

PROMETEUS

FILOSOFIA EM REVISTA

PROMETEUS-VIVA VOX - DFL - UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
Ano 4 - no.7 Janeiro-Junho / 2011

EPIMELEIA TON ALLON CRISTÃ: **DO INDIVÍDUO CUIDADO PELOS OUTROS¹**

João Roberto Barros II
Doutorando em Filosofia pela Unisinos – Brasil
Doutorando em Ciências Sociais pela UBA – Argentina

Resumo: Neste texto procuraremos mostrar que a prática do cuidado de si (*epimeleia heautou*) socrático-platônico e helenístico foi transformada no período do protocristianismo. Na confissão levada a cabo pelo Cristianismo, o que estaria em foco seria a produção da verdade e a exposição do *eu*, mediante a revelação do mais oculto dos pensamentos e a suposta impureza da alma pecadora. A hermenêutica cristã inovaria com a proposta de decifrar os pensamentos até então inacessíveis para os dois períodos anteriores (grego clássico e helenístico), inaugurando uma perfeita *epimeleia ton allon*.

Palavras-chave: cuidado de si cristão, confissão, estética da existência.

Resumen: En este texto mostraremos que la práctica del cuidado de sí (*epimeleia heautou*) socrático-platónico y helenístico fue transformada durante el transcurso del protocristianismo. En la confesión, llevada a cabo por el Cristianismo, lo que estaba en foco era la producción de la verdad y la exposición del yo, mediante la revelación del más oculto en los pensamientos y también de la supuesta impureza del alma pecadora. La hermenéutica Cristiana innovaría con la propuesta de descifrar los pensamientos hasta ese entonces inaccesibles en los dos períodos anteriores (griego clásico e helenístico), iniciando una perfecta *epimeleia ton allon*.

Palabras-clave: cuidado de sí cristiano, confesión, estética de la existencia.

¹ Texto confeccionado com o apoio PROSUP/CAPES e CONICET.

Introdução

A divisão feita por Foucault com relação aos princípios e à prática da *epimeleia heautou* enfatiza, primeiramente, a exclusão do *oikos* (casa) como lugar por excelência do cuidado de si e privilegia, em segundo lugar, a relação aluno-mestre como a melhor relação para a prática e o desenvolvimento dos exercícios concernentes ao cuidado de si válidos para a efetivação de uma vida mais bela.

No nosso entender, esses dois períodos são intencionalmente opostos por Foucault à prática cristã do cuidado de si. Consideramos que Foucault salienta aspectos de ambos os períodos no intuito de favorecer suas conclusões, colocando argumentos e reforçando aspectos que não necessariamente são como ele os afirma. A problematização que fazemos é que, ao querer privilegiar a prática homossexual como a mais propícia para a busca de uma efetiva estética da existência, o caminho que Foucault encontra o leva a contrapor o exercício do cuidado de si socrático-platônico e helenístico à prática cristã dos sécs. III e IV, ou seja, o período imediatamente posterior ao período helenístico.

Nossa posição recebe um suporte se lançamos um olhar panorâmico para os cursos ministrados por Foucault no *Collège de France*. Nos anos de 1974-1975, ele oferece um curso intitulado *Les anormaux*, durante o qual, em algumas datas específicas², busca oferecer uma análise genealógica sobre o vínculo entre a prática cristã da confissão e a formação de um saber que marca o ponto entre a normalidade e a anormalidade. Segundo Foucault, o estudo da prática da confissão dentro do âmbito da ética cristã da carne é importante para entendermos a forma como se deu, no Ocidente, a formação de um saber que possibilitou a delimitação de um campo de verdade sobre os indivíduos, afirmando que o estabelecimento de uma verdade contribuiu para a condução da vida daqueles que a aceitam e se vinculam a ela.

A análise de Foucault que mencionamos acima pode ser relacionada a outro curso dado por ele no *Collège de France* nos anos de 1977-78, intitulado *Securité, territoire, population*, durante o qual, em algumas aulas³, Foucault aborda o que ele chama de *pastorado cristão*, denominando-o como uma nova arte de conduzir, dirigir,

² Fazemos referência mais diretamente às aulas de 19 e 26 de fevereiro de 1975.

³ Cf. *STP*, p. 168.

guiar e manipular as pessoas em cada momento de sua existência. Ou seja, Foucault relaciona o cuidado de si cristão mais a uma maneira de governar do que a um cuidado de si próprio de uma estética da existência, própria dos períodos socrático-platônico e helenístico.

De acordo com essa proposta temporal de Foucault, consideramos que a *epimeleia heautou* concernente ao período socrático-platônico e ao período helenístico é contraposta a uma *epimeleia ton allon*, que somente estaria vinculada à prática cristã do cuidado de si, sendo responsável pelo desenvolvimento de uma forma totalmente original de condução e governo das pessoas. Essa nova forma cristã de condução e governo estaria, segundo Foucault, no nascedouro da governamentalidade moderna. Assim, segundo a leitura de Foucault, seria inviável desenvolver ou falar de uma estética da existência cristã, um cuidado de si genuíno que seja possível de ser desenvolvido dentro da prática cristã.

Embasamos nossa leitura no fato de que Foucault continua com essa contraposição entre *epimeleia heautou* e *epimeleia ton allon* ao escrever seus três volumes da *Histoire de la sexualité*, durante a segunda metade da década de 70 e início da década de 80⁴. Nesses três volumes Foucault continua a dar evidência a uma estética da existência vinculada à prática do cuidado de si própria aos dois períodos anteriores ao Cristianismo. O que Foucault denomina de ética cristã da carne foi, segundo ele, uma inversão em tudo o que concerne à loucura, ao estigma, inversão esta que permitiu ao “dispositivo do sexo” uma total invasão da vida do indivíduo, resultando em um apoderamento dos corpos (FOUCAULT, 1976, p. 206). Foucault, desse modo, trabalha com uma linha de investigação que vai do cuidado de si grego e do exercício das técnicas de si helenísticas, estas duas etapas preocupas com uma estética da existência, passando pela apropriação dessas técnicas pelo Cristianismo, que conforma o poder pastoral, até chegar às formas de tipo educativo, médico e psicológico próprias da Modernidade⁵.

⁴ O primeiro volume da *Histoire de la sexualité* foi publicado em 1976, o segundo e o terceiro em 1984.

⁵ Cf. Foucault, 1984, p. 18.

Epimeleia ton allon cristã

A história do cuidado de si e das técnicas empregadas nesse processo seria, para Foucault, um modo de levar a cabo a “história da subjetividade” ocidental (FOUCAULT, 2010, p. 909). As diversas práticas do cuidado de si que tanto contribuíram para a formação da subjetividade ocidental, vale a pena uma vez mais ressaltar, eram compostas de procedimentos e técnicas capazes de constituir, modificar, transmutar, alterar ou agregar hábitos de comportamento. Tal como nos expressamos neste parágrafo, assim o encontramos no opúsculo *Las técnicas de si*, de Foucault:

[as] técnicas de si [...] permitem aos indivíduos efetuar, por conta própria ou com a ajuda de outros, certo número de operações sobre seu corpo e sua alma, pensamentos, conduta, ou qualquer forma de ser. Obtendo assim uma transformação de si mesmos com o fim de alcançar certo estado de felicidade, pureza, sabedoria ou imortalidade. (FOUCAULT, 2010, p. 1071)

No exame de si feito com o uso das *técnicas de si* pelo Cristianismo, diferentemente do que havia ocorrido nos dois períodos anteriores, o que está em foco é uma relação entre o mais oculto dos pensamentos e a suposta impureza da alma pecadora, inerente ao sujeito. A hermenêutica cristã inova com a proposta de decifrar os pensamentos mais inacessíveis para os dois períodos anteriores – grego clássico e helenístico. A auto-revelação verbal materializada pelo ato da confissão sempre contava com um ouvinte ao qual correspondia classificar as revelações e outorgar penas direcionadas a cada pecado, com o objetivo de purificar a alma do confessante e permitir-lhe que continuasse em seu caminho de acesso à verdade.

À diferença do período grego clássico e do período helenístico, as práticas do cuidado de si utilizadas pelo pastorado cristão não visavam à emancipação da pessoa no decorrer do seu amadurecimento. Ao contrário, a prática cristã foi muito distinta das duas anteriores e para demonstrá-lo Foucault (2004, p. 185-186) assinala três pontos: 1) o exame de consciência “não é exatamente voluntário” no Cristianismo; 2) a direção de consciência “é absolutamente permanente”, e não apenas para circunstâncias ocasionais; e 3) o exame de consciência não tem como fim o domínio de si, mas apenas uma relação de “dependência” completa. Este é o principal diagnóstico de Foucault: o uso das técnicas de si no Cristianismo visa uma relação de obediência como fim em si mesma.

Essa relação de dependência auto-referencial está inscrita em um contexto muito maior no qual podemos averiguar, seguindo os passos de Foucault, que o Cristianismo não é uma religião da lei, mas uma religião da renúncia da vontade. “O exame de consciência é feito, então, para marcar, ancorar ainda mais a relação de dependência com o outro” (FOUCAULT, 2004, p. 186).

As práticas do cuidado de si, tal como exercidas dentro do espectro da *askêsis* cristã, se diferenciam claramente das práticas ascéticas dos dois períodos anteriores estudados por Foucault. Essa terceira modalidade de exercícios de si está marcada por um trabalho que visa decifrar a alma, produzindo uma hermenêutica purificadora dos desejos. Com as referências textuais de Foucault referentes às *técnicas de si* próprias do Cristianismo, percebemos que as práticas cristãs, segundo ele, herdaram, se apropriaram, transformaram e desenvolveram agudamente práticas de subjetivação que vinham desde o mundo grego clássico.

Não obstante o cuidado de si já contar com técnicas extremamente refinadas nos períodos anteriores ao Cristianismo primitivo, Foucault afirma que o Cristianismo, ao introduzir a salvação como salvação além desta vida, vai “desequilibrar ou [...] transtornar toda essa temática do cuidado de si”, pois a condição para a própria salvação será a renúncia de si (FOUCAULT, 2010, p. 1034-1035). O cuidado de si cristão tal como mencionado acima foi possível, segundo Foucault, mediante um deslocamento de algumas práticas do cuidado de si no início do cristianismo primitivo, práticas que já eram usadas na Grécia clássica e no período helenístico. Este cuidado de si que inicialmente visava à emancipação do indivíduo, possibilitando ao indivíduo antigo transformar-se em um cidadão capaz de ascender à verdade e, portanto, viver uma vida bela e digna de ser vivida, posteriormente foi deslocado e transformado. Tal ação de deslocamento e transformação, que conformou um conjunto de práticas que tinham como foco do cuidado do indivíduo pelos outros, servindo à conseqüente subordinação desse indivíduo a padrões de conduta externos, alheios à sua vontade.

A importância dada à espiritualidade durante o período helenístico, denotada pela ligação do indivíduo com o cosmos, acaba por ser deslocada no Cristianismo primitivo, passando a significar, definitivamente, a exclusão da *polis* e, portanto, exclusão de qualquer possibilidade efetiva para a construção de um mundo melhor através do cuidado de si. Segundo Foucault, as práticas destinadas ao cuidado de si nas épocas gregas e romanas sofreram um embargo por parte das “instituições religiosas” do

período cristão; embargo este estendido a instituições “pedagógicas, médicas e psiquiátricas” (FOUCAULT, 2010, p. 1028).

A *epimeleia heautou* é transformada, assim, em uma *epimeleia ton allon*, um cuidado de si caracterizado pela vigilância e governança exercida pelos outros. Essa transformação resultou em uma perda de autonomia por parte do cristão, “expressa na substituição do cuidado de si (*epimeleia heautou*) pelo cuidado dos outros (*epimeleia ton allon*)” (ORTEGA, 1999, p. 94). Essa perda de autonomia no exercício do cuidado de si pode ser constatada de variadas formas dentro da prática cristã: a penitência, a confissão, a escritura de si ou o jejum como forma de abstinência. Para nossos objetivos, daremos ênfase à prática da confissão, que foi extensamente empregada no cuidado de si cristão.

A confissão

Para Foucault, atualmente vivemos em uma sociedade extremamente confessional, posto que a escola, a medicina, a polícia, a amizade e demais instituições da vida ocidental moderna são considerados lugares propícios para a prática da confissão. Isso porque a confissão passou a ser uma maneira de nos identificarmos perante as outras pessoas, de sermos, de alguma forma, autênticos conosco mesmos.

Ao praticar o ato de falar sobre si mesmo, sobre seus desejos e faltas, o confessante torna-se sujeito no duplo sentido da palavra: por um lado, é sujeito de sua própria confissão, na medida em que se compromete e se submete ao conteúdo do que foi externalizado; por outro lado, é sujeito causador, gerador de uma verdade que provém de seu íntimo, sendo ele mesmo a autoridade que o coíbe. A autovigilância seria, assim, segundo Foucault, a “marca específica do Cristianismo”, palavra-chave no ato da confissão e noção fundamental para entender a inovação apresentada pelo Cristianismo na história da sexualidade e na produção da verdade (FOUCAULT, 2010, p. 811). Ao confessar, a pessoa não apenas declara uma verdade sobre si mesma e sobre sua identidade, mas também “condiciona suas relações com os demais” a tal declaração, “submetendo-se àquela verdade pelo único fato de que foi efetivamente dita” (CANDIOTTO, 2007, p. 08).

O ponto fundamental dessa produção da verdade é que produção, neste contexto, se opõe, ou pelo menos se diferencia drasticamente de uma descoberta. Com esta

oposição entre produção e descoberta da verdade, Foucault sempre renunciou à possibilidade de uma verdade oculta que carecesse de desvelamento, ou de um dado perdido em algum momento histórico, que seria a resposta para os questionamentos filosóficos postos em discussão. A peremptória e sempiterna exigência de sinceridade por parte de nossa sociedade nunca deixou de estar acompanhada de contingências e arbitrariedades históricas que influenciaram o modo como dizemos e nos relacionamos com uma verdade a respeito de nós mesmos. Esta perspectiva introduz uma modificação essencial no modo como nos relacionamos com a verdade diante da problematização daquilo que nos é dado pensar ou fazer.

Graham Burchell nos oferece uma consideração interessante a respeito desse ponto. De acordo com ele, essa mudança de perspectiva que substitui a descoberta da verdade por sua produção, traz consigo uma dupla consequência: 1) um “efeito crítico” ao tornar mais difícil para cada um de nós pensar e agir de maneiras costumeiras, já que podem ser consideradas artificiais em seu nascedouro, e 2) um “efeito positivo” diante da possibilidade de se pensar e agir de outra maneira, o que nos dá condições para uma “real transformação daquilo que somos” (BURCHELL, 1996, pp. 32-3).

Segundo Gros, não obstante a obrigatoriedade de dizer a verdade sobre si mesmo durante a confissão, Foucault estabelece uma oposição entre confissão e *parrhêsia* (falar franco), assumindo que a confissão é uma atividade do indivíduo que fala sobre si mesmo a outra pessoa (mestre, diretor de consciência ou sacerdote), produzindo uma verdade subjetivante. Essas características são contrapostas ao exercício da *parrhêsia*, constituída pela tomada da palavra por parte do mestre ou do diretor de consciência, fazendo valer sua verdade diante do discípulo. Esta diferenciação permitiu a “Foucault estabelecer um ponto de ruptura entre o si antigo e o sujeito cristão” (GROS, 2004, p. 156).

A confissão seria mais uma prática de si compreendida como exercício (*askêsis*) constante de si mesmo, noção preponderante que continuou a vigorar no Cristianismo primitivo. A busca pela verdade atrelada à busca pela própria salvação ainda era marcante neste novo período estudado por Foucault. Não obstante, com uma diferença fundamental nessa relação entre salvação e verdade. Foucault chama nossa atenção para o que ele denomina de “jogo da verdade” próprio da prática do cuidado de si cristão, no qual a verdade nunca pertence ao indivíduo (FOUCAULT, 2010, p. 1087).

Segundo Foucault, o jogo da verdade é uma das principais técnicas de si empregadas pelo Cristianismo primitivo. Essa técnica consiste em buscar a pureza da alma e o acesso à verdade através da prática da confissão, pressupondo sempre que o confessante estava em falta com a verdade⁶. O longo caminho que leva à salvação somente poderia ser percorrido mediante uma contínua purificação da alma do peregrino. Esse procedimento, baseado na prática da confissão, fazia com que o indivíduo externasse seus pensamentos e emoções e os comparasse a um conjunto de regras previamente estabelecidas. Desse modo, pureza de alma e acesso à verdade faziam parte de um círculo que buscava o “descobrimento do eu” por parte do indivíduo (FOUCAULT, 2010, p. 1088).

Foucault, ao falar sobre a confissão, se expressa desta maneira:

[...] a *confissão* é um ritual de discurso no qual o sujeito que fala coincide com o sujeito do enunciado; também é um enunciado que surge na *relação de poder*, pois não se confessa na presença, ao menos virtual, de outra pessoa, que não é simplesmente um interlocutor, mas a instância que requer a confissão, que a impõe, que a valora e intervém para julgar, castigar, perdoar, consolar, reconciliar; [...] um ritual, finalmente, onde somente a enunciação, independente de suas conseqüências externas, produz modificações intrínsecas naquele que a articula: torna-o inocente, redime-o, purifica-o, descarrega-o de suas faltas, libera-o, promete-lhe a salvação. (FOUCAULT, 1976, pp. 82-3)

Dito descobrimento do *eu* passa pela prática da *exomologêsis* (reconhecimento do fato), na medida em que o indivíduo reconhece a si mesmo como pecador e digno de receber uma penitência. A *exomologêsis* não é apenas a exteriorização de seus pensamentos e emoções frente a um sacerdote, o qual materializa, diante do confessante, o conjunto de regras e condutas estabelecidas pela Igreja-instituição. Há outra parte dessa prática que também é inovadora e diferencia a prática cristã da confissão das práticas presentes na Grécia clássica e no período helenístico marcado pelas escolas socráticas menores: a dramatização da penitência.

O descobrimento de si, o autocastigo e a expressão voluntária do próprio pecado estavam presentes na prática da *exomologêsis* cristã. Não obstante, com uma diferença ímpar com relação ao período grego clássico e ao período helenístico: o que antes era

⁶ Foucault (2010, p. 1088) nos esclarece que a prática cristã da confissão pressupôs sempre que o confessante era uma pessoa destituída de verdades, que todo e qualquer desejo e pensamento que se ocultava no profundo de sua alma poderia ser identificado com movimentos malignos, provenientes do inimigo de Deus. Assim, o *eu* deveria ser destruído, ou ao menos anulado, para que a natureza divina pudesse sobressair-se em sua vida.

restrito ao âmbito privado (a verbalização das faltas para um diretor de consciência), no Cristianismo passa a ser tido como algo público, já que o arrependimento dependia de uma expressão pública e dramática do próprio sofrimento, tal como o castigo inevitavelmente subsequente e indispensável para o fechamento do ciclo pecado-absolvição.

O que era privado para os estóicos, era público para os cristãos. [...] Esse é o paradoxo no núcleo da *exomologêsis*, apaga o pecado e revela o pecador de modo simultâneo. A maior parte do ato de penitência não consistia em dizer a verdade, mas em mostrar o ser verdadeiro cheio de pecados do pecador. Não era uma forma, para o pecador, de explicar seus pecados, mas uma maneira de apresentar-se [publicamente] a si mesmo como pecador. (FOUCAULT, 2010, p. 1090)

A penitência era o arcabouço maior dentro do qual se situava a confissão. Contudo, nestes primeiros tempos da prática cristã da confissão, não se tratava de um ato público. Essa mudança somente ocorreu posteriormente devido a uma preponderância maior da confissão em relação ao ato de penitência. A confissão começou a ser considerada “um tipo de pena” em si mesma, sendo mais valorizada como tal, ao ponto de, nos séculos XII e XIII, a Igreja-instituição apenas considerar a realização da penitência se houvesse a prática da confissão. Um dos sinais dessa valorização foi o consenso de que o pecador deveria procurar se dirigir ao sacerdote como o enfermo se dirige ao médico (FOUCAULT, 2008, p. 163).

O triplo modelo da *exomologêsis* (médico, ajuizador e martirizante ao mesmo tempo) levava o pecador a mostrar as próprias feridas, confessando suas faltas ao ponto de se expor e mortificar sua própria vontade, com o intuito de afirmar sua fé. Essa rejeição do *eu* (*ego non sum ego*)⁷ é o ponto central desse ato de confissão e dramatização do pecado e da posterior absolvição, levando Foucault a afirmar que “esta formulação [*ego non sum ego*] está no coração da *publicatio sui*” (FOUCAULT, 2010, p. 1090).

Essa exigência quanto à exposição do *eu* veio acompanhada de outra com relação à verdade: a prioridade de que cada fiel fosse capaz de descobrir o que passava em si mesmo, reconhecendo seus desejos, suas falhas e tentações, revelando o mais profundo de sua alma. Tratava-se de fazer irromper os mais reveladores dados que

⁷ Literalmente: “Eu não sou eu”.

compusessem o próprio *eu*, provocando uma ruptura e uma dissociação violentas do sujeito consigo mesmo, como se uma lâmina extremamente afiada provocasse um rasgo irreparável naquele espaço traspassado⁸. Aqui já não se trata da *exomológesis*, mas da *exagóreusis*, que Foucault define como “verbalização analítica e contínua dos pensamentos”, sempre feita diante de um sacerdote, ao qual o confessante devia obediência absoluta (FOUCAULT, p. 1094). A especificidade e o poder da *exagóreusis* está relacionada à atitude dessa prática, dado que a verbalização do pecado por parte do pecador é sempre um ato potencialmente público, durante o qual o pecador faz uso de uma prerrogativa exclusiva: o “acesso imediato” ao seu íntimo (CUTROFELLO, 2004, p. 159).

Ambas as práticas (*exomológesis* e *exagóreusis*) trazem um elemento em comum: a renúncia total de si. É a renúncia de si que qualifica a revelação feita como verdadeira ou não, como importante ou não. Contudo, a prática da *exagóreusis* “nasce com o Cristianismo”, já que é ele o responsável pela empresa sempre persistente de fazer valer a obediência através da renúncia da vontade e do próprio *eu* (FOUCAULT, 2010, p. 1095). Diante do exposto, a mortificação do *eu* e a renúncia da vontade são pontos-chaves para a prática cristã desde seus primórdios, segundo Foucault.

Os filósofos antigos mantinham uma atenção constante para que seus conselhos fossem pertinentes para a vida prática dos ouvintes, de modo que carregassem uma utilidade frente aos desafios cotidianos. Uma filosofia como modo de vida era uma preocupação perene que acompanhava as escolas filosóficas dos períodos grego-clássico e helenístico⁹, com maior ênfase nesse último.

Escrita de si

Outra importante prática utilizada no cuidado de si cristão foi o relato por escrito dos pensamentos e atos, que trataremos aqui sob o conceito *escrita de si*. É importante ressaltar que a escrita de cartas como parte de uma prática do cuidado de si já era exercida desde o período helenístico. Essa prática foi amplamente difundida entre os

⁸ Interessante é notar a passagem bíblica do Evangelho segundo Lucas, cap. 2.35, onde o evangelista declara que uma espada traspassará a própria alma do cristão, para que sejam manifestados seus pensamentos.

⁹ Segundo Nussbaum (2003, p. 422), não houve uma escola filosófica mais atenta à praticidade de seus ensinamentos que a estóica.

estóicos por permitir mais facilmente, por um lado, que o discípulo descrevesse situações e sentimentos que lhe causavam incômodo e, por outro lado, que o mestre pudesse pôr-se no lugar do discípulo com o objetivo de compreender melhor seus sentimentos e suas angústias diante de situações concretas que se lhe apresentavam. Segundo Martha C. Nussbaum, referindo-se à relação entre Sêneca e Lucílio, o texto escrito possibilitava um “íntimo diálogo pessoal entre mestre e discípulo” (NUSSBAUM, 2003, p. 420).

As cartas, como melhor testemunho filosófico no exercício do ensino, possibilitavam que o mestre utilizasse abundantemente exemplos da vida prática para materializar seus conselhos e conceitos. Naqueles tempos, o valor dado aos exemplos por parte dos estóicos era grande, já que configuravam o meio mais adequado para substituir uma crença errônea fundada em ensinamentos culturalmente aceitos. A prática filosófica característica do Estoicismo pregava que a formação do pensamento crítico por parte de um discípulo era mais bem desenvolvida se feita através de narrações e exemplos da vida concreta. Para os estóicos, a filosofia estava no “coração de suas vidas”, tendo em vista que se esforçavam para ver, experimentar e comunicar a realidade vivida através de comentários filosóficos (NUSSBAUM, 2003, p. 423).

Hadot também escreve sobre a presença na tradição filosófica da escrita de si, sempre importante para o exercício do exame de consciência. A escrita de si teria um “valor terapêutico”, já que possibilitava àquele que levava a cabo esta escrita um maior detalhamento dos “movimentos de sua alma”. Acrescenta Hadot que a escrita de si foi uma prática muito difundida no âmbito monástico, tendo como objetivo principal alcançar o domínio de si, simbolizado pelo triunfo da razão sobre as paixões – *prosochè* (HADOT, 2002, p. 90).

A recepção da escrita de si na vida monástica trouxe também o dogma helenístico de que os exercícios próprios do cuidado de si consistiam em um estilo de vida diferenciado. A própria redação de cartas para relatar o movimento interior da própria alma era tida como um treinamento que visava à modificação, à transformação de si mesmo, buscada permanentemente mediante a atitude de atenção a si mesmo, que constituía a essência da *prosochè*. Seria “a transformação da vontade que se identifica com a Vontade divina” (HADOT, 2002, pp. 91-2).

Percebemos aqui um deslocamento fundamental ocorrido no cristianismo primitivo: a *epimeleia heautou* não é mais um voltar-se a si mesmo, mas a identificação

com a vontade divina. Foucault alerta que o cuidado de si passou a ser observado como “uma forma de egoísmo” pelos primeiros cristãos (FOUCAULT, 2010, p. 1030). O cuidado de si era, no mundo greco-romano, o modo como cada indivíduo buscava sua liberdade individual e o cultivo das melhores virtudes, através de uma formação livre e autônoma. No mundo cristão, contudo, o cuidado de si livre e autônomo passou a ser visto com maus olhos e, portanto, começou a ser transformado conforme o novo contexto.

Durante o protocristianismo, os exercícios de si não estavam mais destinados à formação de um indivíduo valoroso do ponto de vista cívico, sempre tendo a dedicação a si mesmo como parte essencial da vida. Tais exercícios passaram a ser práticas que objetivavam uma renúncia de si, uma renúncia baseada no conhecimento de si com a finalidade de adequar-se à vontade divina. Desse modo, o cristianismo apregoava que era necessário alcançar a adequação ao *logos*, buscando a máxima identificação com este. Como bem expressa Foucault, “o *logos* se converteu em nós mesmos” (FOUCAULT, 2010, p. 1031).

Essa necessidade de adequação ao *logos* vem da identificação entre cuidado de si e conhecimento de si. Não obstante essa identificação já esteja presente no início da tradição filosófica ocidental, foi com o Cristianismo que o conhecimento de si ganhou mais importância estatutária e passou a ser visto como a condição básica e *sine qua non* para o alcance da salvação. A sobreposição da *epimeleia heautou* pelo *gnôthi seautón* (conhecimento de si) foi decisiva para o deslocamento, mencionado acima, das práticas do cuidado de si.

Conforme encontramos na *Herméneutique du sujet*, houve uma absorção do cuidado de si na forma de autoconhecimento, por razão da qual o privilégio do conheça a ti mesmo gerou uma “bifurcação” entre catártica e política na prática da *epimeleia heautou* (FOUCAULT, 2001, p. 167). Nos séculos I e II essa bifurcação significou uma ruptura e um deslocamento. Ruptura porque o privilégio do ‘conheça a ti mesmo’ modificou a prática da *epimeleia heautou*, na medida em que o cuidado de si já não estava dedicado também ao cuidado dos outros, como nas épocas anteriores. Deslocamento porque o cuidado de si foi transformado e praticamente substituído pelo cuidado efetuado pelos outros, a *epimeleia ton allon*. Nesse sentido, cuidar de si, durante os primeiros séculos cristãos, passou a ser um deixar ser cuidado pelos outros.

Somado a essa modificação, podemos evidenciar que o cuidado de si passou a ser um fim em si mesmo. O *eu*, objeto das práticas de si, não era mais um elemento transitório para uma boa conduta em relação aos demais concidadãos, posto que o *eu*, no cristianismo primitivo, passou a ser um fim em si mesmo. Assim, conhecimento de si e deciframento de si passaram a ser sinônimos. Esse deslocamento está relacionado à bifurcação entre político e catártico possibilitando uma proeminência maior deste sobre aquele, com toda sua carga espiritual, resultando em uma *tekhne tou biou* cada vez mais espiritualizada. Segundo Foucault, a questão principal da *epimeleia ton allon* cristã passou a ser: “como posso transformar meu próprio eu para ser capaz de ascender à verdade?”, sendo que a verdade sempre estava identificada com a vontade de Deus (FOUCAULT, 2010, p. 172).

Nos séculos III e IV houve a intensificação da relação da pessoa consigo mesma, mediante o crescimento de movimentos ascético-cristãos. Esses movimentos são exemplos do forte desenvolvimento da relação consigo mesmo pelo qual passou a *epimeleia heautou*. Não obstante, esse fortalecimento esteve apoiado na “desqualificação dos valores da vida privada”, já que a pessoa era coagida a revelar-se e sondar-se, mas sempre exteriorizando os resultados de cada exercício de si ao sacerdote encarregado de escutá-lo (FOUCAULT, 1984, p. 60).

Conclusão

Levando em conta esse deslocamento e essa transformação das práticas do cuidado de si, podemos observar que o cuidado de si cristão passou a estar relacionado com a salvação, que por sua vez estava condicionada à adequação à vontade divina, mediante a renúncia da própria vontade. Ao invés de significar uma estilística da existência (período helenístico) ou um aperfeiçoamento tendo em vista uma posição política (período socrático-platônico), a *epimeleia heautou* foi convertida em uma *epimeleia ton allon*. Esta última sempre fazendo da busca pela verdade uma condição *sine qua non* para a salvação da própria alma e a possibilidade de uma vida pós-morte bem aventurada.

Resgatando o estudo da *epimeleia heautou* como uma história da subjetividade, vemos que o Cristianismo aliou o cuidado de si à busca pela verdade e ao alcance da salvação, como faziam os antigos, com um ingrediente distinto: a renúncia de si.

Através da prática da confissão e seu máximo desenvolvimento na *exagóreusis*, a renúncia de si passou a ser uma característica marcante da *epimeleia ton allon* cristã. Dado que, o que antes para os helenistas era uma busca pela sabedoria do cosmos, para os cristãos passou a ser o anseio pela adequação à vontade divina.

Sob esse ângulo, o cuidado de si passou a ser visto como uma forma de egoísmo e perdição, o que afastava o cristão da verdade e de sua conseqüente salvação. Assim, a intensificação do *gnôthi seautón* na prática do cuidado de si foi uma modificação importante operada pelo Cristianismo, já que permitia a revelação pública do *eu*, objetivando sempre encontrar os pecados, os desejos e os males ocultos na alma do indivíduo. Nesse novo contexto, exercer um cuidado sobre si passou a significar ser cuidado por outros indivíduos.

Referências Bibliográficas

BURCHELL, Graham. Liberal government and techniques of the self. In: BARRY, Andrew; OSBORNE, Thomas; ROSE, Nikolas (Org.). *Foucault and political reason: liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press/UCL, 1996.

CANDIOTTO, Cesar. Verdade, confissão e desejo em Foucault. In: Revista Observaciones Filosóficas, v. 3, n. 1, pp. 1-17, 2007.

CUTROFELLO, Andrew. Exomologesis and aesthetic reflection: Foucault's response to Habermas. In: BERNAUER, James ; CARRETTE, Jeremy (org.). *Michel Foucault and Theology: the politics of religious experience*. Hampshire: Ashgate, 2004, pp. 157-169.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité I – La volonté de savoir*. Paris: Galimard, 1976.

_____. *Histoire de la sexualité III – Le souci de soi*. Paris: Galimard, 1984.

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

_____. *Los anormales*. Curso en el Collège de France 1974-1975. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.

_____. *Obras esenciales*. Traducción de Angél Gabilondo. Barcelona: Paidós, 2010.

_____ *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France 1977-1978*. Paris : Gallimard, 2004.

GROS, Frédéric. A parrhesia em Foucault (1982-1984). In: GROS, Frédéric. *Foucault: a coragem da verdade*. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris : Albin Michel, 2002.

ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

NUSSBAUM, Martha C. *La terapia del deseo – Teoría y práctica en la ética helenística*. Tradução de Miguel Candel. Barcelona: Paidós, 2003.