim de que o bispo possa julgar o caso e aceitar conceder penitência. Nesse curto momento de exposição de si ainda se está bastante distante da forma final e acabada de reconhecimento das faltas da confissão, que implica evidentemente um exame pormenorizado de si mesmo e uma prática de direção.

A grande teatralização da penitência que se seguirá a esse curto episódio de *expositio causae*, descrita na *Paraenesis*, de são Paciano (Vogel, 1966, p. 100), por exemplo, como manifestação de uma condição de pecador, muito mais do que o pecado em si, é reveladora do estatuto global de uma *exomológesis*, que, através de uma série de gestos, demonstra o arrependimento do pecador e sua vontade em alcançar o perdão da divindade e a reintegração na comunidade dos fiéis.

Com efeito, o modelo principal para essa prática, para Foucault (2012a, pp. 108-109; 2013, pp. 73-74), deve ser o modelo do martírio, e isso na medida em que através de todos esses gestos e manifestações de arrependimento, o que se supõe, desde o início, é o estado atual de mortificação de si, de renúncia mesma do fato ter escolhido o caminho da morte e de desejar doravante, pela mortificação do corpo, passar para o caminho da vida e da salvação. Por essa espécie de *publication sui*, como descreveu Tertuliano (1984, p. 43), a *exomológesis* supunha a manifestação dramática da verdade da condição de pecador, e, ao mesmo tempo, o íntimo desejo daquele que pecou em, mortificando a si mesmo, passar da morte para a vida. É esse modelo de prática que encontramos na carta 77 de são Jerônimo (1954, pp. 43-45), quando, descrevendo a penitência de Fabíola, escreve:

> Diante dos olhos de toda a cidade de Roma, durante os dias que precediam a Páscoa, ela se prostrava nas fileiras dos penitentes; o bispo, os padres e o povo choravam com ela; os cabelos despenteados, o rosto pálido, as mãos malcuidadas, a cabeça manchada de cinzas e humildemente inclinada; seu peito derrotado e o olhar com o qual ela tinha seduzido seu primeiro marido, ela os machucara... Ela descobria diante de toda sua ferida e, em seu corpo pálido, Roma em lágrimas contemplou suas cicatrizes.

Para que essa forma de subjetivação desenvolvida por essas tecnologias nos primeiros séculos do cristianismo, no entanto, possa encontrar uma prática de verdade que se configure como uma confissão, isto é, como reconhecimento de faltas, será preciso aguardar até o século IV d.C., quando, nos primeiros monastérios será desenvolvida a prática da direção (Foucault, 2012a, p. 110; Foucault, 2013, pp. 219-223). É pela tecnologia da direção de consciência que a confissão ganhará sua primeira forma na história do Ocidente, de modo que a relação do sujeito consigo mesmo será definitivamente marcada pela necessidade de se fazer representar a si mesmo por meio da fala e da linguagem.

Segundo Foucault (2012a, p. 124), vida do monge é uma *vita paenitentiae*, isto é, uma vida de penitência. O monge é aquele que, adotando um determinado estilo de vida, realiza a penitência como essa espécie de renúncia de si mesmo, e isso pela prática do jejum, pelo controle de sua alimentação, pela restrição imposta a si mesmo e pela obediência a uma série de princípios. Mas, além dessa

prática de renúncia, a vida do monge supõe uma modalidade de relação consigo marcada pelo exame de si; torna-se preciso, nesse exame, passar o campo da experiência de si para a ordem da fala. De modo que vamos encontrar em uma série de textos dessa época a exigência de realizar uma espécie de escrita de si mesmo, como é o caso da referência à *Vida de Antonio*, de santo Atanásio de Alexandria (1989, pp. 69-70), por exemplo, em que se descreve a forma como os monges carregavam um caderno de notas durante o dia, não deixando de escrever ali tudo o que se passou.

Mas quando se analisa o que deveria ser objeto desse exame de si mesmos, vamos encontrar no capítulo 4 das *Instituições cenobíticas* de Cassiano (1965, p. 131), por exemplo, monge que realizou uma série de pesquisas e entrevistas nos monastérios da Síria e do Baixo Egito, o seguinte princípio:

> Ensina-se aos iniciantes a não esconder por falsa vergonha nenhum dos pensamentos (*nullas cogitationes*) que os envergonham no coração, mas, desde que nascem, a os manifestar ao ancião para julgá-los, e a não confiar em suas próprias opiniões pessoais, mas a crer de bom ou de mau gosto naquilo que o ancião, depois do exame, tiver declarado.

Esse texto, considerado por Foucault (2012a, p. 139) como fundamental para a história da subjetividade no Ocidente, indica, pelo menos dois elementos importantes para nós a propósito do que deve ser objeto do exame de si mesmo, e como essa prática do exame se articula com a prática da direção no monasticismo.

Em primeiro lugar, o objeto de exame de consciência descrito por Cassiano nos *Instituições* não é nem o dia que passou, nem os erros indicativos do que poderia ser descrito como estado de liberdade do sujeito que realiza o exame. O exame de consciência praticado pelos monges podia ser retrospectivo, mas também podia se realizar no presente em que se efetua, na medida em que seu objeto era aquilo que os latinos chamavam de *cogitationes*, isto é, os movimentos do pensamento. De fato, não se trata mais tanto a dimensão do *actum* aquilo que será preciso analisar, mas o domínio do *cogitatio* de que fala Foucault (2012a, pp. 143-144), de modo que será preciso saber se o pensamento do monge está em sintonia com o pensamento que vem de Deus.

É por isso que em sua sétima *Conferência*, Cassiano (1959, pp. 428-429) vai dizer: "em relação ao espírito humano, ele se define por uma perpétua e extrema mobilidade", sendo preciso que ele se transforme e possa se caracterizar como o ser único, eterno e estável de Deus. Enquanto que na moral antiga, o principal problema do exame de consciência dos filósofos era o problema da agitação do corpo e das paixões, e isso sobretudo em razão dos acontecimentos externos, que sobrevêm aos indivíduos, o problema dos cristãos no monasticismo, problema prático que os monges tentavam resolver pelo exame de si mesmo, era a agitação dos próprios pensamentos, do movimento que lhes é interno (Foucault, 2013, pp. 78-79). No exame de si mesmo o que se deve observar não é tanto a relação do indivíduo com os acontecimentos, mas aquilo que se dá em seu interior como agitação, aquilo que sendo móvel o separa da constância divina.

Mas há ainda um segundo aspecto desse exame de si mesmo realizado pelos monges que tem como objeto as *cogitationes*. Se é preciso que o pensamento se volte para si mesmo por essa espécie de dobra de si para se conhecer em todos os seus movimentos e agitações, é porque um pensamento pode se enganar (Foucault, 2012, pp. 145-146). É possível que um monge, por exemplo, tenha em seu coração a ideia de jejuar, prática que aparentemente não pode ser recriminada em sua aparência, mas que a sua intenção não seja boa. Pode ser que essa ideia de realizar um jejum seja, no fundo, motivada pela finalidade de se comparar aos outros monges, de se considerar em relação a eles superior. É para lidar com esse problema, que Foucault (2012a, p. 147) identifica à ilusão a respeito de si mesmo, que o exame de consciência no monasticismo vai se caracterizar como uma atividade de confissão, naquilo que os monges chamavam de *exagoreusis*, e de submissão do confessante à direção do outro. Esse pensamento é bom ou é mau? Ele vem de Deus ou de Satanás? Manifesta a qualidade da univocidade divina, isto é, das verdades que são eternas, ou é terreno e passageiro, manifestando-se como bom é, na realidade, mau, tendo sua origem naquele que é Outro no interior do sujeito?

É em torno desse problema que a direção da consciência vai se desenvolver no monasticismo, de modo que pela escrita de si mesmo e pela confissão como essa espécie de verbalização de si ao outro, será possível fazer a *probatio* do pensamento, isto é, "saber se o pensamento não está iludido em relação a si mesmo... e decidir se existe ou não ilusão nele" (Foucault, 2012a, pp. 146-148). É a partir desse momento que começa a hermenêutica de si mesmo na história do Ocidente (2013, pp. 40–41), de modo que a confissão, como essa tecnologia de direção constituída nos primeiros séculos do cristianismo, juntamente como a preparação para o batismo e a penitência canônica, vai ser responsável por constituir uma nova forma de subjetividade.

O que o cristianismo inventou, segundo Foucault (2012a, p. 150), o que o cristianismo produziu e que não existia na Antiguidade grega e romana foi uma tecnologia de si regulada por uma hermenêutica. Se havia igualmente na Antiguidade tecnologias de si que se caracterizavam por um exame de consciência e uma prática de direção – como era o caso do exame vespertino nos pitagóricos, como uma tentativa de rememoração daquilo que se fez, do exame de si mesmo nos estoicos, como forma de administração de si, e ainda da direção como exposição da alma ao outro –, as tecnologias do cristianismo produziram uma nova modalidade de si mesmo, marcada por "dados subjetivos que devem ser interpretados... examinados minunciosamente, em suas raízes e origens" (Foucault, 2013, p. 81). Foi no interior de uma relação estreita do sujeito com o Outro no interior de si, com as exigências de manifestação dramática da verdade e de confissão ao outro na direção, que o cristianismo produziu na história da subjetividade essa necessidade hermenêutica de definir uma relação consigo marcada pela obrigação de dizer a verdade sobre si.

Referências Bibliográficas

Atanásio (1989). *Vie d'Antoine* (trad. por Benoît Lavaud). Paris: Cerf.

Benoît, A. (1953). *Le baptême chrétien au second siècle. La théologie des Pères*. Paris: PUF.

Cassiano, J. (1959). *Conférences* (trad. por Eugène Pichéry). Vol. 1. Paris: Cerf.

_____. (1965). *Institutions cénobitiques* (trad. por Jean-Claude Guy). Paris: Cerf.

Cícero (1989). *Caton l'ancien ou De la vieillesse* (trad. por Pierre Wuilleumier). Paris: Les Belles Lettres.

Cipriano (1925). *Correspondance* (trad. por Chanoine Bayard). Vol. 2. Paris: Les Belles Lettres.

Coquin, R. G. (1966). *Les Canons d'Hippolyte*. Paris: Firmin-Didot.

Descartes, R. (1908). *Discours de la méthode; suivi des Méditations métaphysiques*. Paris: Flammarion. (Original publicado em 1641). Recuperado em Julho, 2018, de https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5477186x.texteImage.

Didachè: La Doctrine des douze apôtres (1978) (trad. por Willy Rordorf e André Tuilier). Paris: Cerf.

Foucault, M. (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard. (Original published in 1961).

_____. (1976). *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*. Vol. 1. Paris: Gallimard.

_____. (1994a). Mon corps, ce papier, ce feu. In M. Foucault, *Dits et écrits, 1970-1975* (pp. 245-268). Vol. 2. Paris: Gallimard. (Original published in 1972).

_____. (1994b) L'écriture de soi. In M. Foucault, *Dits et écrits, 1980-1988* (pp. 415-430). Vol. 4. Paris: Gallimard. (Original publicado em 1983).

_____. (2001). *L'herméneutique du sujet: cours au Collège de France, 1981-1982*. Paris: Gallimard, Seuil.

_____. (2003). *Le pouvoir psychiatrique: cours au Collège de France, 1973-1974*. Paris: Seuil, Gallimard.

_____. (2009). *Le courage de la vérité: cours au Collège de France, 1983-1984*. Paris: EHESS, Gallimard, Seuil.

_____. (2012a). *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice: cours de Louvain, 1981*. Louvain, Chicago: Presses universitaires de Louvain, University of Chicago Press.

_____. (2012b). *Du gouvernement des vivants: cours au Collège de France, 1979-1980*. Paris: EHESS, Gallimard, Seuil.

_____. (2013). *L'origine de l'herméneutique de soi: conférences à Dartmouth College, 1980*. Paris: Vrin.

_____. (2015). *Qu'est-ce que la critique, suivi de La culture de soi*. Paris: Vrin.

_____. (2017). *Dire vrai sur soi-même: conférences à l'Université Victoria de Toronto, 1982*. Paris: Vrin.

Galeano (1914). *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs* (trad. por Van der Elst). Paris: Delagrave.

Hermas (1968). *Le pasteur* (trad. por Robert Joly). Paris: Cerf.

Hipólito (1968). *La tradition apostolique* (trad. por Bernard Botte). Paris: Cerf.

Jaeger, H. (1959, December). L'examen de conscience dans les religions non chrétiennes et avant le christianisme. *Numen*, 6, 3. Retrieved in July 19, 2018, from http://www.jstor.org/stable/3269477.

Jerônimo (1954). *Lettres* (trad. por Jérôme Labourt). Vol. 4. Paris: Les Belles Lettres.

Leuret, F. (1975). *Du traitement moral de la folie*. Paris: Hachette. Retrieved in July 19, 2018, from http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k850793. (Original publicado em 1840).

Munier, C. (2006). *Justin martyr. Apologie pour les chrétiens*. Paris: Cerf.

Parliament of Great Britain. (1789). *Report from the committee appointed to examine the physicians who have attended His Majesty during his illness, touching the present state of His Majesty's health*. Londres: Logographic Press. Recuperado em Julho, 2018, de https://archive.org/details/b28760001.

Pitágoras (1979). *Les Vers d'or. Hiéroclès: commentaire sur les vers d'or des pythagoriciens* (trad. por Mário Meunier). Paris: Maisnie.

Plutarco (1923) *Discours* (traduzido por Gernet). Paris: Les Belles Lettres.

Sêneca (1951). *Dialogues* (traduzido por Abel Bourgery). Vol. 1. Paris: Les Belles Lettres.

_____(1956). *Dialogues* (traduzido por René Waltz). Vol. 4. Paris: Les Belles Lettres.

Tertuliano (1852). *Œuvres de Tertullien* (traduzido por Antoine-Eugène Gernoud). Vol. 2. Paris: Louis Vivès.

_____ (2002). *Traité du baptême* (traduzido por Maurice Drouzy). Paris: Cerf.

Vogel, C. (1966). *Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*. Paris: Cerf, 1966.