

FOUCAULT, Michel. Verdade e subjectividade (Howison Lectures). *Revista de Comunicação e linguagem*. n.º 19. Lisboa: Edições Cosmos, 1993. p. 203-223.

VERDADE E SUBJECTIVIDADE (HOWISON LECTURES)

Michel Foucault

1ª Conferência – Berkeley, 20 de Outubro de 1980

(Bem, gostaria em primeiro lugar de vos agradecer pela vossa presença, de que não sei se deva dizer que é por demais numerosa. Por demais numerosa para os que, malogrados, ficaram de fora. Por demais numerosa, em todo o caso, para mim, pois, como o senhor o disse há um instante, professor Dreyfus, vou apresentar-vos uma, melhor, duas conferências sobre assuntos que são relativamente técnicos e, conseqüentemente, desculpo-me perante quem houvera desejado ouvir aqui afirmações mais gerais e pertinentes simultaneamente à existência do mundo e às suas próprias vidas. Neste pé, agradeço pois ao comité das Howison Lectures, o Committee for Arts and Lectures, o Graduate Council, o departamento de Filosofia, o departamento de Francês e, acima e no fundo antes de tudo, aos meus amigos Burt Dreyfus e Leo Bersani.

Ora bem, irei agora principiar.)

Numa obra consagrada ao tratamento moral da loucura e publicada em 1840, Luria, um psiquiatra francês, fala da maneira por que tratou um dos seus pacientes, o tratou e, como se pode adivinhar, o curou. Uma manhã, leva o seu paciente (chamemos-lhe senhor S.) para um balneário. Fá-lo relatar em detalhe o seu delírio.

“Bem, tudo isso”, diz o médico, “não passa de loucura. Prometa-me que nunca mais volta a acreditar nisso”.

O paciente hesita, depois promete.

“Isso não chega”, replica o médico. “Já fez promessas semelhantes e não as cumpriu”.

E liga um chuveiro frio por cima da cabeça do paciente.

“Pois, sim, sim, sou louco”, grita o paciente.

O chuveiro é desligado. O interrogatório prossegue.

“Sim, reconheço que sou louco”, repete o paciente, “mas”, acrescenta, “é porque me está a forçar a fazê-lo”. É claro, nova chuveirada.

“Bem”, diz o paciente, “asseguro-lhe, contudo, que ouvi vozes e vi inimigos à minha volta”.

Outro banho de chuveiro.

“Pois bem”, diz o senhor S., “admito-o. Tudo isso é loucura. Sou louco”. E é claro, fica curado.

Fazer com que alguém sofrendo de doença mental reconheça que é louco, é um procedimento muito antigo na terapia tradicional. A tal ponto se estava convencido da [p.204] incompatibilidade entre a loucura e o reconhecimento da loucura que, nas obras médicas dos séculos dezassete e dezoito, se encontram muitos exemplos daquilo que se poderiam chamar as terapias da “verdade”. Os loucos ficariam curados se se lhes conseguisse mostrar que as suas alucinações não tem relação com a realidade.

Porém, a técnica usada pelo psiquiatra francês Luria é de todo em todo diferente. Luria não tenta persuadir o seu paciente que as ideias dele são falsas ou irracionais. O que se passa na cabeça do senhor S. é indiferente a Luria. O médico deseja obter um acto preciso. A explícita

afirmação: “Pois, sou louco”. É fácil, é claro, reconhecer aqui a transposição, para o interior da terapia psiquiátrica, de procedimentos que durante longo tempo foram usados na instituição religiosa e também na judicial.

Declarar alto e bom som e de maneira inteligível a verdade acerca de si próprio – isto é, confessar – foi durante muito tempo considerado no mundo ocidental quer como uma condição de redenção dos próprios pecados, quer como um item essencial da condenação dos pecadores.

A estranha terapia de Luría pode ser entendida como um episódio da progressiva culpabilização da loucura. Mas eu queria antes tomá-la como ponto de partida para uma reflexão mais geral acerca desta prática da confissão e acerca do postulado de que cada um, para a sua salvação, precisa de saber tão exactamente quanto possível quem é e também, o que é bastante diferente, que precisa de dizê-lo tão explicitamente quanto possível a qualquer outra pessoa.

A anedota de Luría apenas figura aqui como um exemplo das estranhas e complexas relações que nas nossas sociedades se desenvolveram entre a individualidade, o discurso, a verdade e a coerção. A questão é: em que consiste tal obrigação? Em dizer a verdade acerca de si próprio, o que é imposto a toda a gente e até aos loucos se quiserem tornar-se pessoas racionais e normais.

De modo a justificar a atenção que dou àquilo que é aparentemente um assunto tão especializado, deixem-me voltar um pouco atrás por um momento. Afinal, isto é somente um meio de que vou fazer uso para abordar um tema muito mais geral, a genealogia do sujeito moderno.

Nos anos que precederam a segunda guerra mundial e ainda mais depois da guerra, a filosofia em França era dominada por aquilo que poderíamos chamar “a filosofia do sujeito”, pelo que entendo uma filosofia que vê no sujeito de sentido a fundação de todo o conhecimento e o princípio de toda a significação. Imperava a transcendência do ego. A importância dada a esta questão era, é claro, devida ao impacto de Husserl. Apenas eram conhecidas em França as suas Meditações Cartesianas e a Krisis. Porém, a centralidade encontrava-se também ligada ao contexto institucional da universidade francesa. Visto que a filosofia tinha começado com Descartes, só poderia avançar de um modo cartesiano. Mas temos também de levar em conta a conjuntura política. Dado o absurdo das guerras, dos morticínios e do despotismo, parecia caber ao sujeito individual dar sentido às suas escolhas existenciais. Com o ócio e o distanciamento que sucederam à guerra, essa ênfase no sujeito filosófico deixara de ser evidente por si mesma. Os paradoxos teóricos deixavam de poder ser evitados, de tal modo que:

1) Essa filosofia da consciência, paradoxalmente, não foi capaz de fundar uma filosofia do conhecimento e especialmente uma filosofia do conhecimento científico.

2) Essa filosofia do sentido, paradoxalmente, foi incapaz de levar em conta os mecanismos formativos de significação e as estruturas de sistemas de sentido.

[p.205] Tenho consciência de que uma outra forma de pensamento reivindicou ter ido para além da filosofia do sujeito, durante os anos de que estou a falar. Tratava-se, é claro, do Marxismo. Nem é preciso dizê-lo. Porém, é melhor dizer explicitamente que nem o materialismo nem a teoria das ideologias constituíram com êxito uma teoria da objectividade ou uma teoria da significação. O Marxismo apresentou-se a si mesmo como um discurso humanista que iria substituir o sujeito abstracto por um apelo ao homem real, ao homem concreto, ao homem não alienado, e assim por diante. Devia ter ficado claro, na altura, que o Marxismo era portador de uma fraqueza fundamental: o seu discurso humanista ocultava a realidade política do estalinismo, que muitos marxistas nem por isso deixavam de apoiar.

Com a displicente transparência do rebate de consciência, aquilo a que vós, americanos, chamais o “Monday morning quarterback”¹, deixem-me dizer que havia vias possíveis – duas vias possíveis de superação dessa filosofia do sujeito. Eram elas uma teoria do conhecimento objectivo e uma análise de sistemas de sentido a que poderíamos chamar semiologia.

A primeira destas vias era a via do positivismo lógico. A segunda era a de uma certa corrente da linguística, da psicanálise e da antropologia – todas geralmente agrupadas sob a rubrica do estruturalismo.

Não foram estes os rumos que tomei. Deixem-me proclamar, de uma vez para sempre, que não sou um estruturalista e confesso, com a devida mágoa, que não sou um filósofo analítico: ninguém é perfeito.

Esforcei-me por sair da filosofia do sujeito por meio de uma genealogia que estuda a constituição do sujeito através da história, a qual nos levou à moderna concepção do eu. Nem sempre esta foi uma tarefa simples, visto que muitos historiadores preferem uma história de processos sociais em que a sociedade desempenha o papel do sujeito e muitos filósofos preferem um sujeito sem história. Isto não me impediu nem de usar o mesmo material que usaram certos historiadores sociais, nem de reconhecer a minha dívida teórica para com esses filósofos que, tal como Nietzsche, colocaram a questão da historicidade do sujeito.

Para esta espécie de investigação, a história da ciência constitui um ponto de vista privilegiado. O que poderia parecer paradoxal. Afinal, a genealogia do sujeito não ocorre no interior de um campo de conhecimento científico, como se mais nada fôssemos para além daquilo que o conhecimento racional nos poderia dizer acerca de nós próprios. Ao mesmo tempo que é sem dúvida um importante terreno de verificação para a teoria do conhecimento, assim como para a análise de sistemas de sentido, a história da ciência é também chão fértil para se estudar a genealogia do sujeito. Há duas razões para que assim seja.

Todas as práticas pelas quais o sujeito é definido e transformado são acompanhadas pela formação de certos tipos de conhecimento e, no Ocidente, por uma variedade de razões, o conhecimento tende a ser organizado em torno de formas e de normas mais ou menos científicas. Há também uma outra razão talvez mais fundamental e mais específica das nossas sociedades. Reside no facto de que uma das mais importantes obrigações morais ser, para qualquer sujeito, o conhecer-se a si próprio. A obrigação dos indivíduos à verdade e uma organização científica do conhecimento são as duas razões pelas quais a história do conhecimento constitui um ponto de vista privilegiado para a genealogia do sujeito. Daqui se infere, por conseguinte, que não estou a esforçar-me por fazer história das ciências em geral, mas tão só daquelas que almejam elaborar um conhecimento científico do sujeito.

[p.206] Uma outra consequência é o facto de que não estou aqui a tentar medir o valor objectivo dessas ciências, nem a esforçar-me por saber se podem tornar-se universalmente válidas. Essa é tarefa para um historiador da epistemologia. Dedico-me, antes, a uma história da ciência que, em certa medida, é uma história regressiva que procura descobrir as práticas discursivas, institucionais e sociais a partir das quais essas ciências irromperam. Tratar-se-ia aqui de uma história arqueológica.

Finalmente – terceira consequência –, este projecto procura descortinar o ponto em que essas práticas se tornam em técnicas reflexivas coerentes com objectivos definidos, o ponto em

¹ Expressão americana eventualmente equivalente ao português “treinador de bancada” e que se aplica a todo o espectador que se dedica a comentários acerca das táticas dos jogos de futebol americano; por extensão, todo o comentador ocioso de situações em que de facto não intervém como participante activo.

que um discurso particular emergiu de tais técnicas e passou a ser visto como verdadeiro, o ponto em que elas se ligam à obrigação de procurar a verdade e dizer a verdade.

Em suma, a finalidade do meu projecto é construir uma genealogia do sujeito. O método é uma arqueologia do conhecimento e o domínio exacto da análise é aquilo a que eu daria o nome de tecnologias. Significando isto a articulação de certas técnicas e de certos tipos de discurso acerca do sujeito.

Gostaria de acrescentar uma palavra final sobre a significação prática desta forma de análise. Para Heidegger, foi por via de uma crescente obsessão com as *technae*, tidas por único meio de acesso a uma compreensão dos objectos, que o Ocidente perdeu contacto com o ser. Invertamos a questão e perguntemos que técnicas e práticas deram forma ao conceito ocidental de sujeito, conferindo-lhe a sua característica clivagem entre verdade e erro, liberdade e constrangimento. Afigura-se-me que é aqui que encontraremos a possibilidade real de construir uma história daquilo que fizemos e, ao mesmo tempo, uma dimensão política. Por esta expressão de “dimensão política” entendo eu uma análise relativa àquilo que estamos dispostos a aceitar no nosso mundo, a recusar e a mudar, tanto em nós próprios como nas nossas circunstâncias.

Em suma, trata-se de uma questão de demandar um outro tipo de filosofia crítica. Não seria uma filosofia crítica que se esforçasse por determinar as condições e os limites do nosso possível conhecimento do objecto, mas sim uma filosofia crítica que busca as condições e as indefinidas possibilidades de transformar o sujeito, de nos transformarmos a nós próprios.

De volta ao presente, levei por diante este projecto de duas maneiras. Tratei das modernas elaborações teóricas que se ocuparam do sujeito em geral. Num livro anterior, tentei analisar a teoria do sujeito enquanto ser que fala, que vive e que trabalha. Tratei também da mais prática compreensão formada em instituições tais como os hospitais, os manicômios e as prisões, nas quais certos sujeitos se tornaram objectos de conhecimento e, simultaneamente, objectos de dominação.

Desejo agora estudar aquelas formas de compreensão que o sujeito cria acerca de si próprio. Tais formas de autocompreensão são importantes, por exemplo, para se analisar a moderna experiência da sexualidade. Mas como eu principiei por este último tipo de problema, fui obrigado a mudar de ideias em vários pontos. Permitam-me que apresente, por fim, uma espécie de autocrítica. Uma espécie, é claro.

Ao que parece, e de acordo com algumas sugestões de Habermas, podem-se distinguir três grandes tipos de técnicas: as que nos permitem produzir, transformar e manipular coisas; em segundo lugar, as técnicas que nos permitem subordiná-las a certos fins ou objectivos. Quer dizer: 1) técnicas de produção, 2) técnicas de significação e 3) técnicas de dominação.

É claro, se quisermos estudar a história das ciências naturais é útil, senão mesmo necessário, levar em conta técnicas de produção e técnicas semióticas. Mas, visto que [p.207] o meu projecto se ocupava do conhecimento do sujeito, pensei que as técnicas de dominação fossem as mais importantes – sem qualquer exclusão das demais.

Ao analisar a experiência da sexualidade e a história da experiência da sexualidade, fiquei cada vez mais consciente de que, em todas as sociedades, existem outros tipos de técnicas, técnicas que permitem aos indivíduos efectuarem um certo número de operações sobre os seus corpos, sobre as suas almas, sobre o seu próprio pensamento, sobre a sua própria conduta, e isso de tal maneira a transformarem-se a eles próprios, a modificarem-se, ou a agirem num certo estado de perfeição, de felicidade, de pureza, de poder sobrenatural e assim por diante. Chamemos a estes tipos de técnicas as técnicas ou tecnologias do eu.

Parece-me que, se quisermos analisar a genealogia do sujeito nas sociedades ocidentais, temos de levar em conta não apenas as técnicas de dominação, mas também as técnicas do eu. Digamos que se tem de levarem conta a interação entre estes dois tipos de técnicas, os pontos em que as tecnologias de dominação dos indivíduos uns sobre os outros recorrem a processos pelos quais o indivíduo age sobre si próprio e, em contrapartida, os pontos em que as técnicas do eu são integradas em estruturas de coerção.

O ponto de contacto do modo como os indivíduos são manipulados e conhecidos por outros encontra-se ligado ao modo como se conduzem e se conhecem a si próprios. Pode chamar-se a isto o governo. Governar as pessoas no sentido lato do termo, tal como se dizia, na França no século XVI do governar as crianças, ou do governar a família, ou governar almas, não é uma maneira de forçar as pessoas a fazer o que o governador quer. É sempre um difícil e versátil equilíbrio de complementaridade e conflito entre técnicas que asseguram a coerção e processos por meio dos quais o eu é construído e modificado por si próprio.

Quando estudava os manicômios, as prisões, etc., talvez tenha insistido demasiadamente nas técnicas de dominação. Aquilo a que podemos dar o nome de disciplina é algo de realmente importante neste tipo de instituições. Porém, trata-se apenas de um aspecto da arte de governar pessoas nas nossas sociedades. Não devemos entender o exercício do poder como pura violência ou coerção estrita. O poder consiste em relações complexas. Essas relações implicam um conjunto de técnicas racionais e a eficiência delas deve-se à subtil integração de tecnologias de coerção e de tecnologias do eu. Creio que temos de nos livrar de um esquema mais ou menos freudiano. Conhecem o esquema da interiorização da lei através do meio que é o sexo. Felizmente, de um ponto de vista teórico, e talvez infelizmente de um ponto de vista prático, as coisas são muito mais complicadas. Em resumo, tendo estudado o campo do governo tomando como ponto de partida técnicas de dominação, gostaria, em termos futuros, de estudar o governo, especialmente no campo da sexualidade, partindo das técnicas do eu.

Entre tais técnicas, aquelas que estão orientadas para a descoberta e a formulação da verdade a respeito de si próprio são extremamente importantes. Isto acontece porque para o governo das pessoas nas nossas sociedades, todos tinham não só que obedecer mas também que produzir a verdade acerca de si próprios. O auto-exame, o exame de consciência e a confissão encontram-se entre os mais importantes desses procedimentos. Gostaria de mostrar a transformação, através desses dois procedimentos, do velho preceito deífico “conhece-te a ti próprio”, *gnothi heauton*, no sentido do preceito monástico “diz-me cada uma das tuas faltas”, *omnes cogitationes*. Este preceito nascido e inicialmente desenvolvido nas instituições monásticas, [p.208] desempenhou, creio eu, um grande papel na constituição da subjectividade moderna. Com este preceito principia aquilo que poderíamos chamar a hermenêutica do eu. Esforcei-me hoje por expor o modo como a confissão e o auto-exame eram concebidos nas filosofias grega e latina. E amanhã tentarei mostrar-vos em que é que eles tornam no Cristianismo primitivo. O título destas duas conferências poderia ter sido, e deveria ter sido, com efeito: “Sobre o começo da hermenêutica do eu”.

É bem sabido que o objectivo primordial da escola grega de filosofia não consistia na elaboração e no ensino de uma teoria. O objectivo, como sabem, era a transformação do indivíduo: como conferir ao seu ser uma qualidade que lhe permitisse viver diversamente, melhor, de maneira mais feliz que outras pessoas.

Que lugar ocupava nisto a confissão? À primeira vista e em todas as práticas filosóficas antigas, a obrigação de dizer a verdade acerca de si próprio ocupa bem minguado espaço. E isto

por duas razões, ambas as quais permaneceram válidas pela antiguidade grega e helenística fora. A primeira dessas duas razões está em que o objectivo do treino filosófico é armar o indivíduo com um certo número de preceitos que lhe permitem conduzir-se a si próprio em todas as circunstâncias da vida sem perder o domínio de si próprio ou a tranquilidade de espírito, a pureza do corpo ou da alma, e assim por diante.

É deste princípio que advém a importância do discurso do mestre. Reside ela em falar, explicar, persuadir. O mestre tem de dar ao discípulo um código universal de conduta para a totalidade da sua vida. Assim, a verbalização tem lugar do lado do mestre e não do lado do discípulo. A segunda razão, pela qual a obrigação de confessar não tem uma demasiada importância na direcção da consciência clássica, está no facto de a ligação ao mestre ser circunstancial, ou, em todo o caso, provisória. É uma ligação entre duas vontades – uma relação que não implica uma completa e definitiva obediência. O discípulo solicita ou aceita o conselho de um mestre ou de um amigo de maneira a suportar uma provação, uma perda, um exílio, um revés da fortuna; ou então coloca-se cada um sob a sua direcção durante um certo período da própria vida, frequentes vezes, mas não necessariamente, quando se é jovem. E isto de maneira a que um dia se seja capaz de se comportar autonomamente e não ter já necessidade de conselho. A antiga direcção do sujeito tendia para a autonomia do dirigido.

Nestas condições, podemos compreender que a necessidade de se explorar a si próprio com exaustiva profundidade não se faz presente. Não é indispensável dizer tudo acerca de si próprio, revelar os mínimos segredos acerca de si próprio de maneira a que o mestre possa exercer completo poder sobre cada um. A exaustiva e contínua apresentação de si próprio sob o olhar de um director todo-poderoso não constitui um traço essencial desta técnica de direcção.

Mas, apesar desta orientação geral que levou a pôr ênfase na confissão, verificamos que, para o Cristianismo, existem já técnicas elaboradas de descobrir e formular a verdade acerca de si próprio. O papel delas, ao que parece, tornou-se cada vez mais importante. A crescente importância dessas técnicas está indubitavelmente ligada ao desenvolvimento da vida comunitária nas escolas filosóficas, como acontecia com os pitagóricos e os epicuristas. Está também ligada ao valor atribuído ao modelo médico na filosofia epicurista ou estóica.

Uma vez que em tão curto espaço de tempo não é sequer possível fazer um esboço desta evolução da civilização grega e helenística, lançarei mão de duas [p.209] passagens de um filósofo romano, Séneca. Podem ser considerados como muito bons testemunhos daquela prática de auto-exame e confissão, tal como existia com os estóicos do período imperial na época do nascimento do cristianismo.

A primeira passagem, encontramos-la no *De Ira*. Ei-la: “O que poderia haver de mais belo”, escreve Séneca, “do que conduzir uma inquirição sobre o dia de cada um? Que sono poderia ser melhor do que aquele que se segue a esse passar em revista das nossas acções? Quanta calma, compenetração e liberdade, quando a alma recebeu o seu quinhão de louvor e de reprovação e se submeteu ao seu próprio exame – à sua própria censura. Em segredo, passa em juízo a sua própria conduta.

“Exerço esta autoridade sobre mim próprio e cada dia me obrigo a dar testemunho perante mim próprio. Quando amorteço a luz à minha candeia e a minha mulher enfim fica em silêncio, penso de mim para mim e tomo a medida dos meus actos e das minhas palavras. Nada escondo de mim mesmo. Nada me poupo. Com efeito, porque haveria eu de recear o que quer que fosse de entre todas as minhas faltas, quando posso velar para que não reincida? Hoje vou

perdoar-te. Numa certa discussão falaste agressivamente demais. Não corrigiste aquele a quem censuravas. Ofendeste-o”, e assim por diante.

Há algo de paradoxal ao vermos os estóicos, como por exemplo Sêneca, mas também Sexto, Epicteto, Marco Aurélio, a concederem tamanha importância ao exame de consciência quando sabemos que, de acordo com os termos da doutrina estóica, todas as faltas, como é sabido, são iguais. Não deveria pois ser necessário interrogarem-se a si próprios em cada uma delas.

Vamos porém olhar para o texto um pouco mais de perto. Primeiro, Sêneca emprega um vocabulário que, à primeira vista, aparenta ser, acima de tudo, judiciário. Por exemplo, ele usa palavras tais como *cognoscere*. Isso é tipicamente judicial. Parece portanto que o sujeito é, face a si próprio, simultaneamente o juiz e o acusado. No exame, Sêneca – ou o sujeito – divide-se a si próprio. Sêneca diz que é *speculator* de si mesmo, que se inspecciona a si mesmo, que examina consigo mesmo o dia passado. E que toma a medida das coisas ditas e feitas, usando a palavra *remeteri*.

A respeito de si próprio, ele não é um juiz que se vê na contingência de punir, mas antes um administrador que, uma vez levado a cabo o trabalho, ou findado o trabalho do ano, lhe faz o balanço, faz armazém das coisas e vê se tudo foi feito como devia ser.

Sêneca é um permanente administrador de si próprio, mais do que um juiz do seu próprio passado. Os exemplos das faltas cometidas por Sêneca e pelas quais se censura a si próprio são muito significativos. Por exemplo, criticou alguém e, em vez de o corrigir, ofendeu. Ou então censura-se a si próprio por ter discutido com pessoas de qualquer modo incapazes de o compreender. Essas faltas, como ele próprio diz, são erros. Porquê erros? Tanto pelo facto de não ter em mente os fins que o sábio devia propôr-se a si mesmo, como pelo facto de não ter aplicado de maneira correcta as regras de conduta que daqueles devem ser deduzidas. As faltas são erros na medida em que são maus ajustamentos entre fins e meios.

Significativo é também o facto de Sêneca não recordar tais faltas de maneira a punir-se a si mesmo. Esta memorização tem por objecto uma reactivação de princípios filosóficos fundamentais; e no reajustamento da respectiva aplicação na confissão cristã o penitente será obrigado a memorizar as leis de maneira a descobrir os seus pecados.

[p.210] Porém, no exercício estóico, no auto-exame de Sêneca, o sábio tem de memorizar os seus actos de maneira a reactivar as regras. Pode pois caracterizar-se esse exame em poucas palavras:

Um – não se trata de descobrir uma verdade oculta no sujeito, é antes uma questão de relembrar uma verdade esquecida pelo sujeito.

Dois – aquilo que o sujeito esquece não é a si mesmo, nem a sua própria natureza, nem a sua origem, nem a afinidade sobrenatural. O que o sujeito esquece é aquilo que deveria ter feito, uma colecção de regras de conduta que aprendeu.

Três – a recollecção de erros cometidos durante o dia serve para medir a distância que separa aquilo que foi feito daquilo que deveria ter sido feito.

Quatro – o sujeito que pratica este exame de si próprio não é o campo de operações de um processo mais ou menos obscuro que há que decifrar. Eis o ponto em que as regras de conduta se juntam umas às outras e se arquivam sob a forma de recordações. É ao mesmo tempo ponto de partida para acções mais ou menos em conformidade com essas regras. O sujeito constitui o ponto de intersecção entre um conjunto de recordações que têm de ser trazidas até ao presente e actos que há que regular. O exame encontra aí sim o seu lugar lógico entre os outros

exercícios estóicos – constituindo todos algo a incorporar numa atitude constante – um código de acções e reacções para qualquer situação que possa ocorrer. Tais exercícios são, em primeiro lugar, uma contínua leitura dos manuais de preceitos. No que ao presente respeita, é tudo. O exame dos males que poderiam surgir na vida, os *premeditatio malorum*. E aí está o que respeita ao possível. A enumeração, diária, das tarefas a cumprir durante o dia – e isto para o futuro. E finalmente o vespertino exame de consciência. E aí temos o que ao passado respeita.

Como se pode ver, o eu não é neste caso um campo de dados subjectivos que há que descobrir. O eu submete-se a si próprio ao julgamento de actos possíveis ou reais, passados ou futuros.

Em seguida ao exame de consciência, o qual constitui uma espécie de confissão a si próprio, gostaria de falar da confissão a outrem. Quero eu dizer com isto a exposição detalhada da alma que cada um faz a outrem, o qual pode ser um amigo, um conselheiro, um guia. Esta era uma prática desenvolvida por diversas escolas filosóficas, como a epicurista e a estóica.

Um outro texto de Séneca pode também servir como um exemplo desta prática de confissão. Refiro-me ao início do tratado *De Tranquillitate animi*. Sereno, um jovem amigo de Séneca, vem ter com ele para lhe pedir conselho. Trata-se muito explicitamente de uma consulta médica sobre o seu próprio estado de alma. Escreve Sereno a Séneca: “porque não haveria eu de te confessar a verdade como a um médico? Não me sinto doente, a bem dizer, mas também não me sinto inteiramente de boa saúde”.

Sereno experimenta a respeito de si próprio um mal-estar, como se estivesse num barco que não avança mas se vê atirado de um lado para outro pelo seu balouçar. Receia permanecer no mar nestas condições à vista da terra firme e das virtudes que se mantêm inacessíveis.

De maneira a escapar a este estado, Sereno decide pois confessar a verdade a Séneca. Mas, por meio dessa confissão, por meio dessa descrição do seu próprio estado, pede a Séneca para lhe dizer a verdade sobre esse seu estado. Ao mesmo tempo, Sereno confessa a verdade e tem falta de verdade.

[p.211] Primeiro ponto: ele confessa a verdade. Diz que quer *verum facere* – confessar verdade. E o que é esta verdade, este *verum*? Pensamentos, faltas secretas, desejos vergonhosos? De modo nenhum.

O texto surge-nos como um acumular de pormenores relativamente pouco importantes. Por exemplo, Sereno explicou que usa a baixela herdada de seu pai, que facilmente se exalta quando profere discursos em público, e por aí fora.

Sob esta aparente desordem, porém, fácil é reconhecer três domínios distintos: o das riquezas, o da vida política e o da glória; adquirir riquezas, participar nos assuntos da cidade, ganhar a opinião pública. São estes os três tipos de actividade possível para um homem livre. São estas as três questões morais normalmente colocadas pelas maiores escolas filosóficas da época. O quadro do relato de Sereno não é pois definido pelo verdadeiro curso da sua existência, nem por uma teoria da alma ou dos seus elementos, mas pela classificação dos diferentes tipos de actividade que cada um pode exercer e dos fins que cada um pode perseguir. Em cada um destes campos, Sereno revela a sua atitude por intermédio da enumeração daquilo que lhe agrada e daquilo que lhe desagrada. A expressão *placet ni placet* é o fio condutor da análise. Por exemplo, agrada-lhe fazer favores aos seus amigos. Agrada-lhe comer frugalmente. Porém, o espectáculo do luxo alheio agrada-lhe. Também lhe dá prazer enfatuar o seu estilo oratório, e por aí fora.

Ao expor assim o que lhe agrada, Sereno não procura revelar a si próprio os seus desejos profundos. É uma questão de indicar, tão exactamente quanto possível, aquilo a que se encontra ainda apegado e aquilo de que já se desprende, em que medida é que é livre e de que coisas exteriores é dependente.

O *verum facere* que a si mesmo propõe não consiste no trazer à luz do dia profundos segredos. É antes em termos dos laços que o prendem a coisas sobre as quais não tem domínio. É uma espécie de inventário de liberdade no quadro de um código de acções. Não é uma enumeração de faltas passadas. É uma folha de balanço de dependências.

Temos de ir mais longe, porém. Sereno faz esta confissão não apenas a fim de expor o verdadeiro estado da sua alma, mas também de aprender com Séneca a verdade acerca de si próprio. E então que espécie de verdade é esta? Sereno necessita e pede que Séneca lhe dê um diagnóstico: é isso, de facto, o que Sereno diz e é isso que Séneca lhe dá. Todavia esse diagnóstico não consiste em dizer “eis o que tu és, são estes os secretos males de que padeces”. Séneca contenta-se em dizer “não creias que és um homem doente que não se consegue curar. És um homem que já esteve doente e que não só apercebe que foi curado”.

Séneca ajuda Sereno a situar-se a si próprio no caminho que deveria conduzi-lo. Ele estabelece exactamente o rumo do barco. Por si só, este diagnóstico é, como se pode ver, muito curto e ilusivo.

Mas esta é tão só a parte mais pequena daquilo que Séneca diz. O tratado *De Tranquillitate animi* diz muito mais do que isso. Que espécie de resposta dá o tratado de Séneca às necessidades de Sereno? Uma teoria filosófica? De modo algum. Uma nova exposição de preceitos morais? É claro que não é disso que Sereno tem falta. Sereno mostrou na sua confissão que conhece muito bem os grandes princípios morais que são necessários a uma vida filosófica. A verdade de que Sereno precisa não é um conhecimento complementar. É algo acrescentado ao conhecimento que ele possui, ao conhecimento dos preceitos morais. Este acrescento àquilo que já é [p.212] conhecido não é um conhecimento; é uma força. É uma força capaz de transformar o puro conhecimento e a simples consciência num autêntico modo de vida. É o que Séneca tenta fazer. É o que Séneca transmite a Sereno quando usa um conjunto de argumentos persuasivos, demonstrações, exemplos, de modo não a descobrir uma verdade ainda desconhecida no interior de Sereno, mas a explicar, se assim posso dizer, em que medida a verdade é verdadeira. O discurso de Séneca não tem por objectivo acrescentar alguns princípios teóricos de força de coerção provindos de alhures. O discurso de Séneca visa transformar a verdade numa força vitoriosa e incoercível. Séneca tem de dar um lugar à verdade como uma força. Daí várias consequências.

Neste jogo entre a confissão de Sereno e a consulta a Séneca, a verdade não é definida pela sua correspondência à realidade, mas por uma força inerente aos princípios e que tem de ser desenvolvida no discurso. Esta verdade não é algo que se encontra oculto por detrás ou sob a consciência na parte mais profunda e obscura da alma. É algo que se encontra em frente do indivíduo como ponto de atracção, uma espécie de pólo magnético que o impele em direcção a um objectivo. Esta verdade não se obtém por meio de uma exploração analítica daquilo que se supõe ser real no indivíduo. Esta verdade é obtida pela retórica e pela explanação. De que vale ela para quem queira seguir uma vida de sábio?

A confissão não está orientada no sentido da individualização de Sereno, do discípulo, ou para a descoberta de características pessoais. A confissão está orientada para a constituição do eu,

o qual deveria ser, ao mesmo tempo e sem qualquer descontinuidade, sujeito de conhecimento e sujeito de vontade.

Se o papel da confissão e da consulta é dar lugar à verdade como uma força, fácil é compreender que o auto-exame tem quase o mesmo papel. Vimos que, se Sêneca relembra os seus erros cada noite, é para memorizar os preceitos morais da conduta e a memória não é senão a força da verdade quando está permanentemente presente e activa na alma.

Uma permanente memória no indivíduo e no seu discurso interior, uma retórica persuasiva no conselho do mestre – são estes os aspectos da verdade considerados como forças.

Podemos então concluir que o auto-exame e a confissão, na filosofia antiga, poderiam ser considerados como jogos de verdade, e como tal importantes, mas que o objectivo deste jogo de verdade não era descobrir uma realidade secreta no interior do indivíduo. O objectivo deste jogo de verdade era abrir no indivíduo um espaço onde a verdade pudesse surgir e actuar como uma força real através da presença da memória e da eficiência do discurso. Podemos ver que uma tal prática de exame e de confissão permanece no interior do quadro daquilo que os gregos durante muito tempo chamaram a *glumin*.

O termo *glumin* designa a unidade de vontade e conhecimento. Designa também um breve naco de discurso, uma sentença, umas poucas linhas nas quais a verdade surge em toda a sua força e fica gravada nas almas dos comuns mortais.

Na primitiva forma da filosofia grega, os poetas e os adivinhos contavam a verdade aos comuns mortais através desta espécie de *gnome*. Os *gnome* eram muito curtos, muito imperativos e tão profundamente iluminados pela luz política que era impossível esquecermos ou escapar ao seu poder.

Bem, penso que se pode ver que o auto-exame e a confissão, tal como os encontramos por exemplo em Sêneca, mas também em Marco Aurélio, Epicteto, e [p.213] por aí fora, até tão tarde como o século I, o auto-exame e a confissão eram ainda uma espécie de desenvolvimento destes *gnome*. Portanto, poderíamos chamar *gnome* – um eu do tipo de eu que se propõe como modelo e alvo pela filosofia antiga grega e latina – um eu em que a força da verdade tem de ser uma com a forma da vontade.

Em suma, o eu tem de ser constituído através da força da verdade. Esta força reside na atitude mnemónica do indivíduo e na qualidade de retórica do discurso do mestre. Estas dependem em parte de artes da memória e de artes de persuasão. Por isso, no mundo antigo, as tecnologias do eu não se encontram ligadas a uma arte da interpretação, mas a artes tais como a mnemónica e a retórica.

A observação de si, a interpretação de si, a hermenêutica de si não intervirão nas tecnologias do eu antes do Cristianismo. E é esse o ponto que me esforçarei por lhes explicar amanhã.

Muito obrigado.

2a Conferência – Berkeley, 21 de Outubro de 1980

Bem, algumas pessoas pediram-me para fazer um breve resumo daquilo que disse na noite passada. Tentarei fazê-lo como se se tratasse de uma boa série de televisão. O que aconteceu, pois, no primeiro episódio? Muito poucas coisas importantes. Tentei explicar porque é que estava interessado na prática do auto-exame e da confissão. Estas duas práticas parecem-me constituir bons testemunhos de um problema maior, que é a genealogia do eu moderno. Essa genealogia tem sido obsessão minha desde há anos porque é uma das vias possíveis para nos livrarmos de

uma filosofia tradicional do sujeito. Gostaria de fazer o ponto dessa genealogia a partir da perspectiva das técnicas. Entre tais técnicas do eu, a mais importante nas sociedades modernas é, penso eu, aquela que tem a ver com a análise interpretativa do sujeito, com a hermenêutica do eu. Como se formou esta hermenêutica do eu? Eis o tema das duas conferências. A noite passada, falei acerca das técnicas do eu gregas e romanas, ou pelo menos acerca de duas dessas técnicas, a confissão e o auto-exame. É facto que encontramos a confissão e o auto-exame muito frequentemente nas filosofias helenística e romana tardias. Serão elas os arquétipos da confissão e do auto-exame cristãos? Serão elas as únicas formas da moderna hermenêutica do eu? Tentei mostrar que elas são muito diferentes disso. A finalidade delas não é, penso eu, decifrar uma verdade oculta nas profundezas do indivíduo. O objectivo delas é outra coisa. É dar força à verdade no indivíduo. O objectivo delas é constituir o eu como unidade ideal da vontade e da verdade.

Ora bem, voltemo-nos para o cristianismo como berço da hermenêutica ocidental do eu. Como toda a gente sabe, o cristianismo é uma confissão. Quer isso dizer que o cristianismo pertence a um tipo muito especial de religião: aquele que impõe aos seus seguidores a obrigação de verdade. Tais obrigações são numerosas no cristianismo: por exemplo, obrigações de permanecer fiel a um conjunto de proposições que constituem um dogma ou obrigações de considerar certos livros como uma permanente fonte de verdade; obrigações também, pelo menos no ramo católico do cristianismo, de aceitar as decisões de certas autoridades em matéria de verdade; obrigações ainda, não apenas de acreditar em certas coisas mas também de mostrar que se acredita nelas. Todo o cristão é obrigado a manifestar a sua fé. [p.214] Todavia, o cristianismo exige outra forma de verdade – uma obrigação de verdade muito diferente daquelas que acabei de mencionar. Cada pessoa tem o dever de saber quem é, de saber o que acontece no interior de si própria, de saber as faltas que pode ter cometido, de saber as tentações a que está exposta e, mais ainda, cada um é obrigado a dizer estas coisas a outras pessoas e a assim dar público testemunho contra si próprio.

Algumas observações: estes dois conjuntos de obrigação – os que dizem respeito à fé, ao livro, ao dogma, e os que dizem respeito ao eu, à alma, ou ao coração – estão ligados uns aos outros. Pressupõe-se que um cristão seja amparado pela luz da fé se se quiser explorar a si próprio. Em contrapartida, o acesso à verdade da fé não é concebível sem uma purificação da alma. Como disse Agostinho numa fórmula repleta de significado, “*Quid facit veritatem? – venire autem. Facere veritatem*”. Significa isto fazer verdade em si mesmo e “*venire ad lucem*”, aceder à luz. Ora bem, fazer verdade em si próprio (*facere veritatem*) e aceder à luz (*venire ad lucem*) são dois conceitos fortemente ligados.

No budismo, estas duas relações com a verdade, *venire ad lucem* e *facere veritatem*, estão igualmente ligadas, como sabem. Contudo, encontraram-se ligadas de tal maneira que quase se identificavam. Descobrir a verdade no interior de si próprio, decifrar a verdadeira natureza e a origem autêntica da alma eram considerados pelos gnósticos como algo que vinha à luz. Se o eu gnómico dos filósofos gregos, de que falei ontem à noite, tinha de ser construído como uma identificação entre a força da verdade e a forma da vontade, poderíamos dizer que há um eu gnóstico. E o eu gnóstico que podemos encontrar descrito nos textos de Tomé Evangelista. Este eu gnóstico tinha de ser descoberto no indivíduo, mas como uma parte do esquecido lampejo da primitiva luz.

Em contraste, uma das principais características do cristianismo ortodoxo, uma das principais diferenças entre o cristianismo e o gnosticismo, uma das principais razões da

desconfiança em relação aos místicos nas religiões cristãs e um dos mais constantes traços históricos desta religião cristã, consiste no facto de aqueles dois sistemas de obrigação de verdade – um virado para o acesso à luz e outro virado para o fazer verdade no interior de cada um – terem sempre mantido uma relativa autonomia. Mesmo após Lutero, mesmo no protestantismo, os segredos da alma, os mistérios da fé, o eu e o livro não são iluminados no cristianismo exactamente pela mesma luz. Exigem métodos diferentes e põem em acção técnicas específicas. Ponhamos de parte a longa história da sua relação complexa e frequentemente conflitual antes e depois da Reforma.

Gostaria esta noite de focar a atenção no segundo daqueles dois conjuntos, que é a obrigação imposta a todo o cristão de manifestar a verdade acerca de si mesmo. Em vez de considerar o cristianismo como a religião do livro que tem de ser interpretado, eu gostaria de considerar o cristianismo como a religião do eu que tem de ser decifrado. Por outras palavras, o Livro grego por excelência, a *Ilíada* e a *Odisséia*, constituía já, antes do cristianismo, matéria de interpretação para os próprios gregos. Embora o eu grego não fosse matéria de interpretação, os filósofos gregos praticavam a confissão e o auto-exame.

Quando falamos de confissão e auto-exame no cristianismo, é claro que temos em mente o sacramento da penitência e a confissão católica dos pecados. Contudo, estas artes são sobretudo inovações tardias no cristianismo e os cristãos dos primeiros [p.215] séculos conheciam formas completamente diferentes de revelar a verdade acerca de si próprio. Essas formas são, creio eu, decisivas se quisermos compreender como terá principiado a hermenêutica do eu no Ocidente.

Não entrarei nas discussões que tiveram lugar e que prosseguem ainda acerca da penitência. Quanto ao progressivo desenvolvimento destes direitos penitenciais no cristianismo primitivo, gostaria tão só de sublinhar um facto fundamental. A penitência nos primeiros séculos do cristianismo não é um acto determinado. A penitência é um estado que apresenta várias características. A função deste estado é evitar a expulsão definitiva da Igreja de um cristão que tenha cometido um ou vários pecados graves. Como penitente ele é excluído de muitas das cerimónias e direitos colectivos, mas não deixa de ser um cristão. Por meio deste estado ele pode obter a sua reintegração.

O estado é pois uma questão a longo prazo. Ele afecta muitos aspectos da vida, tais como obrigações de abstinência, regras sobre a indumentária, directivas acerca das relações sexuais. O indivíduo fica marcado a tal ponto por este estado, que mesmo após a sua reconciliação continuará a sofrer um certo número de proibições. Por exemplo, não será capaz de se tornar padre.

Ora, entre os elementos que constituem este estado, a obrigação de *facere veritatem*, como diria Agostinho, de manifestar a verdade, é fundamental. Por manifestar a verdade não quero exprimir iniciação nos pecados. Emprego uma expressão muito mais imprecisa e obscura: manifestação da verdade. Com efeito, para designar o jogo de verdade, na ignorância da penitência, a patrística grega usava o termo enigmático de *exomolotatis* e os autores latinos usavam frequentemente a palavra grega *exomologesis*, sem qualquer tradução. O que significa este termo? Num sentido muito geral, esta palavra refere-se ao reconhecimento do facto. O que nos leva à verdade de facto. Penso que as coisas podem ser representadas esquematicamente da seguinte maneira: quando um pecador busca penitência, apresenta ao bispo as razões do seu pedido. Explica as faltas que cometeu. Esta apresentação, em qualquer caso, devia ser extremamente breve e não uma parte da própria penitência. Precedia a penitência.

Na outra ponta do procedimento da penitência, quando fosse chegado o momento da reintegração, tinha lugar um episódio que o texto regularmente chamava *exomolotasis*. Algumas descrições são muito precoces e algumas muito tardias, mas são quase idênticas. Tertuliano, por exemplo, descreve a cerimônia desta maneira: “o penitente leva a cabeça coberta com um lenço e cinzas. Está andrajosamente vestido. É levado pela mão e conduzido à igreja. Prostra-se perante as viúvas e os sacerdotes. Ergue-lhes as pontas das vestes. Beija-lhes os joelhos”.

Muito mais tarde, Jerónimo descreve de igual modo a penitência de Fabíola, que tinha casado segunda vez, perante o seu primeiro marido. E cito: “nos dias que precederam a Páscoa, Fabíola podia ser encontrada entre as fileiras dos penitentes. O bispo, o padre e as pessoas choravam com ela. De cabelos desgrenhados, face pálida, mãos sujas, a cabeça coberta de cinzas, ela fustigava o peito nu e a face com que tinha seduzido o seu segundo marido. A todos revelava a sua ferida e Roma, em lágrimas, contemplava as cicatrizes no seu corpo emaciado”. Como se pode ver, Jerónimo e Tertuliano não podiam deixar de ficar mais arrebatados com este tipo de coisas.

Todavia, o termo *exomolotesis* não se aplica apenas a este último episódio. É frequentemente usado para designar tudo aquilo que o penitente faz para obter a sua reconciliação no espaço de tempo em que conserva o estado de penitente. Os actos [p.216] pelos quais ele se pune a si próprio têm de ser indissociáveis do; actos pelos quais se revela a si próprio. A punição de si próprio e a expressão voluntária de si próprio estão estreitamente ligadas.

No final do século III, o correspondente de Cipriano escreve que aqueles que desejam fazer penitência têm de, e cito: “provar o seu sofrimento, mostrar a sua vergonha, dar a ver a sua humildade e exhibir a sua modéstia”. E Passonte², no Parnaso, disse que uma verdadeira penitência é cumprida não de modo nominal, mas antes encontra os seus instrumentos em serapilheiras, cinzas, abstinências, atribulações e na participação de um grande número de pessoas na oração. Numa palavra, a penitência no primeiro século da era cristã é um modo de vida prosseguido em todas as ocasiões, segundo uma obrigação de cada se mostrar a si próprio. A *exomolotesis* é precisamente isso. Desde finais do século II, a *exomolotesis* subsistiu no cristianismo por um período de tempo extremamente longo, visto que encontramos os seus efeitos colaterais nas ordens de penitentes que tanta importância tiveram nos séculos XV e XVI. Podemos ver como os procedimentos para revelar a verdade são múltiplos e complexos. Certos actos da *exomolotesis* têm lugar em privado, mas muitos são dirigidos ao público. Tertuliano tem uma expressão característica para designar esta espécie de penitência, a “*publicado sui*”. O penitente tem de usar meios verbais para se exprimir a si próprio como um pecador.

O conceito de *publicatio sui* não é referido através de uma descrição precisa, não através de uma análise verbal, mas principalmente através de expressões somáticas e simbólicas. Ao mostrar o seu corpo, Fabíola desvela a carne que cometeu o pecado. Há algo de paradoxal nisto, porém. A *publicatio sui* tem, de facto, duas funções. E a regra de apagar o pecado, de o riscar, de o fazer desaparecer e restituir a anterior pureza adquirida pelo baptismo. Mas é também destinada a mostrar o pecador tal como é. A maior parte dos actos que constituem a penitência tem o papel, não de dizer a verdade acerca do pecado, mas sim o papel de mostrar o verdadeiro ser do pecador, ou o verdadeiro ser pecador do sujeito. A expressão de Tertuliano, a *publicatio sui*, não é uma maneira que o pecador tem de explicar os seus pecados. A expressão significa que ele tem de se apresentar a si próprio como um pecador na sua realidade de ser um pecador. E agora a

² Referência obscura que não conseguimos identificar (N.T.)

questão é porquê. A pública expressão do pecador deveria ser eficaz para apagar os pecados. Para darmos uma breve vista de olhos a este problema, podemos dizer que os Padres cristãos recorrem a três modelos. Um é o bem conhecido modelo médico no qual ele tem de mostrar as feridas se quiser ser curado. Outro modelo é frequentemente usado no tribunal e no julgamento: apazigua-se sempre o juiz confessando espontaneamente as próprias faltas. No dia do julgamento, o próprio diabo se ergueria para acusar o pecador e o pecador já se lhe antecipou ao acusar-se a si próprio. O inimigo ver-se-á obrigado a permanecer em silêncio.

Porém, o mais importante modelo usado para justificar a necessidade da *exomologesis* ou da *publicatio sui* é de uma natureza globalmente diferente. É o modelo do mártir. Não se pode esquecer que a prática e a teoria da penitência foram elaboradas em larga medida em tomo do problema dos relapsos. O mártir é aquele que prefere enfrentar a morte a abandonar a sua fé. O relapso abandona a fé para manter a vida de aqui e agora. Apenas será readmitido se, por seu turno, se expuser voluntariamente a uma espécie de martírio para o qual haverá sempre testemunhas. Esta espécie de [p.217] martírio é a penitência. Em suma, a penitência, na medida em que é a reprodução do martírio, constitui uma afirmação de mudança – de ruptura com o próprio eu, com o próprio passado, com o mundo e com toda a vida anterior.

Uma tal demonstração, como se pode ver, não tem pois por função o estabelecimento de uma identidade. Antes serve para marcar, por intermédio dessa espectacular demonstração daquilo que cada um é, a recusa do eu, o romper consigo próprio. *Ego non sum, ego* é a fórmula que se encontra no coração da *publicatio sui*, da *exomologesis*. Os ostentatórios gestos das mortificações têm a função de mostrar ao mesmo tempo a verdade do estado de ser um pecador e a autenticidade da ruptura. Trata-se de uma auto-revelação que é ao mesmo tempo uma auto-destruição. Lembremos o objectivo da tecnologia estóica do eu. Consistia em sobrepor o sujeito de conhecimento e o sujeito de verdade por intermédio da perpétua memorização de regras. Ora bem, pelo contrário, na *exomologesis* e na *publicatio sui* o penitente procura sobrepor a verdade acerca de si próprio e a renúncia a si próprio por um acto de violenta ruptura.

Debrucemo-nos agora sobre a confissão na instituição monástica. Nas instituições cristãs dos primeiros séculos, é possível encontrar uma outra forma de confissão. Muito diferente da *exomologesis* penitencial, é a confissão organizada que encontramos nas comunidades monásticas, e em primeiro lugar no mundo oriental. De certo modo, esta confissão está bastante próxima do exercício com que deparamos nas escolas pagãs de filosofia. Não há nada de extraordinário nisto, visto que a filosofia grega tinha grande influência no mundo oriental. É a vida monástica que se apresenta a si própria como a verdadeira forma de vida filosófica. E os mosteiros definiam-se como as verdadeiras escolas de filosofia. Existe, em todo o caso, uma óbvia transferência, para a espiritualidade cristã, de tecnologias do eu provindas de práticas da filosofia pagã. João Crisóstomo, por exemplo, irá descrever um auto-exame que tem exactamente a mesma forma e o mesmo carácter administrativo que o que foi descrito por Séneca no *De ira*.

Crisóstomo escreve, “É pela manhã que temos de fazer conta às nossas despesas. E é depois da refeição da noite, quando tivermos ido para a cama e não houver ninguém a importunar-nos ou a inquietar-nos que temos de pedir a nós próprios que prestemos contas da nossa conduta para connosco mesmos”. É realmente fazer as contas do dia aquilo que Crisóstomo propõe. Há que examinar o que é em nosso benefício e o que é prejudicial. Há que velar para que se despenda apenas um pecúlio razoável e se ponham de parte fundos úteis em lugar de gastos perniciosos, orações em lugar de palavras indiscretas. Nada pode ser mais administrativo do que isto.

E exactamente este o estilo de auto-exame típico de Séneca. Estes tipos de práticas antigas modificaram-se porém sob a influência de dois elementos fundamentais da espiritualidade cristã: o princípio de obediência e o princípio de contemplação. Olharemos primeiro para o princípio de obediência. Vimos já que, nas escolas antigas de filosofia, a relação com o mestre era, se assim posso dizer, instrumental e provisória. A obediência à disciplina fundava-se na capacidade de o mestre conduzir a uma vida feliz e enfim autónoma. Por uma longa série de razões que não tenho tempo para discutir, a obediência é um traço muito diferente na vida monástica e, sobretudo, nas comunidades cenobíticas. Esta obediência cenobítica recai forçosamente sobre todos os aspectos da vida.

Há um velho princípio da Patrística que Cassiano repete. Diz esse princípio que “Tudo aquilo que se faz sem a autorização do director espiritual constitui um roubo”. [p.218] Cassiano conta a história de um jovem monge, doente quase à morte. Mas antes que morresse pediu ao seu mestre autorização para morrer. O mestre proibiu-o de morrer, de maneira que ele viveu mais algumas semanas. Então, o mestre deu-lhe ordem para que morresse e o jovem monge morreu. Na vida monástica, a obediência é uma relação permanente. Mesmo velho, mesmo quando chega a sua vez de ser mestre, o monge tem de manter o espírito de obediência como um sacrifício permanente da sua própria vontade.

Um outro traço distingue a disciplina monástica da vida filosófica. Na vida monástica, a contemplação é o bem supremo. É obrigação do monge volver constantemente os seus pensamentos para o ponto único que é Deus. É também certificar-se que o seu coração seja firme e o olho da sua alma seja suficientemente puro para ver Deus e dele receber a divina luz. Colocada sob este princípio de obediência e orientada para a contemplação, a tecnologia do eu que se desenvolve no monasticismo cristão apresenta características peculiares. As *Institutiones* e as *Collationes* de João Cassiano fornecem uma exposição bastante sistemática e clara deste auto-exame e da confissão, tal como eram praticadas entre os monges egípcios que João Cassiano visitou antes de regressar ao sul de França e ter escrito aqueles dois livros, os quais servem de relação de viagem entre os mosteiros do Egipto e da Palestina.

No Oriente, Cassiano observou um auto-exame que está mais preocupado com os pensamentos do que com a acção. Uma vez que tem de volver permanentemente o seu pensamento no sentido da culpa, o monge vê-se obrigado a inspeccionar o curso dos seus pensamentos. O que inclui não apenas a paciência susceptível de facilitar a firmeza da sua conduta, mas também e até as imagens que se apresentam ao espírito, os pensamentos que vêm interferir com a contemplação e as diversas solicitações que desviam a atenção do espírito do seu objecto, isto é, de Deus. Pode-se ver como a matéria-prima para inspecção e para o exame do eu não são desejos de vento feitos. É uma região interior dos desejos, e de bem mais substancial matéria. Esta matéria é aquilo que os Padres gregos chamam, quase sempre pejorativamente, os *logismoi*, ou seja, em latim, as *cogitationes*, os pensamentos, os movimentos quase imperceptíveis do pensamento, a permanente volubilidade da alma. É esta a alma que Cassiano descreve como *polykinetos*. Significa que a alma está sempre a mover-se e a mover-se em todas as direcções.

Mas, quando o monge inspecciona o seu próprio pensamento, com que é que ele se preocupa? Não com a relação, é claro, entre a ideia e a realidade. A questão da verdade, para Cassiano e para o monge, não consiste na correlação objectiva entre a ideia e aquilo a que a ideia se refere. A questão da verdade diz respeito à natureza, à qualidade e à substância do seu pensamento.

Temos de deter-nos por um momento neste importante ponto. De maneira a tornar compreensível aquilo em que consistia esta permanente destrinça, Cassiano recorre a três comparações. A primeira é a do moinho. “O pensamento é como uma mó que tritura os grãos”, diz Cassiano. Os grãos são, é claro, aqueles que se apresentam. Cabe ao moleiro apartar, de entre os grãos, aqueles que são maus daqueles que podem ser admitidos à mó. Cassiano recorre também à comparação com os oficiais que põem os soldados em fila à sua frente e os fazem passar à direita ou à esquerda, distribuindo a cada um sua tarefa, de acordo com as respectivas capacidades.

Por último, e penso que este é o ponto mais importante e de maior interesse, Cassiano diz que, a respeito do nosso próprio eu, temos de ser como o cambista a quem [p.219] se apresentam moedas. Quando um cambista examina uma moeda, olha para a efígie que ela ostenta. Aprecia o metal de que é feita, para determinar exactamente qual é ele e se é puro. Procura saber de que oficina vem e sopesa-a na sua mão de maneira a saber se foi limada ou danificada. Do mesmo modo, diz Cassiano, temos de verificar a qualidade dos pensamentos. Temos de saber se eles ostentam realmente a efígie de Deus, ou seja, se eles nos permitem realmente contemplar a Deus. Se o seu brilho de superfície não oculta a impureza de um mau pensamento, qual é a origem deles? Provêm de Deus ou da oficina de demónios? Finalmente, se são de boa qualidade e origem, não terão eles sido adulterados e oxidados por maus sentimentos?

Penso que esta forma de exame poderia ser vista à luz da semelhança entre aquela imagem do cambista e vários textos de Freud sobre a censura. Poder-se-ia dizer que a censura freudiana é simultaneamente a mesma coisa e o reverso do cambista de Cassiano. Tanto o cambista como o censor têm de controlar o acesso à consciência, admitir algumas representações, rejeitar outras. Todavia, o cambista de Cassiano tem por função decifrar o que é falso e ilusório, o que se apresenta à consciência e, depois, admitir apenas o que é autêntico. Com esse propósito, o cambista de Cassiano recorre a uma atitude específica que a patrística latina chama “*discretio*” e a patrística grega “*diacrisis*”.

Pelo contrário, a censura freudiana é muito mais perversa e ingénua. É perversa porque rejeita aquilo que se apresenta tal como é, e é muito mais ingénua porque aceita aquilo que se encontra bastante degradado. O cambista de Cassiano é um verdadeiro operador, por intermédio da *discretio* e da *diacrisis*: A censura freudiana é um operador simbólico ou um operador de falsidade por intermédio do simbolismo. Não quero porém avançar mais neste tipo de paralelos. Trata-se tão-só de uma indicação, ainda que me pareça que a relação entre as práticas freudianas e as técnicas cristãs da espiritualidade poderia constituir, se feita seriamente, um campo de investigação cheio de interesse.

Aquilo em que eu gostaria de insistir esta noite é outra coisa, ou, pelo menos, algo indirectamente relacionado com o anterior. Há algo de realmente importante no modo como Cassiano propõe o problema da verdade acerca do pensamento. Primeiro que tudo, os pensamentos (não os desejos, não as paixões, não as atitudes, não os actos) surgem na obra de Cassiano e em toda a espiritualidade por ele representada como um campo de dados subjectivos que têm de ser considerados e analisados como um objecto. E penso que é esta a primeira vez na história que os pensamentos são considerados como possíveis objectos de análise. Em segundo lugar, os pensamentos têm de ser analisados não em relação ao respectivo objecto, nem em função da experiência objectiva, nem de acordo com regras lógicas, mas com suspeição, visto que podem ser secretamente alterados, adulterados na sua própria substância. Em terceiro lugar, aquilo de que o homem precisa, se não quiser ser vítima dos seus próprios pensamentos, é um

perpétuo trabalho de interpretação, um perpétuo trabalho de hermenêutica. A função desta hermenêutica é descobrir a realidade oculta no interior do pensamento. Em quarto lugar, esta realidade, que é susceptível de se dissimular nos meus pensamentos, constitui um poder que não é de outra natureza que não a da minha alma, como o é, por exemplo, o corpo. Este poder tem a mesma natureza que os meus pensamentos e a minha alma. É o Demónio. É a presença de outrem em mim.

Esta constituição dos pensamentos como um campo de dados subjectivos que requerem uma análise interpretativa a fim de se descobrir o poder do outro em mim [p.220] é, segundo creio, se a compararmos com as tecnologias estóicas do eu, uma maneira bem diferente de organizar as relações entre verdade e subjectividade. Penso que a hermenêutica do eu começa aí. Todavia, temos de ir mais além, pois o problema é saber como é possível levar permanentemente a cabo esta necessária hermenêutica dos nossos pensamentos. Como é possível executar este trabalho do cambista? Como é possível sermos o cambista de nós próprios, ou dos nossos pensamentos? Bem, a resposta dada por Cassiano e pelos seus detractores é simultaneamente óbvia e surpreendente. A resposta é que seremos o cambista de um roubo, seremos o cambista dos nossos pensamentos. Entabularemos uma relação hermenêutica connosco próprios. O que se leva a cabo apenas mediante o contar esses pensamentos ao mestre ou ao padre, o confessar não as nossas faltas, não aquilo que se fez, mas confessando o mais imperceptível movimento desses pensamentos. Esta operação, o facto de contar a outrém aquilo que se está a passar na nossa consciência, nos nossos pensamentos, assegura o trabalho do cambista.

Por que é que esta confissão é susceptível de assumir um papel hermenêutico? É claro que uma razão nos vem à mente. Ao expor os movimentos do seu coração o discípulo permite ao seu senhor conhecê-los e, graças à sua maior experiência e sabedoria, o senhor ou o padre pode compreender melhor o que se está a passar. A sua superioridade permite-lhe distinguir a verdade da ilusão na alma da pessoa de cuja direcção está encarregado. Há, para Cassiano, uma virtude específica de verificação no próprio acto de verbalização. A seguinte história contada por Cassiano demonstra o seu ponto de vista.

Um jovem monge, Serapis, é incapaz de suportar um jejum. Por isso, todas as noites rouba um naco de pão. Todavia, é claro, não ousa confessá-lo ao seu director espiritual. Um dia o padre de Serapis descobriu a história. Então, faz um sermão público sobre a necessidade de ser verdadeiro. Convencido, o jovem Serapis tira o pão do seu hábito e mostra-o a toda a gente. Em seguida, e isto é que é importante, prostra-se, devolve o pão e confessa o segredo da sua reflexão diária. No preciso momento da sua confissão, uma luz parece irromper do seu corpo e atravessar a sala. Logo após, um repugnante cheiro a enxofre espalha-se a toda a volta.

Pode ver-se que nesta história o elemento decisivo não é, obviamente, o facto de o mestre saber a verdade. Não é sequer o facto de o jovem monge revelar o seu acto e restituir o objecto do seu roubo. É a confissão. É o acto verbal da confissão que vem por último e que faz com que certas máculas se tornem visíveis. A confissão é uma prova de verdade. Por quê? Porque não se pode aludir sem dificuldade àquilo que marca a diferença entre bons e maus pensamentos. Se alguém enrubesce ao contá-las, se procura escondê-las, se, muito simplesmente até, hesita em dizê-lo, tal é prova de que não é tão bom quanto pode parecer. O mal habita nele. Portanto a verbalização constitui uma maneira de destrinçar pensamentos que se apresentam. Podemos atestar do respectivo valor baseando-nos no facto de eles resistirem ou não à verbalização.

Cassiano fornece a razão para tal resistência. Satanás, enquanto símbolo do mal, é incompatível com a luz e resiste aos pensamentos sob os quais se oculta até que a confissão o

arranque às negras cavernas do inconsciente e o traga à luz do discurso explícito. Satanás pode ser um mau pensamento que, mal é trazido à luz, perde a sua malignidade. A terrível serpente que esta confissão forçou a sair do seu fojo subterrâneo derrete-se à luz e dá da vergonha público espectáculo. Satanás é então rápido a bater em retirada.

[p.221] Quererá isso dizer que basta ao monge contar em voz alta os seus pensamentos, mesmo quando a sós? É claro que não. Este tipo de confissão requer a presença de alguém, mesmo que não fale, mesmo como urna presença silenciosa. E isto porque o padre que ouve esta confissão é a imagem de Deus e a verbalização dos pensamentos é um modo de pôr perante Deus todas as ideias, imagens e solicitações tal como surgem à consciência. A esta divina luz, elas mostram-se necessariamente tal como são.

Daqui podemos concluir resumidamente que a verbalização tem em si mesma uma função interpretativa. Contém em si mesma um poder de *diacrisis*, de diferenciação e de *discretio*. Esta verbalização não é uma espécie de retrospectão de actos passados. Tem de ser uma actividade permanente, tanto quanto possível contemporânea do fluxo dos pensamentos. O monge tem de contar ao padre *omnes cogitationes*, ou “todo o seu pensamento”. Esta verbalização tem de ser exaustiva, mas também tem de penetrar tão profundamente quanto possível nos pensamentos. Esses pensamentos, sejam eles quais forem, têm uma origem inaparente, uma raiz obscura, recantos secretos – e é essa parte que a verbalização tem de trazer à luz. Tal como a verbalização traz à luz exterior os movimentos profundos e as obscuras raízes do pensamento, é pelo mesmo processo que a alma humana passa do reino de Satanás para a lei de Deus. O caminho da consciência da noite para a luz é também o caminho de Satanás para Deus. Isso significa que a verbalização é uma via para a conversão, para a ruptura do eu. É uma via que a conversão segue para se desenvolver e obter efeito. Visto que, sob o domínio de Satanás, o ser humano se encontrava preso a si próprio, a verbalização, como movimento em direcção a Deus, é uma renúncia a Satanás. Pela mesma razão, é uma renúncia a si próprio. A verbalização é um auto-sacrifício. A esta permanente, exaustiva, profunda e sacrificial verbalização dos pensamentos, dava a patrística grega o nome de *exagoresis*.

Assim, como se pode ver, na Cristandade dos primeiros séculos, a obrigação de dizer a verdade acerca de si próprio haveria de tomar duas grandes formas. A *exomologesis* (*publicado sui*) e a *exagoresis* são muito diferentes uma da outra. Por um lado, a *exomologesis* era uma forma espectacular de o penitente exprimir o seu estatuto de pecador tornado manifesto em pública demonstração. Por outro lado, a *exagoresis* era uma analítica e contínua verbalização dos pensamentos, levada a cabo numa relação de total obediência à vontade de outrém. Observámos porém que esta verbalização, como lhes disse, é também uma maneira de renunciar ao eu e de deixar de desejar ser o sujeito da vontade. Deste modo, a *exagoresis* encontra o seu paralelo num modelo do martírio que obceca a *exomologesis*. As mortificações ascéticas infligidas ao corpo e a obrigação de verbalização aplicada aos pensamentos – essas duas coisas – as mortificações somáticas e a verbalização são simétricas. Pressupõe-se que elas têm os mesmos objectivos e os mesmos efeitos, e tanto assim é que é possível isolar a *exomologesis* e a *exagoresis*, a *publicatio sui* e a verbalização como um inimigo comum de ambas as práticas.

A estas duas práticas podemos aplicar o seguinte princípio. A revelação da verdade acerca de si próprio não pode ser dissociada da obrigação de renunciar ao eu. Temos de sacrificar o eu de modo a descobrir a verdade acerca do nosso eu. E temos de compreender este sacrifício não apenas como uma mudança radical no modo de vida mas como a consequência de uma fórmula. Renunciamos a ser o sujeito da nossa vontade, vergados à obediência ao outro pela encenação

simbólica da nossa própria morte na *publicacio sui. Facere veritatem* – fazer a verdade acerca de si próprio – é impossível sem esse sacrifício. [p.222] Detenhamo-nos aqui. Fui ao mesmo tempo demasiado longo e demasiado esquemático. Por favor considerem tudo o que eu disse apenas como um ponto de partida urna dessas mesquinhas origens que Nietzsche gostava de descobrir no princípio de grandes coisas. As grandes coisas que aquelas práticas monásticas anunciavam são numerosas. Mencionarei algumas delas antes de terminar.

A operação daquilo que poderíamos chamar o eu gnoseológico figura aqui de maneira proeminente. Lembrem-se do que lhes disse ontem. As tecnologias gregas do eu tendiam a produzir aquilo a que chamei o eu gnómico. Era uma permanente sobreposição, sob a forma de memória, do sujeito de conhecimento e do sujeito de vontade. No início da conferência indiquei que os movimentos gnósticos eram uma questão de constituição de uma unidade ontológica, o conhecimento da alma e o conhecimento do ser. Portanto, o que poderia chamar-se o eu gnóstico haveria de ser constituído no cristianismo.

Contudo, o que se vê é o desenvolvimento de uma tecnologia muito mais complexa. Esta tecnologia mantém a diferença entre conhecimento do eu e conhecimento do ser. É essa a principal diferença entre o eu gnóstico e a tecnologia gnóstica do eu. Quando este conhecimento do eu toma forma, não advém da identificação entre o pesar dos pecados e a verdade, como no eu gnómico. Toma forma na constituição de pensamentos como dados subjectivos que há que separar uns dos outros. E o papel de intérprete é assumido pelo trabalho de uma contínua verbalização dos mais imperceptíveis movimentos dos pensamentos. É esta a razão pela qual poderíamos dizer que o eu cristão, que se correlaciona com essas crenças é um eu agnoseológico.

O segundo ponto que me parece importante é o facto de no cristianismo primitivo ter havido uma perpétua oscilação de uma tecnologia da verdade do eu orientada para a manifestação do ser, a *exomologesis*. É o que chamamos a tentação ontológica do cristianismo. Trata-se de uma oscilação entre essa tecnologia do eu, segundo a *exomologesis*, e uma tecnologia da verdade orientada para a análise discursiva do pensamento. Ou seja, a *exagoresis* – e a esta poderíamos chamar a tentação epistemológica do cristianismo. Como se sabe, depois de muita oscilação, de muitos conflitos e muita flutuação, a *exagoresis* – a tentação epistemológica do cristianismo – tornou-se vitoriosa.

Mesmo nestas técnicas hermenêuticas, a *exagoresis* consistia, em parte, na produção de verdade, a qual não podia ser satisfeita sem uma condição muito estrita e imperativa. Como vimos, a hermenêutica do eu implica o sacrifício do eu e, é claro, o processo de não-identidade. E é essa, segundo creio, a contradição profunda, ou se se quiser, a maior riqueza das tecnologias do eu cristãs. Não há verdade acerca do eu sem o sacrifício do eu. A centralidade da confissão dos pecados no cristianismo encontra aqui uma explicação. A verbalização da confissão dos pecados é instituída como um jogo discursivo da verdade que é um sacrifício do sujeito.

O quarto e último ponto consiste no facto de que um dos grandes problemas da cultura ocidental tem sido encontrar a possibilidade de fundar a hermenêutica do eu, baseada não no sacrifício do eu, mas numa positiva, teórica e prática emergência do eu. Seria isso uma inclinação em direcção a uma tecnologia da identidade do eu e não a uma tecnologia sacrificial do eu. Era esse o objectivo da instituição judicial nos meados da Idade Média. Era também o objectivo das instituições médicas, psiquiátricas e psicológicas desde finais do século XVIII. Era igualmente o objectivo da teoria política, filosófica e epistemológica durante o século XVII. É esse, penso eu, o [p.223] alicerce, a raiz profunda daquilo que poderíamos denominar antropologias permanentes do modo ocidental de pensar.

Creio que essas antropologias, essa inclinação em direcção a uma identidade tecnológica e em direcção a uma teoria do homem como raiz de um eu hermenêutico, está ligada à situação, à herança do cristianismo. Está ligada ao desejo profundo da sociedade ocidental moderna de substituir a figura positiva do homem pelo sacrifício que, para o cristianismo, era condição da abertura do eu como um campo de infinita interpretação. Para além disso, podemos dizer que um dos problemas das culturas ocidentais está em preservarmos a hermenêutica do eu e vermo-nos livres do necessário sacrifício do eu que se encontrava ligado a essa hermenêutica desde os primórdios do cristianismo.

No decurso dos dois últimos séculos, o problema tem sido centrado na fundação positiva das tecnologias do eu. Mas está, talvez, a chegar o tempo de pôr uma outra questão. Será que esta hermenêutica do eu vale a pena ser salva? Será que ainda precisamos realmente desta hermenêutica do eu que mantivemos desde os primeiros séculos do cristianismo? Será que precisamos de um homem positivo que serve de fundamento a esta hermenêutica do eu? Pode ser que o problema acerca do eu não tenha a ver com o descobrir o que ele é, mas talvez com o descobrir que o eu não passa do correlato da tecnologia introduzida na nossa história. Então o problema não consistirá em encontrar um fundamento positivo para essas tecnologias interpretativas. Talvez o problema consista hoje em mudar essas tecnologias, ou talvez em livrarmo-nos delas, e então, em vermo-nos livres do sacrifício que está ligado a elas. Neste caso, um dos principais problemas seria, no mais estrito sentido da palavra, a política – a política de nós próprios.

Obrigado pela vossa atenção.

Tradução de António Fernando Cascais