



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGFIL**  
**MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA**  
**LINHA DE PESQUISA: ESTÉTICA, ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA**

**RAFAEL SIQUEIRA MONTEIRO**

**CONFISSÃO, SUJEITO E VERDADE EM MICHEL FOUCAULT**

**BELÉM-PA**  
**2020**

**RAFAEL SIQUEIRA MONTEIRO**

**CONFISSÃO, SUJEITO E VERDADE EM MICHEL FOUCAULT**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará-UFPA, como requisito parcial para obtenção de título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves

BELÉM-PA  
2020

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD**  
**Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará**  
**Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

---

Siqueira Monteiro, Rafael  
Confissão, sujeito e verdade em Michel Foucault / Rafael  
Siqueira Monteiro. — 2020.  
91 f.

Orientador(a): Prof. Dr. Emani Pinheiro Chaves  
Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em  
Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade  
Federal do Pará, Belém, 2020.

1. Confissão. Sujeito. Verdade. Foucault.. I. Título.

CDD 100

---

**RAFAEL SIQUEIRA MONTEIRO**

**CONFISSÃO, SUJEITO E VERDADE EM MICHEL FOUCAULT**

Esta dissertação foi julgada adequada à obtenção do título de Mestre em Filosofia e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, na linha de pesquisa Estética, Ética e Filosofia política, da Universidade Federal do Pará.

Data de avaliação: 22/06/2020

Conceito: Aprovado.

Banca Examinadora:

Profº. Dr. Ernani Pinheiro Chaves (orientador)

Universidade Federal do Pará

Profº. Dr. Marco Antônio Sousa Alves (examinador externo)

Universidade Federal de Minas Gerais

Profº. Dr. Heraldo de Cristo Miranda (examinador externo)

Instituto Federal do Pará

Profº. Dr. Roberto de Almeida Pereira de Barros (examinador suplente)

Universidade Federal do Pará

BELÉM-PA  
2020

À minha esposa Joênia, de quem adoro estar junto.

## **AGRADECIMENTOS**

À Universidade Federal do Pará, que mesmo enfrentando os ventos adversos do atual contexto brasileiro, tem cumprido com excelência sua missão, que é desenvolver educação pública com qualidade.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará, aos professores, técnicos e colaboradores, por todo apoio dado ao longo desse processo acadêmico.

Aos colegas da turma de 2018, pela partilha de conhecimento durante as aulas do curso de mestrado e pela companhia agradável.

Ao meu orientador, Prof<sup>o</sup>. Dr. Ernani Pinheiro Chaves, que dedicou grande parte de sua vida à pesquisa filosófica, levando a UFPA e toda a Amazônia a ser escutada no Brasil e no mundo. Sinto-me honrado por ter sido seu orientando.

Aos membros da banca de qualificação e de defesa dessa dissertação, Prof<sup>o</sup>. Dr. Marco Antônio Sousa Alves e Prof<sup>o</sup>. Dr. Heraldo de Cristo Miranda, cujas orientações foram fundamentais para a realização deste trabalho.

À minha família, homens e mulheres do campo, do interior de Curuçá, e da periferia de Belém, com os quais encarnei em minha vida valores como: honradez, respeito ao outro e generosidade.

À minha mãe, Edilene, que soube amar sem medida e nunca mediu esforços para criar seus filhos.

Aos meus irmãos, Edilson e Ednilson, com os quais aprendo muito sobre generosidade e amor.

Aos meus sobrinhos Igor Gabriel e a pequena Aurora, com os quais aprendi que podemos amar antes de conhecer.

A Dom Jesus Maria Cizaurre Berdonces, que sempre que voltava de suas viagens, trazia consigo um livro de Foucault para me auxiliar nesta pesquisa.

Ao padre Savino Mombelli, em memória, homem de uma cultura erudita sem igual e que adorava tirar minhas dúvidas de filosofia.

Ao jovem Leandro, em memória, que muito amava o conhecimento, mas que o meio não o permitiu desenvolver.

Ao primo Lucas, em memória, que viveu intensamente seus poucos anos.

Ao povo Mussey, com quem muito aprendi debaixo das árvores naquelas manhãs e tardes quentes da savana africana.

Aos amigos da Terra Firme, Otávio e Evandro, com quem gosto de dialogar e refletir sobre arte e política.

À minha esposa, Joênia Nunes, que trouxe a beleza de uma tarde chuvosa, do gosto do café e da leitura agradável em sua presença.

*“Pois nada há de oculto que não se torne manifesto, e nada em segredo que não seja conhecido e venha à luz do dia”.*

Evangelho de Lucas

## RESUMO

Este trabalho analisa a maneira pela qual Foucault articulou os conceitos confissão, sujeito e verdade em seus escritos de 1979 a 1984. Essa periodização marca o deslocamento teórico realizado por nosso autor a partir do curso *Do governo dos vivos*; deslocamento que colocará no centro de suas pesquisas a relação sujeito e verdade no ocidente. E, foi justamente nesse momento que a confissão se tornou fundamental na relação sujeito e verdade, enquanto uma forma específica de manifestar a verdade e de construir subjetividades. Essa investigação sobre como o sujeito se relacionou com a verdade no decorrer da história ocidental fez com que Foucault se lançasse em dois novos espaços de pesquisa, a saber: a filosofia antiga e o cristianismo primitivo. A problemática desta pesquisa está vinculada à compreensão de como se efetivou a articulação dos conceitos confissão, sujeito e verdade no último Foucault. Para responder a essa problemática, propomos os seguintes objetivos específicos: identificar a verdade como centro das atenções de Foucault, a partir de 1979; abordar alguns aspectos da leitura foucaultiana do pensamento filosófico antigo e do cristianismo primitivo no que tange à relação confissão, sujeito e verdade; e analisar a relação confissão, sujeito e verdade em Michel Foucault no período de 1979 a 1984. Considerando a especificidade da pesquisa em filosofia, este trabalho adotou como metodologia a pesquisa teórico-bibliográfica. Esse tipo de metodologia é a mais apropriada à pesquisa filosófica, pois permite ao pesquisador ter acesso à produção de conhecimento acerca de um tema a partir da leitura dos textos do próprio filósofo e, também, com o auxílio da bibliografia secundária de comentadores. Esta pesquisa nos permitiu, portanto, constatar que Foucault, ao articular os conceitos confissão, sujeito e verdade a partir do pensamento filosófico antigo e do cristianismo primitivo, colocou em relevo duas experiências: a renúncia do sujeito por meio da verdade confessada e a constituição de um sujeito livre por meio da verdade.

Palavras-chave: Confissão. Sujeito. Verdade. Foucault.

## RÉSUMÉ

Ce travail analyse la manière dont Foucault a articulé les concepts confession, sujet et vérité dans ses écrits de 1979 à 1984. Cette périodisation marque le décalage théorique opéré par notre auteur à partir du cours *Du gouvernement des vivants*; déplacement qui placera la relation entre sujet et vérité en Occident au centre de leurs recherches. Et c'est précisément à ce moment que la confession est devenue fondamentale dans la relation entre le sujet et la vérité en tant que moyen spécifique de manifester la vérité et de construire des subjectivités. Cette enquête sur la manière dont le sujet s'était relationné avec la vérité au cours de l'histoire occidentale a amené Foucault à se lancer dans deux nouveaux espaces de recherche, à savoir: la philosophie antique et le christianisme primitif. Le problème de cette recherche est lié à la compréhension de l'articulation des concepts confession, sujet et vérité dans le dernier Foucault. Pour répondre à ce problème, nous proposons les objectifs spécifiques suivants: identifier la vérité comme centre d'attention de Foucault depuis 1979; aborder certains aspects de la lecture foucauldienne de la pensée philosophique ancienne et du christianisme primitif concernant la relation confession, sujet et vérité; et d'analyser la relation entre confession, sujet et vérité chez Michel Foucault dans la période de 1979 à 1984. Compte tenu de la spécificité de la recherche en philosophie, ce travail a adopté la recherche théorique et bibliographique comme méthodologie. Ce type de méthodologie est le plus approprié pour la recherche philosophique, car il permet au chercheur d'avoir accès à la production de connaissances sur un thème à partir de la lecture des textes du philosophe lui-même et également à l'aide de la bibliographie secondaire des commentateurs. Cette recherche nous a donc permis de voir que Foucault, en articulant les concepts confession, sujet et vérité à partir de la pensée philosophique antique et du christianisme primitif, a mis en évidence deux expériences: le renoncement du sujet à travers la vérité avouée et la constitution d'un sujet libre à travers la vérité.

Mots-clés: Confession. Sujet. Vérité. Foucault.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	12
<b>CAPÍTULO I - A VERDADE COMO CENTRO DAS ATENÇÕES DE FOUCAULT</b> .	17
1.1 A verdade no período genealógico .....	17
1.2 O papel central da verdade no último Foucault .....	27
<b>CAPÍTULO II - CONFISSÃO, SUJEITO E VERDADE NO CRISTIANISMO PRIMITIVO E NO MUNDO GRECO-ROMANO</b> .....	40
2.1 Confissão, sujeito e verdade no cristianismo primitivo .....	40
2.2 Confissão, sujeito e verdade no mundo greco-romano .....	50
<b>CAPÍTULO III - A RELAÇÃO CONFISSÃO, SUJEITO E VERDADE NO ÚLTIMO FOUCAULT</b> .....	60
3.1 A renúncia do sujeito por meio da verdade confessada .....	61
3.2 A verdade como criadora de um sujeito livre .....	74
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	86
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	89

## INTRODUÇÃO

Habitualmente, divide-se a obra de Michel Foucault em três períodos, a saber: arqueológico, genealógico e ético. O primeiro período começa em 1961 com a publicação de sua tese sobre a loucura e se estende até sua nomeação como professor no *Collège de France*, em 1970. A partir desse momento começa a fase genealógica que dura mais ou menos uma década. E, no final da década de 1970 e início dos anos 1980, sua pesquisa ganha uma nova direção e sua atenção se volta para dois novos espaços: a antiguidade greco-romana e o cristianismo primitivo.

Esses deslocamentos não podem ser interpretados como rupturas totais, pois há uma clara continuidade na pesquisa de Foucault. Nesse sentido, Gros afirma que “é possível encontrar um fio condutor que percorre toda sua obra e que a coloca no centro de uma interrogação propriamente filosófica: a questão da verdade<sup>1</sup>” (2004a, p.11, tradução nossa). Essa tese é confirmada pelo próprio Foucault em uma entrevista intitulada *Questions à Michel Foucault sur la géographie*: “mesmo que eu diga que não sou filósofo, se for da verdade que me ocupo, eu sou apesar de tudo filósofo<sup>2</sup>” (FOUCAULT, 1994a, p. 30, tradução nossa).

Uma posição radicalmente oposta ao debate de dividir a obra de Foucault em três períodos é aquela tomada pelos editores de uma coletânea de ensaios sobre o último período da obra de Foucault. Para eles essa divisão em três períodos e, sobretudo, a caracterização do último período como sendo “ético”, deve ser “definitivamente deixada de lado”. Com efeito, afirmam eles:

O último período da reflexão foucaultiana não pode ser resumido ou (e banalizado) sob a bandeira da ‘ética’, pois ele testemunha antes de tudo a complexidade e as cenas históricas e filosóficas que se realizam por meio da correlação de uma série de temas, que Foucault já havia estudado durante os dois decênios precedentes<sup>3</sup> (LORENZINI, REVEL et SFORZINI (dir.), 2015, p. 8, tradução nossa).

---

<sup>1</sup> Il est possible de retrouver un fil rouge qui court à travers l'ensemble de son œuvre et de la recentrer autour d'une interrogation proprement philosophique (GROS, 2007, p.11).

<sup>2</sup> Et j'ai beau dire que je ne suis pas un philosophe, si c'est tout de même de la vérité que je m'occupe, je suis malgré tout philosophe (FOUCAULT, 1994, p. 30).

<sup>3</sup> La dernière période de la réflexion foucaultienne ne peut nullement être résumée (et banalisée) sous la bannière de l' « éthique », car elle témoigne plutôt d'une complexification des enjeux historiques et philosophiques qui s'est réalisée à travers la *corrélation* d'une série de thèmes que Foucault avait étudiés pendant les deux décennies précédentes (LORENZINI, REVEL et SFORZINI (dir.), 2015, p. 8).

A nossa posição é de que, embora possamos levar em consideração essa ressalva, ou seja, em não reduzir o último período ao seu aspecto “ético”, este, sem sombra de dúvida, ganha um enorme destaque nessa época. Se mantemos neste trabalho a ideia de que, de todo modo, é possível distinguir três momentos na obra de Foucault, isso se deve mais a uma estratégia de mostrar os deslocamentos, do que de afirmar que sem essa divisão o pensamento dele se tornaria incompreensível.

A ideia defendida por Gros (2004a) é a de que a verdade é uma questão unificadora nos escritos foucaultianos, oferecendo-lhes unidade no interior de uma obra marcada por deslocamentos, cuja sistematicidade não foi sua principal característica, como bem observa Candiotto (2010, p. 15):

A identificação desses três momentos na sua investigação há muito tempo é um lugar comum; na verdade, constitui uma tentativa aproximada de sistematizar o que não pode ser sistematizado, quer dizer, um pensamento que procedeu mediante deslocamentos estratégicos e sempre apostando no impensado.

Diante de uma obra marcada por deslocamentos e sempre aberta a pensar o impensado, perguntamo-nos se é possível detectar um conceito ou um objeto filosófico que seja uma constante em Foucault. Podemos enxergar a verdade como fio condutor da obra de Foucault na perspectiva de Gros. Porém também poderíamos invocar a questão do sujeito para exercer esse mesmo papel. Pois, como o próprio Foucault afirmou, algumas vezes, “busquei antes produzir uma história dos diferentes modos de subjetivação do ser humano em nossa cultura [...]. Assim, não é o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral de minha pesquisa<sup>4</sup>” (FOUCAULT, 1994b, p. 223, tradução nossa).

Podemos ainda seguir a hipótese de Cesar Candiotto em seu livro *Foucault e a crítica da verdade*, em que o mesmo defende a tese de “que o fio condutor do pensamento de Foucault identifica-se com a problematização da verdade e sua relação com o sujeito” (2010, p.16). De fato, a questão da verdade e do sujeito sempre estiveram presentes ao longo da sua atividade intelectual.

Que seja a verdade, o sujeito, ou outro conceito que dê certa unidade à obra de Foucault, talvez isso seja menos importante que perceber sua não-sistematicidade, isto é, não

---

<sup>4</sup> J’ai cherché plutôt à produire une histoire des différents modes de subjectivation de l’être humain dans notre culture [...] Ce n’est donc pas le pouvoir, mais le sujet, qui constitue le thème général de mes recherches (FOUCAULT, 1994b, p. 223).

encontraremos em Foucault um sistema filosófico do tipo clássico, que seria explicável pela imagem de um edifício onde cada tijolo está conectado ao todo.

De sorte que a obra de Foucault não se desenvolve como uma teoria ou um sistema; está pontuada por tentativas periódicas de reelaboração no que se trata “de pensar de outro modo o que já foi pensado e perceber o que já foi feito segundo um ângulo diferente e uma luz mais clara<sup>5</sup> (RAJCHMAN, 1999, p. 211, tradução nossa).

Ao longo de suas pesquisas, Foucault mudou seus focos de interesse e mesmo a maneira de abordar certos temas, por exemplo, a questão da verdade, de tal modo que não encontraremos uma abordagem clássica da verdade em sua obra. No período genealógico, Foucault realiza um prolongamento, ou melhor, uma radicalização da intuição nietzschiana que compreende a verdade como mera produção humana, totalmente conectada a interesses e poderes. No período ético, a verdade é abordada como *aleurgia*, isto é, como ela se manifesta na confissão, no cuidado de si e na parresia entendidos como formas, por meio das quais o sujeito tem de se relacionar com a verdade.

Foucault, portanto, está longe de Parmênides, que, segundo Zubiri (2003, p. 19), foi o primeiro na história da filosofia a tratar da questão da verdade. Parmênides fez parte daquele primeiro grupo de homens, os filósofos da natureza, que deram início a uma nova forma de pensar a realidade, chamada por Tales de Mileto de filosofia. De Parmênides, restaram apenas fragmentos de um poema; por isso, o conhecimento de sua filosofia se deu por meio, sobretudo, das interpretações de filósofos clássicos como Platão e Aristóteles.

Parmênides queria conhecer a verdade das coisas, aquilo que elas são em si, sua dinâmica interna. Identificou a verdade ao Ser. É dessa relação que surge a ideia de que o Ser é e não pode não Ser. Para o filósofo de Eleia, há três caminhos possíveis ao homem para chegar à verdade: o caminho do Ser, aquilo que é; o caminho do não Ser, aquilo que não é; e o caminho do Ser e do não Ser, aquilo que é e não é. Somente o primeiro caminho conduz à verdade.

As ideias de Parmênides evidenciam de forma clara o caráter ontológico da verdade, atribuindo-lhe certa divindade, o que caracterizou durante séculos a questão da verdade na

---

<sup>5</sup> De suerte que la obra de Foucault no se desarrolla como una teoría o un sistema; está jalonada por periódicos intentos de reelaboración en los que se trata “de pensar de otro modo lo que ya se pensaba y de percibir lo que se ha hecho según un ángulo diferente y una luz más clara” (RAJCHMAN, 1999, p. 211).

filosofia ocidental. A verdade é uma espécie de substância atemporal, de existência própria, envolta em um manto misterioso e que poucos têm acesso.

Foucault não foi o primeiro a tentar desmistificar a questão da verdade, tal como esta foi tratada pela tradição filosófica. Inseriu-se no caminho já trilhado por Nietzsche, mas não como um plagiador do filósofo alemão, ao contrário, sua grandeza filosófica o fez aprofundar e, talvez, radicalizar a imanência da verdade e sua relação com os instintos de dominação que perpassam todas as relações humanas. Assim, como o “seu” Nietzsche, isto é, tal como Nietzsche é por ele interpretado, Foucault rompe com essa concepção clássica, afirmando que a verdade é histórica, localizada em um tempo e em um espaço, profundamente entrelaçada aos modos de exercício do poder<sup>6</sup>.

É nessa nova perspectiva de conceber a verdade como produto humano que Foucault tratará do conceito de confissão, que também foi de suma importância em sua obra, sobretudo no período ético. A confissão passa a ser uma verdade construída pelo próprio indivíduo, obrigando-lhe a encarnar em sua existência essa verdade, retirada de suas próprias entranhas e que lhe constituiu ao longo da história ocidental em um sujeito confessante.

A presente dissertação se deterá no último período do pensamento de Michel Foucault, comumente chamado de “ético”. É nítido o deslocamento teórico realizado por ele em relação aos outros períodos de sua produção filosófica. Nesse período ético, sua atenção se volta para a questão da verdade. É nesse contexto que o conceito confissão torna-se fundamental em seus estudos, uma vez que ele passa a entendê-lo como o centro da relação sujeito e verdade ao longo da história da cultura ocidental.

Nesse sentido, o presente trabalho quer responder ao seguinte problema: como são articulados os conceitos confissão, sujeito e verdade no período ético de Foucault? Esta pesquisa parte da hipótese de que a partir do ano de 1979 os conceitos confissão, sujeito e verdade são articulados diferentemente de outros períodos da obra de Foucault e que a confissão passa a ser central em suas análises da relação sujeito e verdade.

Nosso objetivo geral é analisar como Foucault articula os conceitos confissão, sujeito e verdade em seus cursos no Collège de France, de 1979 a 1984. A fim de alcançar tal objetivo, primeiramente identificaremos a questão da verdade como centro das atenções de Foucault a partir de 1979, logo em seguida, abordaremos alguns aspectos da leitura

---

<sup>6</sup> Para compreender melhor a relação de Foucault com Nietzsche no chamado período genealógico, dois textos são importantes: “Nietzsche, a genealogia e a história” (1971) e a primeira conferência de “A verdade e as formas jurídicas” (1973).

foucaultiana do cristianismo primitivo e do mundo greco-romano, no que tange à relação confissão, sujeito e verdade para, enfim, analisarmos a relação confissão, sujeito e verdade em Michel Foucault no período de 1979 a 1984.

Este trabalho adotou como metodologia a pesquisa teórico-bibliográfica, a mais apropriada à pesquisa filosófica, pois permite ao pesquisador ter acesso à produção de conhecimento acerca de um tema, a partir dos textos do próprio filósofo. Assim sendo, analisaremos as obras de Michel Foucault, precisamente os escritos do período de 1979 a 1984, e de alguns autores clássicos que abordam os temas confissão, sujeito e verdade.

Esta pesquisa também será fundamentada a partir das obras dos principais comentadores do pensamento do filósofo francês, tais como Cesar Candiotto, Ernani Chaves, Frédéric Gros, Joaquin Fortanet, Julián Sauquillo, Edgardo Castro, Jean-François Bert, Michel Senellart e Philippe Chevallier.

Sob o título *Confissão, Sujeito e Verdade em Michel Foucault*, esta pesquisa está dividida em três capítulos. No primeiro capítulo, buscaremos identificar a transição da centralidade do poder para a centralidade da verdade nos escritos de Foucault. Nesse sentido, será de suma importância fazer referências a alguns livros e cursos do filósofo francês, a saber: *História da sexualidade 1: a vontade de saber*, *Do governo dos vivos* e *Malfazer, dizer verdadeiro*.

No segundo capítulo, discorreremos sobre alguns aspectos da leitura foucaultiana do cristianismo primitivo e do mundo greco-romano no que tange à relação confissão, sujeito e verdade, uma vez que, para Foucault, esses dois espaços culturais são duas maneiras diferentes que o sujeito tem de se relacionar com a verdade por meio da confissão. Nessa perspectiva, obras como, *Do governo dos vivos*, *Malfazer, dizer verdadeiro*, *A hermenêutica do sujeito*, *O governo de si e dos outros* e *A coragem da verdade* serão fundamentais.

Finalmente, no terceiro capítulo, analisaremos em dois pontos a novidade aportada por Foucault em seu último período, a qual diz respeito à articulação dos conceitos confissão, sujeito e verdade: no primeiro ponto, colocaremos em relevo a maneira específica do sujeito se relacionar com a verdade no cristianismo primitivo, que culminou na constituição de um sujeito que renunciou a si mesmo por meio da verdade confessada. E, no segundo ponto, tomando o devido cuidado para não idealizar a antiguidade, buscaremos evidenciar a dimensão de liberdade cultivada na filosofia antiga.

## CAPÍTULO I - A VERDADE COMO CENTRO DAS ATENÇÕES DE FOUCAULT

Ao longo desse primeiro capítulo observaremos um importante deslocamento teórico realizado na obra de Foucault. Em seu período genealógico, o filósofo articulou a verdade às relações de poder; e em seu período ético, ele pensou a verdade como *aleurgia*, isto é, na sua manifestação através da confissão cristã, do cuidado de si e da *parresía*. Nesse percurso, portanto, sublinharemos o deslocamento teórico realizado por Foucault no início dos anos 1980, período que culminou na passagem da questão do poder para a questão da verdade.

Essa mudança de perspectiva foi iniciada, sobretudo, a partir do curso *Do governo dos vivos*, de 1979. Nesse novo período, o conceito de poder, predominante em suas análises do período genealógico, cedeu lugar ao conceito de verdade. Conceito esse que marcou profundamente seus últimos anos e se tornou o pano de fundo de suas pesquisas acerca da constituição do sujeito ocidental, ou mais precisamente, a relação sujeito e verdade no ocidente.

Em meio a esse deslocamento teórico, Foucault se voltou para dois espaços culturais da antiguidade: o mundo greco-romano e o cristianismo primitivo. Foi no interior desses dois universos que o conceito confissão se tornou central em sua análise da relação sujeito e verdade no ocidente. Pois a verdade constituidora do sujeito ocidental era uma verdade confessional.

### 1.1 A verdade no período genealógico

A verdade no período genealógico de Foucault é marcada por sua relação com o poder. Uma relação de dependência no sentido de que o poder necessita da verdade para ser legitimado e a verdade necessita do poder para ter o estatuto do verdadeiro. Essa relação será tratada em vários de seus livros: *A ordem do discurso*; *História da sexualidade 1: a vontade de saber*; *A verdade e as formas jurídicas*; *Vigiar e Punir*; e na coletânea, *Microfísica do poder*. Nesse decênio, podemos dizer que quase todo saber produzido e tido como verdadeiro está entrelaçado ao poder ou, mais precisamente, às relações de poder.

Em entrevista a Alexandre Fontana, intitulada “Verdade e poder”, presente na coletânea *Microfísica do poder*, Foucault afirmou que:

O importante, creio, é que a verdade não existe fora do poder ou sem poder (...). A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de

discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro (FOUCAULT, 2018a, p. 51).

Como podemos observar, em Foucault não há, portanto, verdade sem poder e nem poder sem verdade. É por meio dessa relação que se produzem relações de dominação em diferentes campos sociais: ciência, religião, instituições educacionais, psiquiátricas e penais. A verdade é deste mundo, por isso, somos obrigados a acreditar no verdadeiro e naqueles que podem dizer a verdade; somos impedidos de recusar essa verdade e de construir outras. Vivemos como envoltos em uma prisão da verdade.

Essa perspectiva genealógica da relação verdade e poder nos leva a pensar que Foucault, ao tratar do conhecimento científico, psiquiátrico ou penal como produtores de verdade, não visava necessariamente estabelecer quais seriam as condições e os limites que o homem possuía para produzir conhecimento ou conhecer a verdade. Mas, sim, de determinar as conexões que existem entre os mecanismos de coerção do poder e a verdade produzida por variados tipos de conhecimento. Verdades que são frutos do próprio poder e que lhe oferecem justificativa e legitimidade.

Procura-se saber quais são os vínculos, quais são as conexões que podem ser reconhecidas entre mecanismos de coerção e elementos de conhecimento, quais jogos de recondução e de apoio são desenvolvidos entre eles, o que faz que tal elemento de conhecimento possa adquirir efeitos de poder afetados num semelhante sistema por um elemento verdadeiro e provável, incerto ou falso; e o que permite que tal procedimento de coerção adquira a forma e as justificações próprias de elemento racional, calculado, tecnicamente eficaz (FOUCAULT, 1990, p.48, apud Candioto, 2007, p. 207).

Foucault procurou determinar como um tipo específico de saber pode produzir efeitos de poder, uma vez que se encontra integrado dentro de um sistema que o qualifica como verdadeiro, provável, incerto ou falso. Do mesmo modo, procurou entender os procedimentos do poder, enquanto esses possuem justificativas racionais, calculadas e tecnicamente eficazes oferecidas pelos saberes aceitos como verdadeiros.

Também devemos observar que a análise realizada por Foucault acerca da relação verdade e poder em seu período genealógico, coloca em cena dois importantes conceitos que atravessam sua obra: saber e poder. O saber concerne a todos os métodos e conteúdos considerados como aceitáveis em um dado momento da história e em um determinado

domínio do conhecimento<sup>7</sup>; o poder diz respeito aos mecanismos que permitem orientar comportamentos e discursos. Esses dois conceitos permitem que Foucault analise a forma pela qual um discurso é aceito como verdade no emaranho de diferentes formas de poder.

Embora o binômio saber e poder já seja encontrado em seus primeiros escritos, conceitos que correspondem a sua fase arqueológica, foi a partir da década de 1970 que o saber passou a ser articulado ao poder. Essa relação se dá de tal forma que um e outro não mais podem ser pensados separadamente. Isso porque o poder ganha a primazia nos estudos de Foucault, e o conhecimento produzido e aceito como verdade passa a ser imbricado às relações de poder.

Nesse sentido, Candiotti faz um resumo esclarecedor acerca da relação entre saber e poder na perspectiva genealógica de Michel Foucault:

A partir da década de setenta, quando a arqueologia do saber estará articulada pela perspectiva da genealogia Foucault indica que as verdades universalmente atribuíveis ao sujeito nos termos do conhecimento científico são, em última instância, efeitos de verdade produzidos por mecanismos estratégicos de poder presentes nas práticas sociais. Tal designação significa que eles funcionam como se fossem verdades, com o objetivo de justificar racionalmente aquelas relações de poder. Além disso, um discurso é investido historicamente de um teor verdadeiro, porque cumpre com uma funcionalidade específica, qual seja, produzir efeitos de poder estatuidando regras para o governo das pessoas, dividindo-as, examinando-as, adestrando-as, sujeitando-as (CANDIOTTO, 2010, p. 70).

Como podemos perceber na citação acima, a análise de Candiotti, além de colocar em relevo uma concepção foucaultiana de verdade que se posiciona na contramão da tradição filosófica, evidencia que a verdade em seu período genealógico é uma verdade produzida pelo poder com uma finalidade precisa, qual seja: o governo das pessoas ou, ainda, “o governo dos vivos”.

Em uma perspectiva semelhante, Gros (2004a) afirma que Foucault realizou no período genealógico uma distinção entre o desejo de conhecimento e vontade de saber. O primeiro é presente em vários filósofos, tal como Platão e Aristóteles, trata-se da verdade entendida no seu sentido clássico. Por sua vez, a vontade de saber compreende que por detrás de toda busca por verdade há um movimento intenso de instintos de dominação, uma espécie de engrenagem que conduz, de um lado, à dominação e de outro, à submissão.

---

<sup>7</sup> O conceito de “saber” e sua relação com o “conhecimento” foi central no pensamento do período arqueológico, mas não desaparece nos períodos seguintes. Ver a respeito Roberto Machado (2000).

É necessário opor o desejo de conhecimento a vontade de saber. O desejo de conhecimento, de Platão e Aristóteles a Spinoza, é o que estabelece entre um sujeito e uma verdade pré-estabelecida um acordo interior, sempre secretamente acordado, de tal sorte que o movimento pelo qual o sujeito conhece a verdade cumpre sua natureza imemorial. A vontade de saber, dos sofistas à Nietzsche e a Freud, descobre por detrás da busca de verdade o jogo sempre instável de pulsões ou de instintos de dominação<sup>8</sup> (GROS, 2004, a, p. 17, tradução nossa).

Nessa perspectiva, há em Foucault uma análise, não do poder, mas das relações de poder<sup>9</sup>. E como toda relação exige no mínimo dois polos, o poder pode ser interpretado como uma força dominante de um lado dos polos e como força dominada na outra extremidade. O dominador necessita do consentimento do dominado nessa relação de poder. É nesse sentido que o poder exercido não pode ser concebido como uma propriedade, mas, sim, como uma estratégia, manobra tática e técnica.

A maneira pela qual Foucault aborda a questão da verdade em sua relação com o poder no período genealógico, recebe nítida influência de Nietzsche. Para o filósofo alemão, tal como Foucault o lê, a verdade é uma construção, uma produção histórica, situada em um tempo e em um espaço determinado. A verdade é uma “invenção”, uma *Erfindung*, tal como Foucault o diz, destacando alguns aforismos de Nietzsche, na primeira conferência de *A verdade e as formas jurídicas*<sup>10</sup>.

Nesse sentido, a interpretação de Foucault se opõe à concepção tradicional da verdade, que a compreende como uma substância essencial, eterna, imutável. A verdade é considerada uma invenção do intelecto, que serve como arma na luta e na batalha pela sobrevivência, na busca de uma convivência que mantenha certo equilíbrio entre os homens.

Nesse sentido Nietzsche, afirma (2004, p.66):

À medida que o indivíduo quer conservar-se diante dos outros indivíduos, mais frequentemente utiliza o intelecto apenas para a dissimulação, num estado de coisas natural: mas como o homem, por necessidade e tédio ao mesmo tempo, quer viver social e gregariamente, tem a necessidade de estabelecer a paz e procura, em conformidade, fazer com que desapareça de

---

<sup>8</sup> Il Fault alors opposer le désir de connaissance à la volonté de savoir. Le désir de connaissance, de Platon et Aristote à Spinoza, est ce qui noue entre un sujet et une vérité pré-donnés un accord intérieur, depuis toujours déjà secrètement noué, de telle sorte que le mouvement par lequel le sujet connaît la vérité accomplit sa nature immémoriale. La volonté de savoir, des sophistes à Nietzsche et à Freud, découvre derrière la quête de vérité le jeu toujours mouvant de pulsions ou des instincts de domination (GROS, 2004,a, p. 17).

<sup>9</sup> Foucault nunca trata do poder como uma entidade coerente, unitária e estável, mas de “relações de poder” que supõem condições históricas de emergência complexas e que implicam efeitos múltiplos, compreendidos fora do que a análise filosófica identifica tradicionalmente como o campo do poder (REVEL, 2005, p. 67).

<sup>10</sup> Para esclarecer o modo pelo qual Foucault lê alguns aforismos e textos de Nietzsche, retirando destes os elementos para sua “genealogia”, ver Chaves (1988).

seu mundo ao menos o mais grosseiro *bellum omnium contra omnes*. Essa paz estabelecida traz consigo qualquer coisa que parece de verdade. Quer dizer que agora fixou-se o que deve ser “verdade” daqui em diante [...].

A verdade em Nietzsche aparece nesse pequeno texto de juventude, citado por Foucault em *A verdade e as formas jurídicas*, como uma invenção construída pela astúcia do homem. A verdade é aceita como válida com o objetivo de garantir o bem estar e a paz entre os desiguais. Assim sendo, a inverdade, a mentira, o falso é simplesmente a negação do que foi estabelecido como verdade no interior de uma convenção social. Portanto, Foucault, na esteira de Nietzsche, analisa o poder e a verdade a partir do modelo de guerra e dominação.

No curso *Em defesa da sociedade*, Foucault faz uma importante análise acerca da relação verdade e poder a partir da “hipótese que chamarei, também aqui por comodidade, hipótese de Nietzsche” (FOUCAULT, 2016, p.16). Trata-se de uma análise do poder como enfrentamento de forças, uma guerra que tem como objetivo a dominação e a sujeição dos indivíduos. Na aula de 7 de janeiro de 1976, Foucault colocou o modelo de guerra e dominação como ponto central a ser discutido durante o curso:

Mas o essencial do curso será dedicado ao outro item, ou seja, ao problema da guerra. Eu gostaria de tentar ver em que medida o esquema binário da guerra, da luta, do enfrentamento das forças, pode ser efetivamente identificado como o fundamento da sociedade civil, a um só tempo o princípio e o motor do exercício do poder político (FOUCAULT, 2016, p.17).

Ao analisar o poder nessa perspectiva da guerra, Foucault se colocou em oposição à teoria política moderna que, ou bem vinculou o poder à questão da soberania do Estado, ou o abordou como força que subjuga os indivíduos em uma relação de exploração de classe. Foucault critica tanto a posição dos Contratualistas, sobretudo Thomas Hobbes, para quem os indivíduos abrem mão do poder em nome de um contrato social, que resultaria em uma forma de poder jurídica organizada sobre o tripé: leis, transgressão e sanção; quanto a dos marxistas, para quem o poder se concentra nas mãos de uma classe que se utiliza das instituições do Estado para manter seus privilégios.

As críticas de Foucault à Teoria do Poder concentram-se no fato de que, nesta grade de análise, o Estado e suas instituições incorporam o poder e dão-lhe substância. Em decorrência, temos os seguintes aspectos levantados e combatidos pelo autor: o estatuto da propriedade do poder, como se fosse algo que alguns possuem e outros não; a oposição entre uma classe dominante detentora do poder e a classe dominada, destituída deste; a discussão sobre a origem do poder e a sua localização nos aparelhos do Estado, o que nos faz pensar numa espécie de substância do poder; por fim, o princípio de exterioridade do poder em relação aos sujeitos que o exercem ou se submetem a

ele. Todos esses elementos admitem questões que servirão de contraponto ao desenvolvimento de um projeto de análise do poder radicalmente distanciados dos pressupostos de uma Teoria do Poder. Sobre esse ponto, referente à adoção da *analítica do poder* no lugar da Teoria do Poder, e a conseqüente recusa do autor em absorver suas análises num corpo teórico sistematizado, vale lembrar a historicidade radical das análises de Foucault e seu compromisso concernente à inserção do pensamento e das pesquisas históricas nas lutas e relações de força que atravessam o mundo contemporâneo. Tal inserção inviabiliza o transporte de suas análises e construções conceituais sobre realidades específicas para contextos distintos de sua aplicação, tal como acontece, em geral, com a aplicação indiscriminada de constructos teóricos (AYUB, 2015, p. 23).

Ayub (2015), na citação acima, descreve a crítica tecida por Foucault em direção à teoria clássica do poder. A grande novidade aportada por Foucault nesse debate, manifesta-se na passagem de uma teoria do poder a uma analítica do poder. Isto é, em Foucault “o poder entra em cena enquanto regime de forças articulado às formas do saber, numa constante produção e multiplicação de funções que vão da disciplinarização do corpo à gestão da população” (AYUB, 2015, p. 17).

Talvez Foucault quisesse demolir essa ideia de soberania e obediência presentes na sociedade ocidental e refletir o poder enquanto realidade que domina e sujeita os indivíduos. “A questão, para mim, é curto-circuitar ou evitar esse problema, central para o direito, da soberania e da obediência dos indivíduos submetidos a essa soberania, e fazer que apareça, no lugar da soberania e da obediência, o problema da dominação e da sujeição (FOUCAULT, 2016 p. 24).

Como em outros escritos de Foucault, encontramos nesse curso uma análise do poder que o compreende como uma rede de poder e verdade que perpassa as relações sociais e nos enreda em uma malha de manipulação e dominação. Uma rede de poder composta de discursos de verdade, de leis fundamentadas nessas verdades que vão dando forma a um sujeito que, embora dominado e sujeitado, é extremamente eficaz e útil para uma sociedade como a capitalista, que controla o tempo, o ritmo do trabalho, os desejos e pensamentos dos indivíduos.

Em vez de se deter na punição como efeito de poder, Foucault analisa a constituição dos sujeitos, a partir de uns materiais básicos – energias, forças, matérias, ritmos, desejos, pensamentos... – que são manipulados em malhas, redes, onde os indivíduos sofrem e exercem as relações de dominação<sup>11</sup> (SAUQUILLO, 2017, p. 308, tradução nossa).

---

<sup>11</sup> En vez de detenerse en la sanción como efecto de poder, Foucault analiza la constitución de los sujetos, a partir de unos materiales básicos – energias, fuerzas, materias, ritmos, deseos, pensamientos...- que son

O que Foucault realizou, de fato, nesse curso é uma avaliação do que ele pesquisou desde o começo da década de setenta até a data do presente curso. Ao avaliar seus estudos, Foucault, na aula de 14 de janeiro de 1976, evocou a tríade poder, direito e verdade. Esse triângulo sintetiza o problema que orientou seus estudos até essa data, a saber:

[...] quais são as regras de direito de que lançam mão as relações de poder para produzir discursos de verdade? Ou ainda: qual é esse tipo de poder capaz de produzir discursos de verdade que são, numa sociedade como a nossa, dotados de efeitos tão potentes? (FOUCAULT, 2016, p. 22).

Nessa mesma aula, Foucault sintetiza o percurso realizado até a data do presente curso com as seguintes palavras:

Para assinalar simplesmente, não o próprio mecanismo da relação entre poder, direito e verdade, mas a intensidade da relação e sua constância, digamos isto: somos forçados a produzir a verdade pelo poder que exige essa verdade e que necessita dela para funcionar; temos de dizer a verdade, somos coagidos, somos condenados a confessar a verdade ou a encontrá-la. O poder não para de questionar, de nos questionar; não para de inquirir, de registrar; ele institucionaliza a busca da verdade, ele a profissionaliza, ele a recompensa. Temos de produzir a verdade como, afinal de contas, temos de produzir riquezas, e temos de produzir a verdade para poder produzir riquezas. E, de outro lado, somos igualmente submetidos à verdade, no sentido de que a verdade é a norma; é o discurso verdadeiro que, ao menos em parte, decide; ele veicula, ele próprio propulsa efeitos de poder. Afinal de contas, somos julgados, condenados, classificados, obrigados a tarefas, destinados a uma certa maneira de viver, ou uma certa maneira de morrer, em função de discursos verdadeiros, que trazem consigo efeitos específicos de poder. Portanto: regras de direito, mecanismos de poder, efeitos de verdade. Ou ainda: regras de poder e poder dos discursos verdadeiros. Foi mais ou menos esse o domínio geral do percurso que eu quis fazer, percurso que segui, sei bem, de uma maneira parcial e com muitos ziguezagues (FOUCAULT, 2016 p.22).

Nesse excerto, o direito emerge como um terreno fecundo para que o poder crie espaços de dominação. Por detrás de um discurso de verdade proferido pela ciência do direito, legitimam-se e justificam-se inúmeras arbitrariedades políticas, classificam-se quem são os bons e quem são os maus e que, portanto, precisam ser punidos pelo seu mau comportamento. Uma verdadeira epifania do poder, conforme afirma Sauquillo (2017, p. 308, tradução nossa):

O direito é um epifenômeno das relações de poder, mas – para Foucault – é, indubitavelmente, um instrumento das relações de dominação efetivas. E, por sua vez, estas relações de poder exigem a produção de saberes

---

manipulados en malhas, redes, donde los individuos padecen y ejercen las relaciones de dominación (SAUQUILLO, 2017p. 308).

dominantes que justifiquem ações políticas, classifiquem condutas e penalizem comportamentos<sup>12</sup>.

Ainda na aula de 14 de janeiro de 1976, Foucault, ao tentar explicar suas pesquisas de 1970 a 1975, principalmente no que tange à questão do poder e sua relação com a verdade, fez menção a um conceito muito importante para nossa pesquisa: a confissão. Esse conceito que, embora presente ao longo da sua obra, foi evidenciado em seu período genealógico e ganhou maior relevância em seu período ético.

A maneira pela qual a confissão é definida no curso *Em defesa da sociedade*, aproxima-se em alguns pontos de sua abordagem aletúrgica, realizada nos seus estudos dos anos 1980. Sobretudo, no que tange à obrigatoriedade da verdade e nos efeitos de poder que essa verdade exerce sobre os indivíduos. Provavelmente, Foucault já intuía em 1975 que essa maneira do sujeito ocidental se relacionar com a verdade teria suas raízes no cristianismo primitivo.

Em todo caso, a maneira como o sujeito se relacionou com a verdade na perspectiva genealógica de Foucault difere de seus estudos realizados no período ético. Nesse sentido, Gros (2004a, p. 17, tradução nossa) dirá a esse respeito que no período genealógico “a relação do sujeito com a verdade é uma relação de poder ligada à exterioridade da história sustentada por práticas e interesses sociais”<sup>13</sup>.

Portanto, uma forma do sujeito se relacionar com a verdade que difere muito da encontrada em seu período ético, em que o indivíduo se constituía em sujeito por meio de uma íntima relação com verdade, e não de uma força coercitiva exterior, tal como encontramos no período genealógico. Tal diferença é marcante na relação sujeito e verdade no mundo greco-romano, mas também no cristianismo primitivo que, embora produza relações de poder coercitivas, são relações construídas a partir da verdade de si mesmo, logo, uma verdade pessoal e interna do sujeito.

Embora Foucault aborde na primeira metade da década de 1980 a relação sujeito e verdade em outra perspectiva, quando o poder não terá o mesmo papel da década de 1970, sua

---

<sup>12</sup> El derecho es un epifenómeno de las relaciones de poder, pero – para Foucault – es, indudablemente, un instrumento de las relaciones de dominación efectivas. Y a su vez, estas relaciones de poder requieren la producción de saberes dominantes que justifican actuaciones políticas, clasifican conductas y penalizan comportamientos (SAUQUILLO, 2017, p. 308).

<sup>13</sup> le rapport du sujet à la vérité est un rapport de pouvoir qui se noue dans l'extériorité de l'histoire, appuyé par des pratiques et des intérêts sociaux (GROS, 2004, p. 17).

presença não será excluída. A questão do poder permanecerá intensa em suas análises da confissão cristã e de seus desdobramentos históricos.

Já em meados de seu período genealógico, Foucault começou a analisar a questão da verdade e do poder a partir do cristianismo. É evidente que é somente em sua última fase que esses estudos serão feitos com maior profundidade, todavia, no primeiro volume de sua história da sexualidade, ele lança mão pela primeira vez da categoria da confissão como produtora de verdade e de relação de poder.

Ao se interessar pela confissão cristã a partir da *História da sexualidade I: a vontade de saber*, Foucault mostrou como a tecnologia da confissão se encontrava no coração do dispositivo da sexualidade. Assim, ele dirá acerca da exigência da verdade de si no campo da sexualidade que “entre cada um de nós e nosso sexo, o Ocidente lançou uma incessante demanda de verdade: cabe-nos extrair-lhe a sua, já que lhe escapa; e a ele cabe dizer-nos a nossa, já que a detém nas sombras (FOUCAULT, 2017a, p.85).

A obrigação da confissão foi tão profundamente incorporada pelos homens, que estes não são capazes de perceber como um efeito de poder os envolve em seu cotidiano mais banal, molda seus pensamentos e orienta seus comportamentos. “A confissão passou a ser, no Ocidente, uma das técnicas mais altamente valorizadas para produzir a verdade. Desde então nos tornamos uma sociedade singularmente confessanda” (FOUCAULT, 2017a, p. 66).

Foucault constatou, ainda, que a confissão cristã se mistura na modernidade com o discurso científico. Trata-se de dizer que a confissão cristã perpassou os séculos e se integrou de alguma maneira ao discurso científico de áreas do saber como a psicanálise, a psiquiatria, a psicologia e a medicina em geral. Ciências nas quais o papel da confissão é fundamental em seu exercício terapêutico e sem a qual elas perdem seu principal instrumento de trabalho.

*Bastava para tornar trêmulas as palavras; constituía-se, então, essa coisa improvável: uma ciência-confissão, ciência que se apoiava nos rituais da confissão e em seus conteúdos, ciência que supunha essa extorsão múltipla e insistente e assumia como objeto o inconfessável-confesso (FOUCAULT, 2017a, p. 72).*

Como podemos perceber, Foucault coloca algumas ciências de nosso tempo como herdeiras diretas do cristianismo primitivo no sentido de que elas se apoiam nos rituais da confissão. A confissão emerge no interior dessas ciências como matéria prima a ser trabalhada, instrumento de trabalho e solução para o problema. Pois através das verdades confessadas pelo paciente, poderia se encontrar tanto as causas de certas doenças do corpo e da alma quanto suas possíveis curas.

O que quer dizer, também, que a confissão ganhará sentido e se tornará necessária entre as intervenções médicas: exigida pelo médico, indispensável ao diagnóstico e eficaz, por si mesma, na cura. A verdade cura quando dita a tempo, quando a quem é devido e por quem é, ao mesmo tempo, seu detentor e responsável (FOUCAULT, 2017a, p. 76).

O que Foucault realizou, de fato, foi uma história política da verdade. Uma história política no sentido em que ele estudou os mecanismos de produção social dos discursos verdadeiros. É uma história das práticas do discurso. De práticas que são sociais e institucionalizadas. Não se trata de uma história da produção da verdade, em que se manifestaria o avanço cumulativo do conhecimento através das descobertas e dos avanços das ciências, mas a história dos modos de produção do que é considerado verdadeiro.

O real interesse de Foucault em seu período genealógico é saber como a verdade é construída em uma relação de poder, ou seja, ele procura saber qual é a relação que um discurso tido como verdadeiro, produzido, quer pela ciência quer pelo próprio indivíduo, como no caso da confissão, mantém com o poder.

A questão da verdade e a confissão continuarão presentes em suas discussões do período ético, porém no interior de um deslocamento teórico crucial na obra de Foucault. A verdade será tratada, a partir de então, como *aleurgia*, tendo a confissão uma importância capital nessa nova fase, sobretudo a partir do curso *Do governo dos vivos*, conforme afirma Sauquillo (2017, p. 360, tradução nossa).

Do governo dos vivos (1979-1980) já não pretende explicar como os saberes, os discursos, se unem com o poder, mas como um sujeito se une a uma manifestação da verdade. O “regime de verdade” relaciona os procedimentos de manifestação da verdade (“aleurgia”) com possíveis posições do sujeito (operador, testemunho ou objeto). O sujeito se constitui ativamente na verdade, e não como resultado passivo de uma força exterior. Tornando-se um agente da verdade, adquire uma série de obrigações. A confissão cristã tem, nessas análises de Foucault, uma importância capital na constituição da subjetividade ocidental. Crer e explorar os segredos do coração são as duas grandes obrigações do regime de verdade cristão. A investigação está inscrita na interseção com o texto inédito do quarto volume – *les Aveux de la chair* – da *história da sexualidade* que ele refez após a publicação do seu primeiro volume<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> *Du gouvernement des vivants* (1979-1980) ya no pretende explicar cómo los saberes, los discursos, se vinculan con el poder sino cómo un sujeto se liga a una manifestación de la verdad. El “régimen de verdad” relaciona los procedimientos de manifestación de la verdad (“aleurgia”) con posibles posiciones del sujeto (operador, testimonio u objeto). El sujeto se constituye activamente en la verdad y no como resultado pasivo de una fuerza exterior. Al convertirse en agente de la verdad adquire una serie de obligaciones. La confesión cristiana tiene, en estos análisis de Foucault, una importancia capital en la constitución de la subjetividad occidental. Creer y explorar los secretos del corazón son las dos grandes obligaciones del régimen de verdad cristiana. La

Esse deslocamento teórico na obra de Foucault compreende o sujeito enquanto aquele que se relaciona com a verdade, quer como operador, quer como testemunha ou, simplesmente, objeto dessa verdade<sup>15</sup>. A própria constituição desse sujeito se dá por meio de uma ativa e intensa atividade com a verdade. Trata-se de que o sujeito se transforma em um agente da verdade com obrigações muito precisas.

É justamente nesse contexto que a confissão se torna central nas análises de Foucault sobre a relação sujeito e verdade, uma vez que ele a compreende como o meio pelo qual se produz e se verbaliza a verdade no mundo ocidental, tornando-se um elemento fundamental da subjetividade ocidental, que é, para Foucault, uma subjetividade cristã.

## 1.2 O papel central da verdade no último Foucault

O giro que Foucault realizou em seus estudos no final da década de 1970 sublinhou uma passagem da centralidade da questão do poder para a centralidade da questão da verdade. Nesse sentido, procuraremos demarcar uma fronteira entre o centro de suas pesquisas na década de 1970 - o poder - e seu interesse pela verdade a partir de 1979 até 1984. Como afirma Fortanet (2018, p. 144, tradução nossa), “é precisamente este deslocamento que, como marca Edgardo Castro, se está produzindo na obra de Foucault em diversas frentes: da centralidade do poder à centralidade da verdade”<sup>16</sup>.

De fato, se o poder é o centro das atenções de Foucault durante quase toda a década de 1970, no curso *Do governo dos vivos* começou a se delinear um deslocamento crucial nos estudos foucaultianos, a passagem da questão do poder para a da verdade. Não que o poder não seja mais tratado a partir desse curso, ao contrário, esse conceito continua presente até seu último livro *As confissões da carne*, porém não da mesma maneira.

O interesse de Foucault se volta para a verdade, mais precisamente sobre a maneira pela qual a verdade governa os homens, constrói subjetividades e marca profundamente o

---

indagación se inscribe en la intersección con el texto inédito del cuarto volumen – *les Aveux de la chair* – de la *Historia de la sexualidad* que rehizo tras la publicación de su primer volumen (SAUQUILLO, 2017, p. 360).

<sup>15</sup> Tanto el carácter del decir verdad como los vínculos del sujeto con las manifestaciones de verdad son lo que marcan la estructura de un régimen de verdad. El sujeto, por lo tanto, tendrá un papel fundamental en ese lazo que se tiende entre régimen de verdad y aleturgia. La implicación del sujeto vendrá dada por el papel que toma en la manifestación de lo verdadero, ya sea como operador (por ejemplo el sacerdote en un sacrificio), espectador (testigo), u objeto mismo de la aleturgia (confesión) (FORTANET, 2018, p. 149).

<sup>16</sup> Y es precisamente éste el desplazamiento que, como marca Edgardo Castro, se está produciendo en la obra de Foucault desde diversos frentes: de la centralidad del poder a la centralidad de la verdad (FORTANET, 2018, p. 144).

homem ocidental. Nesse sentido, a questão do poder permanece presente, porém em uma nova perspectiva, como afirma Sauquillo (2017, p. 363, tradução nossa).

Para Foucault, não há exercício de poder que não seja acompanhado de uma manifestação da verdade em um sentido amplo. Para denominar esta verdade que reforça o jogo do poder, Foucault recorre a um conceito antigo de conotações pré-científicas: “*alêthurgia*”, adjetivo empregado por Héraclide, um gramático grego dos séculos III e IV, para atribuir dizer a verdade a alguém. *Alêthourgia*, para Foucault, é o conjunto de procedimentos, verbais ou não, pelo qual o que é verdadeiro é atualizado por oposição ao falso, dissimulado, indizível, imprevisível ou esquecido. A importância dessa *Alêthourgia*, é que é imprescindível ao exercício do poder<sup>17</sup>.

É justamente nesse último período, que questões do cristianismo e da antiguidade greco-romana estarão presentes nos cursos do *Collège de France*, de forma mais sistemática. Em meio aos temas da confissão, do cuidado de si e da *parresía*, o filósofo francês discutiu questões éticas e políticas que diziam respeito ao homem moderno. Talvez, tenha sido justamente para responder questões da sua contemporaneidade, que Foucault se debruçou sobre uma série de filósofos gregos e romanos, poetas e tragediógrafos.

Segundo Gros (2004a), o filósofo francês realizou no período ético um estudo sobre três procedimentos históricos de subjetivação, a saber: confissão, cuidado de si e a *parresía*. E, em cada um desses três modos de subjetivação, Foucault revelou uma maneira do sujeito se relacionar com a questão da verdade.

No que concerne à confissão, colocamos em relevo a análise que Foucault realizou do cristianismo em seus primeiros séculos, precisamente nos escritos dos Padres da Igreja e nas regras de seus primeiros mosteiros do ocidente. Nesses escritos, o filósofo procurou informações acerca de dois exercícios fundamentais para se chegar à perfeição da vida cristã: confissão e direção espiritual. Foucault observou, portanto, que no processo da confissão e da direção espiritual, há uma relação de dominação, pois o “sujeito renuncia a si mesmo e obedece indefinidamente ao outro<sup>18</sup>” (GROS, 2004a, p.21, tradução nossa).

Tanto na confissão quanto na direção espiritual, “podemos reconhecer a implementação de [dois] tipos de práticas, duas maneiras de fazer aparecer a verdade: dizer a

---

<sup>17</sup> Para Foucault, no hay ejercicio de poder que no se acompañe de una manifestación de la verdad en un sentido amplio. Para denominar esta verdad que refuerza el juego de poder, Foucault acude a un concepto antiguo de connotaciones precientíficas: “*alêthourgia*”, adjetivo empleado por Héraclide, un gramático griego de los siglos III y IV, para atribuir decir la verdad a alguien. *Alêthourgia*, para Foucault, es el conjunto de procedimientos, verbales o no, por los que se pone al día lo que es verdadero por oposición a lo falso, disimulado, indecible, imprevisible u olvidado. La importancia de esta *alêthourgia*, es que es imprescindible al ejercicio del poder (SAUQUILLO, 2017, p. 363).

<sup>18</sup> Sujet donc de la mort à soi-même et de l'obéissance indéfinie à l'Autre (GROS, 2004, p.21).

verdade da falha e manifestar o verdadeiro ser do pecador<sup>19</sup>” (FOUCAULT, 2018b, p. 98). Isto é, o sujeito é obrigado a preparar um discurso verdadeiro a partir de seus pecados e expressá-los a seu confessor ou diretor espiritual. Foucault enxergava nisso uma espécie de sujeição do indivíduo, tornado totalmente dependente do outro na compreensão de si mesmo. Pois nessa relação se evidenciava uma total disparidade entre o que o sujeito pensa de si mesmo e o que ele é de fato, evidenciado na fala do confessor ou diretor espiritual.

Quanto ao cuidado de si, diferentemente da confissão cristã, o homem é colocado em um processo em que, pouco a pouco, ele vai se construindo enquanto sujeito livre e soberano. A verdade não mais depende de outro indivíduo, que esclarece sobre o que é verdadeiro, mas está nas mãos do próprio sujeito que, através de uma relação mestre e discípulo, torna-se capaz de construir uma existência bela. Essa nova perspectiva de encarar a relação sujeito e verdade, Foucault a realiza a partir do pensamento dos filósofos da antiguidade clássica.

No ambiente filosófico chamado de “helenístico”, Foucault abordou o cuidado de si como prática da filosofia antiga que visa a formação de um sujeito ético. Podemos observar essa abordagem de Foucault em seus estudos sobre a relação discípulo-mestre na cultura helênica, no curso *A hermenêutica do sujeito*. O discurso da verdade nesse espaço cultural helenístico não estava ao lado do mais fraco da relação de poder, como mais tarde será no cristianismo. Ao contrário, era o mestre que deveria provocar pela palavra franca o discípulo, para que esse, a seu turno, educasse sua própria alma e se tornasse, conseqüentemente, mestre de si mesmo e se constituísse em um sujeito ético e capaz de fazer de sua vida uma estética da existência.

O cuidado de si por meio da relação mestre e discípulo pode ser ilustrado pela relação de Sócrates e Alcibíades, analisada por Foucault na aula de 13 de janeiro de 1982, no curso *A hermenêutica do sujeito*. Essa relação, de cunho filosófico, visava, por meio da verdade, constituir um sujeito livre e senhor de si pelo cuidado que este tem consigo mesmo e com os outros.

Nessa aula, Foucault (2018c) levanta o problema do desejo da alma e da deformação do desejo a partir de Platão, tendo como pano de fundo o cuidado de si. O filósofo francês afirma que o cuidado de si, em Platão, está resumido a uma forma de conhecimento de si que permite ao homem ter sua vida em mãos, ou melhor, sua alma em mãos. Isto é, dominar seus

---

<sup>19</sup> “On peut reconnaître la mise en oeuvre de [deux] types de pratiques, deux manière de faire apparaître la vérité: dire la vérité de la faute et manifester l’être vrai du pécheur” (FOUCAULT, 2018b, p. 98).

instintos e desejos por meio de um conhecimento de si mesmo, pois, somente assim, ele poderia resistir às mais variadas tentações do desejo da alma.

Como sabemos, em Platão, é a alma que deseja, seja o sexo, o poder ou a glória. Cabe ao homem não extirpar de si esses desejos, mas, sim, equilibrá-los. É justamente nessa perspectiva que Foucault se utiliza de Platão para discutir o cuidado de si na relação mestre e discípulo. A cultura antiga exigia do mestre o pleno controle sobre si, a fim de que, amorosa e desinteressadamente, ele cuidasse do cuidado que o discípulo deve ter por si mesmo. Trata-se de destacar que na cultura helênica o papel do mestre era fundamental na construção de um sujeito ético, e Sócrates é analisado por Foucault justamente como modelo desse autocontrole.

Imobilidade da alma e imobilidade do corpo: do corpo que resiste, da alma que não se mexe, que está como que fixa em si mesma, no seu próprio eixo e de onde nada a pode desviar. É a famosa imagem de Sócrates evocada no *Banquete*. Sócrates que, como sabemos, durante a guerra era capaz de permanecer só, imóvel, ereto, os pés na neve, insensível a tudo o que se passava ao seu redor. Encontramos também em Platão a evocação de todas aquelas práticas de rigidez, de resistência à tentação. É a imagem de Sócrates, ainda no *Banquete*, deitado ao lado de Alcibíades e conseguindo dominar seu desejo (FOUCAULT, 2018c, p.46).

Alcibíades era um jovem belo, e atraía o desejo de muitos homens. Sócrates, tal como nos é evocado por Platão no *Banquete*, embora desejoso do belo Alcibíades, não se deixou levar por esses instintos de ordem sexual. Tinha consciência de que seu papel de mestre deveria conduzir o jovem guerreiro a cuidar de si mesmo e que deveria cuidar do cuidado que o jovem Alcibíades deveria ter por si mesmo.

A postura de Sócrates é a imagem do dever que um mestre tem, qual seja o de conduzir seu discípulo através da verdade a uma existência bela e do papel fundamental do mestre na formação do homem grego. “Creio que temos aí [...]o que define a posição do mestre na *epiméleia heautoû* (o cuidado de si). Pois o cuidado de si é, com efeito, algo que, como veremos, tem sempre necessidade de passar pela relação com um outro que é o mestre” (FOUCAULT, 2018c, p. 55).

No curso *Hermenêutica do sujeito*, Foucault se voltou para a questão do “cuidado de si” (*epiméleia heautoû*) na filosofia antiga. Para ele, a filosofia antiga não era simplesmente uma questão teórica voltada somente ao conhecimento, tal como compreendemos modernamente, mas, sim, um trabalho sobre si mesmo empreendido pelo filósofo e por todo aquele que queria ter acesso à verdade.

Foucault se interessa particularmente pelo modo de vida dos antigos filósofos, no qual filosofia e espiritualidade caminhavam juntas. É nesse contexto que ele analisa a ruptura ocorrida na modernidade e a qual ele chamou de momento cartesiano, conforme relatou Blengino (2018, p. 54, tradução nossa):

Em 1982, durante o curso *A hermenêutica do sujeito*, quando Foucault se debruça na análise da prática filosófica no mundo greco-romano, o acento já não estará colocado no vínculo que liga Descartes à prática espiritual da filosofia, mas na ruptura que o separa desta e que permite captar o limiar da modernidade. Assim, na aula de 6 de janeiro se propõe a distinção paradigmática entre dois momentos na história da filosofia: o “momento grego”, no qual a filosofia é concebida como uma prática espiritual, i.e. como um modo de viver, e o “momento cartesiano” a partir do qual a filosofia é aquilo que será para a modernidade, um modo de conhecimento. Nessa ocasião ressalta que o “momento cartesiano” atuou de duas maneiras: requalificando filosoficamente o “conhece-te a ti mesmo” e desqualificando o “cuida-te a ti mesmo”. Isto haveria sido possível ao situar o autoconhecimento (a indubitabilidade da própria evidência) como fundamento do acesso à verdade – entendida como evidência – e produzindo, simultaneamente, a desqualificação do cuidado de si e sua correlativa exclusão do campo do pensamento filosófico moderno<sup>20</sup>.

Para o pensamento antigo, o acesso à verdade somente era possível quando o sujeito se deixava transformar por essa verdade por meio de exercícios práticos e cotidianos que correspondiam ao cuidado que o sujeito deveria ter com seu corpo e sua mente. Ao conjunto desses exercícios espirituais, Foucault chamou de espiritualidade, conforme poderemos verificar na citação a seguir, extraída da aula de 06 de janeiro de 1982:

Creio que poderíamos chamar de “espiritualidade” o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade (FOUCAULT, 2018c, p. 15).

No que tange à relação sujeito e verdade, a espiritualidade é um importante conceito para compreender a interpretação de Foucault da filosofia antiga. Tratava-se de que, para ter

---

<sup>20</sup> En 1982, durante el curso *La hermenéutica del sujeto*, cuando Foucault se aboque al análisis de la práctica filosófica en el mundo grecorromano, el acento ya no estará puesto en el vínculo que liga a Descartes con la práctica espiritual de la filosofía, sino en la ruptura que lo separa de esta y que permite captar el umbral de modernidad. Así, en la clase del 6 de enero se propone la distinción paradigmática entre dos momentos en la historia de la filosofía: el “momento griego”, en el cual la filosofía es concebida como una práctica espiritual, i.e. como un modo de vivir, y el “momento cartesiano” a partir del cual la filosofía es aquello que será para la modernidad, un modo de conocimiento. Allí señala que el “momento cartesiano” actuó de dos maneras: recalificando filosóficamente el “conócete a ti mismo” y descalificando el “cuidate a ti mismo”. Esto habría sido posible al situar el autoconocimiento (la indubitalidad de la propia evidencia) como fundamento del acceso a la verdad – entendida como evidencia – y produciendo, simultáneamente, la descalificación del cuidado de sí y su correlativa exclusión del campo del pensamiento filosófico moderno (BLENGINO, 2018, p.54).

acesso à verdade, o sujeito deveria realizar um trabalho sobre si, deixando-se modificar, transformar, para, finalmente, tornar-se apto ao encontro com a verdade. A princípio, ninguém estaria pronto e digno para tal encontro. Era necessário se construir por meio de uma verdadeira disciplina de vida para alcançar tal objetivo.

Portanto, a espiritualidade, mais do que preparar o sujeito para a verdade, constituía-o em sujeito capaz da verdade, modificando-o ontologicamente, permitindo, assim, seu acesso à verdade. Nesse sentido, ainda na aula de 06 de janeiro de 1982, Foucault discorre sobre a importância que a filosofia antiga atribuiu à devida transformação do ser do sujeito para que esse acesse à verdade.

Resumindo, acho que podemos dizer o seguinte: para a espiritualidade, um ato de conhecimento, em si mesmo e por si mesmo, jamais conseguiria dar acesso à verdade se não fosse preparado, acompanhado, duplicado, consumado por certa transformação do sujeito, não do indivíduo, mas do próprio sujeito no seu ser de sujeito (FOUCAULT, 2018c, p. 17).

Evidencia-se, portanto, que o sujeito, na filosofia antiga, segundo a interpretação de Foucault, exercia um papel fundamental em relação à verdade no sentido de que ele era afetado por essa verdade, exigindo-lhe um profundo trabalho sobre si mesmo para ter acesso a ela. Em oposição a essa ideia, Foucault esclarece que desde de Aristóteles, mas sobretudo na modernidade, o sujeito, além de ser capaz da verdade, deixa de exercer um papel importante, uma vez que a filosofia se tornou uma construção teórica na qual a verdade é alcançada somente pelo conhecimento e nada exige do sujeito no que concerne à sua preparação.

Foucault constatou que o acesso à verdade, na modernidade, passa-se no campo do conhecimento e nada exige do sujeito no que tange a uma possível preparação para se ter acesso à verdade. “Creio que a idade moderna da história da verdade começa no momento em que o que permite aceder ao verdadeiro é o próprio conhecimento e somente ele (...) sem que mais nada lhe seja solicitado, sem que seu ser de sujeito deva ser modificado ou alterado (...)” (FOUCAULT, 2018c, p. 18).

Nesse novo contexto, o sujeito, sua transfiguração, a modificação ontológica do seu ser não é mais uma exigência e a filosofia passa a ser uma construção meramente teórica. Tal transição, Foucault chamou de “momento Cartesiano”. Não que tenha sido René Descartes o primeiro ou o único a começar tal empresa.

Talvez devamos interpretar a referência a Descartes como aquele que deu continuidade a algo que foi sendo construído desde Aristóteles. Isto é, a ideia de que o conhecimento era a única via para a verdade. Uma verdadeira ruptura, se compreendermos

que, para os antigos, o acesso à verdade jamais esteve separado da exigência da transformação do sujeito.

A conquista da verdade se reduz ao plano do intelecto, é uma questão técnica que transcorre toda ela no campo gnosiológico, sem que implique outros planos. “Então, passar do sujeito como produzido por uma prática de si a um sujeito como fundador de uma prática de conhecimento, isso é o “golpe cartesiano” (YÁGÜEZ, 2017b, p. 87, tradução nossa)<sup>21</sup>.

Colocar a questão da verdade tão somente no plano gnosiológico, como ocorreu na modernidade, rompeu com uma tradição que perpassou filósofos como Platão e escolas filosóficas, tais como estoicos, cínicos e epicuristas. Para a tradição filosófica antiga, segundo a interpretação de Foucault, o acesso à verdade e a preparação dos sujeitos para ter acesso à verdade eram duas dimensões harmônicas entre si. Filosofia e espiritualidade eram como os dois lados da moeda, conforme Foucault afirma na aula de 06 de janeiro de 1982.

A *epiméleia heautoû* (cuidado de si) designa precisamente o conjunto das condições de espiritualidade, o conjunto das transformações de si que constituem a condição necessária para que se possa ter acesso à verdade. Portanto, durante toda a Antiguidade (para os pitagóricos, para Platão, para os estoicos, os cínicos, os epicuristas, os neoplatônicos, etc.), o tema da filosofia (como ter acesso à verdade?) e a questão da espiritualidade (quais são as transformações no ser mesmo do sujeito necessárias para ter acesso à verdade?) são duas questões que jamais estiveram separadas (FOUCAULT, 2018c, p. 17).

A interpretação realizada por Foucault sobre a filosofia antiga e sua ruptura com a modernidade, permite-nos observar dois tipos distintos de relação que o sujeito mantém com a verdade. Primeiro, a filosofia antiga compreende o sujeito como incapaz da verdade, todavia, mediante uma preparação, o sujeito se torna apto a acolhê-la. Segundo, em um sentido oposto, na modernidade, o sujeito é capaz da verdade, mas a verdade não mais modifica o sujeito, não mais o transfigura, não mais o salva.

Se definirmos a espiritualidade como o gênero de práticas que postulam que o sujeito, tal como ele é, não é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, é capaz de transfigurar e salvar o sujeito, diremos então que a idade moderna das relações entre sujeito e verdade começa no dia em que postulamos que o sujeito, tal como ele é, é capaz de verdade, mas que a

---

<sup>21</sup> La consecución de la verdad se reduce al plano del intelecto, es una cuestión técnica que discurre toda ella en ámbito gnoseológico, sin que implique otros planos. “Entonces, pasar del sujeto como producido por una práctica de sí a un sujeto como fundador de una práctica de conocimiento, eso, eso es el “golpe cartesiano” (YÁGÜEZ, 2017b, p. 87).

verdade, tal como ela é, não é capaz de salvar o sujeito (FOUCAULT, 2018c, p. 19).

Como podemos observar na citação acima, é no interior dessa discussão do cuidado de si na filosofia antiga que a relação sujeito e verdade é abordada por Foucault por meio do conceito espiritualidade. Este seria uma espécie de acesso à verdade por meio de uma disciplina de vida que visa uma transformação do próprio sujeito. Em outras palavras, diante da verdade, o sujeito não permanece o mesmo, uma vez que para ter acesso a essa verdade, o sujeito precisa estar apto e somente se torna apto por meio da espiritualidade.

A terceira forma histórica de subjetivação analisada por Foucault é a *parresía* ou o dizer franco e corajoso. Sua inspiração para essa abordagem da verdade se dá através da dramaturgia grega e romana, em filósofos como Platão e Sócrates e em escolas filosóficas como o Cinismo. Foucault compreende, a partir dessa literatura, que a verdade se manifesta em uma postura existencial marcada pela coragem da verdade, diante do tirano ou no escândalo do modo de vida provocativo.

Percebe-se que, para Foucault, a *parresía* no mundo antigo estabeleceu um novo tipo de relação entre o sujeito e a verdade; forjou-se através da *parresía* um sujeito suficientemente corajoso e capaz de inserir-se na vida política por meio da palavra livre e franca. Até que ponto o filósofo francês enxergava nessa atitude parresiástica do mundo antigo uma postura que o homem moderno poderia se inspirar no contexto das sociedades modernas capitalistas, que para Foucault são sociedades de normalização, marcadas pelo controle dos indivíduos e pela obediência servil?

O ponto de partida de Foucault ao tratar da *parresía* é o campo político; a palavra franca em direção a um ambiente público ou ao governante. Em seguida, o filósofo francês se voltou para a *parresía* filosófica, tendo como referência a orientação mestre-discípulo, até culminar na *parresía* cínica, na qual a palavra corajosa é encarnada em um estilo de vida provocador que escandalizava seus pares. Não devemos esquecer a forma cristã da *parresía*, porém não faremos aqui uma excursão sobre esses diferentes enfoques da *parresía*, percorreremos simplesmente alguns pontos da *parresía* política.

O sentido político da *parresía* pode ser encontrada na aula de 12 de janeiro de 1983, no curso *O governo de si e dos outros*. Foucault (2013, p. 46) insiste sobre “como se deve dirigir a alma do príncipe [...] um indivíduo moralmente válido, um governante que se encarregue e cuide não só de si próprio, mas também dos outros”. Tendo como pano de fundo

esse universo ético e político do governante, Foucault analisa um texto de Plutarco em que o mesmo coloca em cena Platão e o tirano de Siracusa.

Platão entra em contato com Dionísio graças a Dion, irmão de uma das esposas do tirano. Um encontro que levou Platão a ser vendido como escravo em Egina. A fala verdadeira, franca, a coragem da verdade de Platão diante de Dionísio é que chama a atenção de Foucault, que utiliza o conceito *parresía* para exprimir essa postura diante da vida, um modo de existência cujo fundamento é essa verdade provocadora e que gera risco de morte para Platão. “O parresiasta será aquele que diz a verdade e que, por conseguinte, se distancia de tudo o que pode ser mentira e bajulação” (Foucault, 2013, p. 51).

Platão, dando a sua grande lição clássica e famosa sobre o que é a virtude, sobre o que é a coragem, sobre o que é a justiça, a relação entre justiça e felicidade, fala a verdade. Diz a verdade. Ele a diz em sua lição e também nessa réplica viva que dirige a Dionísio quando Dionísio, irritado com suas lições, lhe pergunta o que veio fazer na Cecília: vim procurar um homem de bem (dando portanto a entender que Dionísio não é esse homem de bem). Vocês estão vendo que a palavra *parresía* não é empregada a propósito de Platão, embora estejamos numa espécie de cena matricial da *parresía* (FOUCAULT, 2013, p. 49).

O excerto acima expressa bem a dimensão política da *parresía* em meio a um poder tirano. O dizer franco, o comprometimento com a verdade expresso nas lições de Platão e na ousadia de responder malcriadamente a Dionísio, fez com que a relação entre o monarca e o filósofo tivesse um desfecho danoso para o filósofo grego. Dionísio, acostumado às bajulações, não estava preparado para acolher a verdade por meio da fala franca. A igualdade de poder que a *parresía* exige, provavelmente, desconcertou-lhe e irritou-lhe a ponto de desejar a morte de Platão.

Em outras palavras, dizer a verdade em presença de Dionísio, o tirano que fica furioso, é abrir para quem diz a verdade um certo espaço de risco, é abrir um perigo, é abrir um perigo em que a própria existência do locutor vai estar em jogo, e é isso que constitui a *parresía* (FOUCAULT, 2013, p. 55).

É importante sublinharmos que o destemor diante do perigo é uma característica fundamental da *parresía*, porém há outro elemento que unido a esse lhe define de maneira mais completa. Trata-se da aceitação por parte do ouvinte da palavra franca e verdadeira que, embora provoque e gere sentimentos ruins, visam o bem da cidade ou do governante, conforme podemos verificar na aula de 01 de fevereiro de 1984, no curso *A coragem da verdade*: “A *parresía* é, portanto, em duas palavras, a coragem da verdade naquele que fala e assume o risco de dizer, a despeito de tudo, toda a verdade que pensa, mas é também a

coragem do interlocutor que aceita receber como verdadeira a verdade ferina que ouve (FOUCAULT, 2014 p.13).

Dado o fato de que Dionísio encarnava a desmesura do tirano, incapaz de equilibrar os desejos da alma, a *parresía* de Platão em direção a ele não foi acolhida. Porém isso parecia não intimidar Platão, Foucault parece conduzir seus ouvintes à figura de Sócrates, pois Platão, tal qual seu mestre, foi destemido diante do perigo iminente da morte. “Os parresíastas são os que, no limite, aceitam morrer por ter dito a verdade” (Foucault, 2013, p. 56). Nesse sentido, podemos supor que Foucault compreendia Platão como um paradigma da *parresía* grega, isto é, um filósofo que além de ser amigo da verdade, fundamentava sua existência nela, assumindo os riscos que esse modo de existência suscitava.

Com base nessas reflexões, percebemos que a relação sujeito e verdade são de suma importância no *corpus* foucaultiano, e que Foucault analisou essa relação em diferentes perspectivas, afinal de contas, “saber como em uma sociedade um indivíduo se relaciona com uma verdade sobre si mesmo [...] é um problema histórico de primeira ordem”<sup>22</sup> (FORTANET, 2018, p.144, tradução nossa). Todavia, interessa-nos articulá-los ao conceito confissão, o qual também foi presente ao longo da sua obra e que ganhou importante relevância em seus últimos anos de vida. A confissão passou a ser o centro, ao redor da qual gravitam os conceitos de sujeito e verdade, pois, mediante a confissão, produz-se verdades e constitui-se sujeitos.

O conceito confissão foi submetido a certas variações em seu conteúdo, devido a alguns deslocamentos teóricos presentes na obra de Foucault. Como afirma Fortanet (2018, p. 131, tradução nossa), a confissão “aparece de maneira contínua ao longo da sua obra, ainda que modulada de diferentes modos e integrada em armações epistemológicas muito distintas”<sup>23</sup>.

Segundo Fortanet (2018), o tema da confissão pode ser observado desde a *História da loucura*, mas é nos últimos cursos do *Collège de France* que podemos encontrar uma formulação da temática da confissão ajustada ao desenvolvimento teórico do livro *As confissões da carne*. Esse livro, talvez, apresente a forma mais completa do pensamento de Foucault acerca da confissão que começou a ser delineada em *O governo dos vivos*.

---

<sup>22</sup> Saber cómo en una sociedad un individuo se vincula con una verdad sobre sí mismo [...] es un problema histórico de primer orden (FORTANET, 2018, p. 144).

<sup>23</sup> [...] aparece de manera recurrente a lo largo de toda su obra, aunque modulada de diferente modo e integrada en armazones epistemológicos muy distintos (FORTANET, 2018, p. 131).

De fato, o simples fato de ser o último livro de Foucault, embora inacabado, é, em si, algo importantíssimo, no sentido de que ele fecha suas reflexões tratando de temas que ganharam seu interesse no começo da década de 1980. Em *As confissões da carne*, podemos compreender como Foucault conclui seu pensamento no que concerne seu entendimento da confissão na relação sujeito e verdade.

Aparentemente Foucault não apresenta grandes novidades ou rupturas em *As confissões da carne* com o que havia falado anteriormente em outros cursos e livros publicados em seus últimos quatro anos. Embora em certos pontos Foucault tenha desenvolvido uma análise mais sistemática sobre alguns temas presentes em seus estudos sobre o cristianismo, ele dedicou todo o primeiro capítulo do livro às práticas cristãs: o casamento cristão, a arte da direção espiritual, o batismo e a confissão.

Ao final do primeiro capítulo da obra *As confissões da carne*, temos a impressão de que Foucault nos oferece uma possível definição do papel da confissão no cristianismo e o que ele significa para a história do Ocidente, principalmente no que concerne à relação sujeito e verdade. Foucault analisa a prática da *exagoreusis* em seu duplo movimento exame-confissão desenvolvido no monasticismo cristão e conclui que esse exame-confissão é uma busca da verdade de si, verdade essa que o sujeito morre para si mesmo.

Paradoxo essencial a essas práticas da espiritualidade cristã: a verificação de si mesmo é ligada fundamentalmente à renúncia de si mesmo. O trabalho indefinido para ver e dizer a verdade de si mesmo é um exercício de mortificação. Temos então na *exagoreusis* um dispositivo complexo onde o dever de se aprofundar indefinidamente na interioridade da alma é conectada a obrigação de uma exterioridade permanente no discurso dirigido ao outro; e onde a busca da verdade de si deve constituir uma certa maneira de morrer para si mesmo<sup>24</sup> (FOUCAULT, 2018b, p. 145, tradução nossa).

Essa novidade aportada por Foucault a partir de 1979, no que concerne ao tratamento da confissão, é evidenciada, segundo Fortanet (2018), por três deslocamentos em relação a seus escritos anteriores: a confissão como terapia, a confissão como prática que perpassa toda a cultura ocidental e a confissão como ritual de enunciação da verdade de si.

---

<sup>24</sup> Paradoxo essencial à ces pratiques de la spiritualité chrétienne : la vérification de soi-même est liée fondamentalement à la renonciation à soi. Le travail indéfini pour voir et dire le vrai de soi-même est un exercice de mortification. On a donc dans l'*exagoreusis* un dispositif complexe où le devoir de s'enfoncer indéfiniment dans l'intériorité de l'âme est couplé à l'obligation d'une extériorité permanente dans le discours adressé à l'autre ; et où la recherche de la vérité de soi doit constituer une certaine manière de mourir à soi-même (FOUCAULT, 2018b, p. 145).

Fortanet (2018, p 139) faz menção ao seminário ministrado por Foucault em *Louvain* (1981) intitulado *Mal faire, dire vrai*, cujo centro das análises é a confissão. O autor colombiano detecta que nesses escritos Foucault analisa uma mesma questão já evocada anteriormente em outros livros, porém a analisa diferentemente e acrescenta um novo elemento determinante em suas análises: a confissão do paciente.

Tratava-se de uma terapia médica em que a confissão da loucura do paciente era parte constitutiva do tratamento, colocando, assim, entre o médico e o paciente, um discurso de verdade de si mesmo, inexistente em outros escritos de Foucault.

Agora, a confissão será um modo de enunciação particular, livre, comprometida e que implica risco do sujeito, que mantém laços particulares com sua própria verdade tendo como consequência a tomada de uma posição determinada dentro de um jogo de poder estabelecido<sup>25</sup>. (FORTANET, 2018, p, 141, tradução nossa).

Esse primeiro deslocamento teórico realizado por Foucault marca justamente a transição da questão do poder para a problematização da verdade, colocando o conceito de confissão no centro de suas discussões. Aqui, Foucault analisa a confissão como prática terapêutica, isto é, a confissão da loucura por parte do paciente é a enunciação de uma verdade construída em seu interior, verdade que ele passa a encarnar e que gera no seio da relação médico-paciente uma relação de poder inerente à confissão.

Um segundo deslocamento percebido em seu período ético é a constatação de que a confissão marca toda a história da cultura ocidental e se manifesta como um modo de relação com a verdade que “atravessa a história da cultura ocidental com diferentes modulações, desde a antiguidade grega até nossa contemporaneidade [...] e se estende cada vez com maior força até se tornar central nos séculos XIX e XX<sup>26</sup>” (FORTANET, 2018, p. 141, tradução nossa).

Tendo a confissão como enunciação de uma verdade interior, em que o sujeito é chamado a encarnar em seus gestos, em sua visão de mundo, em seus pensamentos, em seus sonhos, em suas relações, Foucault compreende que essa forma singular de dizer a verdade de si mesmo, de se relacionar com essa verdade, perpassa toda a história da cultura ocidental, da

---

<sup>25</sup> Ahora, la confesión será un modo de enunciación particular, libre, comprometida y que implica riesgo del sujeto, que tiene lazos particulares con su propia verdad teniendo como consecuencia la asunción de una posición determinada dentro de un juego de poder establecido (FORTANET, 2018, p. 141).

<sup>26</sup> Surca la historia de la cultura occidental, con diferentes modulaciones, desde la Antigua Grecia hasta nuestra contemporaneidad [...] y se extiende cada vez con mayor fuerza hasta resultar central en los siglos XIX y XX (FORTANET, 2018, p. 141).

antiguidade à nossa contemporaneidade. Foucault se volta, então, para todas as práticas contemporâneas que expressam essa obrigação de dizer uma verdade de si, que culmina, conseqüentemente, na construção de um sujeito confessante.

Por fim, um terceiro deslocamento: Foucault passa a concentrar sua atenção nos procedimentos rituais de enunciação da verdade implicados na confissão, tendo como referência para seus estudos o mundo greco-romano e o cristianismo primitivo. Esses espaços foram escolhidos para abordar a confissão em sua forma “aletúrgica”.

O que de fato interessa a Foucault nessa primeira metade da década de 1980, são “os modos pelos quais o sujeito se relaciona com uma verdade de si que passa a governá-lo - que o qualifica e o inscreve em uma relação de poder determinada: uma história da relação com a verdade<sup>27</sup>” (FORTANET, 2018, p. 142, tradução nossa).

Com tudo isso, vemos até que ponto o modo específico de dizer a verdade própria a confissão provoca um deslocamento analítico total com respeito aos anormais, concedendo a confissão o caráter de modelo privilegiado do governo pela verdade que implica toda uma relação entre sujeito e verdade que Foucault se encarregará de tratar nos cursos do colégio<sup>28</sup> (FORTANET, 2018, p. 143, tradução nossa).

O excerto acima sublinha o deslocamento que Foucault realizou em seus estudos por meio do conceito de confissão. Confissão entendida como um modo particular de dizer a verdade de si, uma verdade que o sujeito é obrigado a ser e que lhe governa no cotidiano de sua existência. Portanto, é essa nova maneira de analisar a confissão em sua relação com o sujeito e a verdade, encontrada em seus cinco últimos anos de produção filosófica, que nos propomos a refletir a partir das análises de Foucault sobre o mundo antigo.

---

<sup>27</sup> Los modos a través de los cuales el sujeto se relaciona con una verdad de sí que pasa a gobernarle – que le califica e inscribe en una relación de poder determinada: una historia de la relación con la verdad (FORTANET, 2018, p. 142).

<sup>28</sup> Con todo ello, vemos hasta qué punto el modo específico de decir la verdad propia de la confesión provoca un desplazamiento analítico total con respecto a *Los anormales*, concediéndole a la confesión el carácter de modelo privilegiado de gobierno por la verdad que conlleva toda una relación entre sujeto y verdad que Foucault se encargará de tratar en los cursos del Collège (FORTANET, 2018, p. 143).

## CAPÍTULO II - CONFISSÃO, SUJEITO E VERDADE NO CRISTIANISMO PRIMITIVO E NO MUNDO GRECO-ROMANO

Neste capítulo, propomo-nos a analisar a relação dos conceitos confissão, sujeito e verdade presentes ao longo da obra de Michel Foucault. Esses conceitos poderiam ser analisados de forma isolada sem que houvesse prejuízo na compreensão de cada um deles. Todavia, isso não anula uma leitura do conjunto desses conceitos conectados nas teias do pensamento de Foucault, permitindo, assim, uma análise de sua inter-relação.

Para essa análise, portanto, abordaremos alguns aspectos da leitura foucaultiana do cristianismo primitivo e do mundo greco-romano, principalmente, no que tange à relação confissão, sujeito e verdade. No primeiro ponto deste capítulo, evidenciaremos a obrigatoriedade da verdade de si em forma de confissão presente nas práticas penitenciais dos três primeiros séculos e no monasticismo cristão do século IV e V.

No segundo ponto, sublinharemos as diferentes formas da relação confissão e *parresía* abordados nos cursos de Foucault na década de 1980. Partindo da relação de oposição, passando por uma relação de continuidade e de proximidade até chegar a uma relação de identificação entre essas duas formas do sujeito se relacionar com a verdade no mundo greco-romano.

### 2.1 Confissão, sujeito e verdade no cristianismo primitivo

O interesse de Michel Foucault pela religião cristã foi presente ao longo de seus estudos. Foucault a abordou por diferentes ângulos<sup>29</sup>, desde as práticas de tratamento para doenças venéreas, tratadas em sua *História da Loucura*<sup>30</sup>, até a obrigatoriedade da verdade de si presente em seus escritos de 1980. É justamente nessas abordagens, realizadas em diversas perspectivas, que a confissão aparece como central em suas pesquisas sobre o cristianismo,

---

<sup>29</sup> Referências sugestivas ao ocidente oposto a um Oriente nietzschiano desde o prefácio à *Folie et déraison* (Loucura e desrazão) em 1961, diálogo com Georges Bataille, Maurice Blanchot ou Pierre Klossowski ao longo dos anos 1960, dossiês históricos da confissão (1975) e da pastoral cristã (1978) abertos pelos cursos no Collège de France e, sobretudo, o esboço várias vezes retomado do empreendimento, entre 1978 e 1984, de um grande livro sobre *Confissões da carne*: Foucault não cessou de se interessar pelo cristianismo (CHEVALIER, 2012, p. 45 )

<sup>30</sup> Começa-se, naturalmente, com uma sangria, logo seguida por uma purgação; destina-se uma semana aos banhos, à razão de duas horas por dia, aproximadamente; purga-se outra vez e para encerrar esta primeira fase do tratamento impõe-se uma boa e completa confissão. Podem começar então as fricções com mercúrio, toda a eficácia de que dispõem; prolongam-se por um mês, em cujo término duas purgações e uma sangria devem expulsar os últimos humores morbíficos. Concedem-se quinze dias de convalescença. Depois, após ter acertado as contas definitivamente com Deus, o paciente é declarado curado e mandado embora (FOUCAULT, 2019, p.86)

incidindo profundamente sobre a relação sujeito e verdade. Nesse sentido, Senellart (2012, p. 73) afirma que:

Se os ângulos de abordagem variam, a análise foucaultiana, ao contrário, segue um fio condutor muito constante, através da problemática geral da confissão, ou seja, da relação específica, na cultura cristã, que liga o sujeito a sua própria verdade, em vista de assegurar sua salvação.

O excerto acima nos mostra que quando tratamos do conceito confissão no cristianismo a partir da ótica de Foucault, concomitantemente tratamos da questão da verdade e da questão do sujeito. Porque o que se confessa na confissão cristã é uma verdade de si, e quem confessa é um sujeito marcado ontologicamente pelo pecado, mas que deseja ardentemente a salvação.

Foucault parece ter pesquisado profundamente o universo cultural cristão, e provavelmente o conhecia muito bem. No curso de 1981, intitulado *Malfazer, dizer verdadeiro*, Foucault demonstra grande familiaridade com o cristianismo. Tendo como pano de fundo o mundo moral e teológico da religião cristã, com seus ritos penitenciais, e também as práticas monásticas, ele aborda o cristianismo nesse curso como um modo de veridicção, isto é, um modo de dizer verdadeiro que atravessou a história e marcou profundamente a cultura ocidental.

O aspecto teológico da antropologia cristã nos parece importante para a compreensão da leitura que Foucault realiza do cristianismo primitivo no curso *Malfazer, dizer verdadeiro*, pois, nesse curso, Foucault procurou compreender o modo de veridicção cristã a partir da prática da penitência nos três primeiros séculos e do exame de consciência e da direção espiritual nos IV e V séculos. Todas essas práticas são, para o cristianismo, instrumentos de salvação da alma e meios para que a natureza decaída do homem se erga diante de Deus.

Essas práticas cristãs foram estudadas por Foucault em seus escritos da década de 1980, sobretudo em *Malfazer, dizer verdadeiro*, e também em *Do governo dos vivos e Subjetividade e verdade* e em seu livro recém-publicado *As confissões da carne*. Nesse período, seu interesse pelo cristianismo se tornou mais evidente. Ele se debruçou em leituras variadas, em escritos dos padres da Igreja, em textos de cunho catequético, sem esquecer a história do monaquismo cristão, suas regras, suas práticas e seus modos de vida<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> A vida dos primeiros mosteiros era orientada por uma regra de vida. Um conjunto de normas que orientavam as ações dos monges em diferentes situações do cotidiano: o trabalho, a oração, a alimentação, a caridade, a convivência entre os monges. Como exemplo concreto, podemos citar, no século V, a regra de Santo Agostinho e, no século VI, a famosa regra de São Bento que guia até os dias atuais a vida dos monges beneditinos.

No curso *Malfazer, dizer verdadeiro*, na aula de 29 de abril de 1981, Foucault analisou uma especificidade própria do cristianismo: a obrigação da verdade de si. Isto é, o cristão é obrigado a realizar, por toda sua existência, uma hermenêutica de si a fim de buscar no próprio interior sua verdade mais profunda. Nesse sentido, Foucault compreende essa obrigatoriedade da verdade de si como a característica mais fundamental do cristianismo, como podemos verificar a seguir:

Parece-me que uma das características mais fundamentais do cristianismo é ter vinculado o indivíduo à obrigação de buscar em si mesmo a verdade do que ele é. O cristianismo vinculou o indivíduo à obrigação de busca, no fundo de si mesmo e a despeito de tudo o que poderia ocultar essa verdade, certo segredo, certo segredo cujo esclarecimento, cuja manifestação deve ter importância decisiva em sua caminhada para a salvação da alma (FOUCAULT, 2018d, p. 80).

À obrigação do dizer verdadeiro sobre si mesmo Foucault chamou de veridicção, que seria o resultado de um conjunto de técnicas, que o cristianismo, se não descobriu, ao menos desenvolveu, como o exame de consciência, a direção espiritual e a penitência. A primeira técnica - exame de consciência - passava-se, geralmente, pouco antes do monge dormir; tratava-se de uma retrospectiva do dia, seus atos e pensamentos. Essa técnica também era utilizada antes das direções espirituais e da confissão.

A segunda – direção espiritual – era a marca indelével da vitalícia condição de imperfeição e fraqueza diante do mal que caracterizava os homens, em geral, e o monge, em particular. Eles nunca poderiam estar prontos para caminharem sozinhos como sujeitos livres e soberanos. Por isso, submetiam-se às orientações de um diretor espiritual, ao qual confessavam seus desejos, suas más ações e seus pensamentos que iam de encontro com a vida cristã.

E a terceira técnica – penitência –, também caracterizada pela eterna condição de pecador, exigia do monge uma obediência incondicional cuja confissão era um importante meio para não se deixar enganar pelas inclinações do mal que lhe circundavam e estavam ontologicamente presentes em sua natureza humana. O olhar do diretor espiritual era a certeza de que o monge não se distanciaria do reto caminho. Pois todo comportamento não condizente com a vida de monge seria observado com mais nitidez por esse olhar externo.

A maioria dessas técnicas de si utilizadas pelo cristianismo primitivo foram emprestadas da filosofia antiga. Tendo isso como referência, Foucault dividiu em dois pontos a aula do dia 29 de abril do ano de 1981. Primeiramente, ele abordou as práticas de veridicção na filosofia dos pitagóricos e dos estoicos. Ele tinha um objetivo muito claro em começar

nesse ponto. Essas práticas de veridicção da filosofia antiga terão uma continuidade na prática monástica dos séculos IV e V.

A veridicção na filosofia antiga se manifestava, segundo Foucault, de duas formas: exame de consciência e exposição da alma a alguém. Ambos são assimilados pelo cristianismo, porém, como veremos mais adiante, essas práticas foram profundamente modificadas, pois, diferentemente da filosofia antiga, o cristianismo impôs a obrigação da verdade de si.

Nesse sentido, Foucault sublinhou a distinção entre o exame de consciência estoico e o exame de consciência cristão, afirmando que o exame de consciência estoico não exigia uma verdade do sujeito, mas tão somente a recordação das ações realizadas no dia. Através da memória de seus atos, o estoico poderia avaliar seu comportamento e, se necessário, modificar sua conduta.

Como veem, esse exame de consciência não pode em nenhum caso ser considerado uma ação para descobrir uma verdade que estaria escondida no fundo do sujeito. Não se trata de descobrir uma verdade oculta no fundo de si mesmo, trata-se de lembrar e memorizar uma verdade que pode ter sido esquecida, ou uma verdade que talvez se esqueça amanhã. Memória, portanto, que não vai buscar no fundo de si mesmo algo esquecido, memória dirigida a um código de conduta que deve ser lembrado incessantemente para que não seja esquecido algum dia. E o que o sujeito esquece não é, portanto, a si mesmo, não é sua natureza, não é sua origem, não é esta e aquela falta. É o que ele deveria ter feito, é o conjunto das regras de conduta. A rememoração dos erros cometidos durante o dia serve para medir a distância que separa o que foi feito do que teria sido preciso fazer (FOUCAULT, 2018d, p. 86).

No segundo ponto da aula do dia 29 de abril do ano de 1981, Foucault abordou a veridicção cristã. Para tal, ele se lançou em uma análise da penitência cristã dos primeiros séculos e que, portanto, pouco se assemelhava com a penitência que conhecemos hoje, que se delineou no século XII. Tratava-se de uma série de ritos e práticas cristãs que visavam oferecer uma segunda possibilidade de salvação da alma para aqueles que caíram em pecado após o batismo.

O problema da penitência no cristianismo primitivo era: quem é batizado não deve pecar mais; quem pecar deverá ser excluído da comunidade eclesial; apesar disso, haverá algum recurso para que o indivíduo seja reintegrado, já que seu pecado deveria tê-lo excluído, já que ele mesmo se excluiu da comunidade pela existência do pecado? Em outras palavras, a penitência é o problema do segundo batismo. Será possível ser batizado pela segunda vez? Ou existe a possibilidade de ser reintegrado por alguma coisa que não seja um segundo batismo? Esse é, digamos, o quadro geral no qual o problema se apresenta no segundo século (FOUCAULT, 2018d, p. 90).

É nesse contexto que Foucault tratou do conceito de *exomológesis*. Entre as várias definições ofertadas por ele, escolhemos aquela que designaria a *exomológesis* como o conjunto dos passos que compunham as práticas penitenciais ou, como o próprio Foucault descreveu em seu curso *Malfazer, dizer verdadeiro*, “a palavra *exomológesis* quer dizer ser penitente e levar vida de penitente, de que a vida de penitente é chamada de reconhecimento, confiteor, confissão” (FOUCAULT, 2018d, p.95).

Entre os vários sentidos da palavra *exomológesis* atribuídos por Foucault nessa aula, sublinhamos a confissão e o reconhecimento. A *exomológesis* era uma forma de dizer a verdade sobre si mesmo, uma espécie de confissão dramática, mas não centrada na palavra, na confissão verbal, mas no corpo. No corpo que suplica, que chora, que sofre, que deseja o perdão.

Nessa perspectiva, Foucault, em uma conferência proferida na universidade de Grenoble, em maio de 1982, afirma que:

Obrigação de manifestar a verdade sobre si, isso é o que faz parte do ritual da penitência: é a *exomológesis*, uma espécie de dramatização de si mesmo como pecador que se faz através da vestimenta, dos jejuns, das provas, da exclusão da comunidade, da atitude suplicante na porta da igreja, etc.; dramatização de si, expressão dramática de si como pecador, pelo qual cada um se reconhece como pecador, mas sem passar – sem passar necessariamente, em todo caso, sem passar primeiramente e fundamentalmente – pela linguagem. É a *exomológesis*<sup>32</sup> (FOUCAULT, 2017b, p. 121, tradução nossa).

Em uma outra perspectiva, associando a *exomologèse* ao martírio em *As confissões da carne*, Foucault afirmou que por meio da *exomologèse* o penitente deveria testemunhar tal qual o mártir. Pois esse soube testemunhar sua fé e mostrar a verdade de si através de um corpo humilhado, torturado, morto. Não haveria confissão pública mais eloquente por meio do corpo do que o martírio.

Se a *exomologèse* é tão importante na penitência, se ela faz corpo com essa nos ritos públicos e ostentosos, é que o penitente deve testemunhar como o mártir: expressar seu arrependimento, mostrar a força que sua fé lhe dá e manifestar que esse corpo que ele humilha não é que poeira e morte, e que a

---

<sup>32</sup> Obligación de manifestar la verdad sobre sí, eso es lo que forma parte del ritual de la penitencia: es la *exomológesis*, una especie de dramatización de sí mismo como pecador que se hace a través de la vestimenta, los ayunos, las pruebas, la exclusión de la comunidad, la actitud de suplicante a la puerta de la iglesia, etc.; dramatización de sí, expresión dramática de sí como pecador, por la cual uno se reconoce a sí mismo como pecador, pero sin pasar – sin pasar necesariamente, en todo caso, sin pasar primeramente y fundamentalmente – por el lenguaje. Es la *exomológesis* (FOUCAULT, 2017, p. 121).

verdadeira vida é em outro lugar<sup>33</sup> (FOUCAULT, 2018b, p. 104, tradução nossa).

Evidentemente, nem todos precisam passar pelo martírio de fato, mas a dimensão do autossacrifício contido no martírio deve estar presente nas práticas penitenciais. Nesse sentido, para conseguir o perdão, o cristão se submetia às práticas públicas de reconhecimento de sua condição de pecador, tal como ficar na frente da Igreja sem poder entrar, esperando o tão sonhado dia da reconciliação.

A penitência é uma maneira de substituir o martírio real que não se quis enfrentar por uma espécie de pequeno martírio, de martírio em tamanho menor, que a pessoa impõe a si mesma para alcançar de certo modo aqueles que efetivamente souberam enfrentar o martírio. A penitência é uma mortificação, uma mortificação no sentido estrito (...). Mata em si mesma esse mundo da morte que ela não quisera abandonar, ao pecar. Mostra-se tal como é, mostra-se morta pelo pecado e mostra-se pronta a morrer para não mais pecar (FOUCAULT, 2018d, p. 97).

Percebe-se por essa imagem dramática do homem pecador que busca o perdão de Deus e da comunidade dos fiéis, o caráter de mortificação das práticas penitenciais. Isto é, trata-se de um autosacrifício, uma sorte de martírio cotidiano que pode se estender por toda a vida. E para o cristianismo é preciso morrer para poder viver, como na parábola da semente<sup>34</sup> que deve morrer para frutificar.

Nesse sentido, na aula de 29 de abril de 1981, Foucault expressa que:

Veridicção e mortificação estão intimamente ligadas nessa prática da penitência. Se a prática da penitência implica essa *exomológesis*, é porque, por meio dessa penitência, é preciso primeiro morrer para este mundo e depois provar, provar publicamente perante esse mesmo mundo, que se está pronto para sacrificá-lo, que se está pronto para sacrificar-se neste mundo, a fim de chegar àquele outro mundo. Ou seja, tem-se aí uma veridicção sobre si mesmo, um ato ritual por meio do qual se mostra a verdade de si mesmo, mas em relação com quê, em função de quê, em ligação com quê? Com a mortificação, ou seja, com o autosacrifício. Só produz a verdade sobre si mesmo quem é capaz de sacrificar-se. O sacrifício pela verdade sobre si mesmo, ou a verdade sobre si mesmo para o autosacrifício é o que está no cerne do rito da *exomológesis* penitencial (FOUCAULT, 2018d, p.97).

---

<sup>33</sup> Si l'exomologèse est si importante dans la pénitence, si elle fait corps avec celle-ci dans des rites publics et ostentatoires, c'est que le penitent doit témoigner comme le martyr: exprimer son repentir, montrer la force que lui donne sa foi et rendre manifeste que ce corps qu'il humilie n'est que poussière et mort, et que la vraie vie est ailleurs (FOUCAULT, 2018, p. 104).

<sup>34</sup> Em verdade, em verdade, vos digo: Se o grão de trigo que cai na terra não morrer, permanecerá só; mas se morrer, produzirá muito fruto (Jo 12, 24).

O excerto acima revela o modelo que inspira as práticas penitenciais cristãs, o martírio<sup>35</sup>. O martírio, enquanto autosacrifício, renúncia de si e confissão eloquente do corpo. Para se entender o porquê desse vínculo tão estreito entre martírio e veridicção é necessário levar em conta o contexto histórico dessas práticas penitenciais do século I ao III. Os primeiros cristãos eram perseguidos e muitas vezes, para se salvar, mentiam dizendo que não eram cristãos ou simplesmente a condição para não morrerem era negar seu mestre Jesus.

Essas dificuldades enfrentadas pelos cristãos geraram um grave problema nas primeiras comunidades. O que fazer com esses que negaram o nome de Jesus? As práticas penitenciais respondiam a esse problema. A solução encontrada foi a penitência enquanto exigência de uma verdade de si e como punição para o crime cometido. A verdade exigida do penitente e a punição a ele imposta eram a exigência mínima para ele voltar à Igreja dos mártires, daqueles que não titubearam diante da fé. “A obrigação para o penitente de se manifestar, na verdade de seu estado de pecador e na autenticidade de sua penitência, baseia-se muito mais profundamente em sua contribuição para o martírio”<sup>36</sup> (FOUCAULT, 2018b, p.103, tradução nossa).

Nesses três primeiros séculos do cristianismo, as práticas penitenciais estiveram no centro da relação entre sujeito e verdade. Embora a confissão como verbalização não apareça de forma significativa, o corpo do pecador confessa a verdade de si. Por meio de gestos dramáticos, e até certo ponto, teatrais, o penitente buscava o perdão de suas faltas por meio de um processo marcado pela mortificação e tendo como modelo o martírio cristão, entendido como a coragem de oferecer sua própria vida em nome de sua fé.

Na aula de 6 de maio de 1981 do curso *Malfazer, dizer verdadeiro*, sobretudo, a partir dos textos de Cassiano e do *Apophthegmata Patrum*, Foucault analisa como a prática de veridicção sobre si mesmo, a obrigação do dizer verdadeiro sobre si mesmo, desenvolveu-se nas instituições monásticas nos séculos IV e V. Para ele, a instituição monástica se encontrava entre as práticas penitenciais da Igreja dos três primeiros séculos e no modo de vida filosófico encontrado na antiguidade greco-romana.

---

<sup>35</sup> O verdadeiro modelo ao qual se refere essa prática da exomológesis, [essa] grande manifestação espetacular de si mesmo como pecador, o verdadeiro modelo não é a doença ou as feridas e a medicina, nem o crime e o julgamento. O verdadeiro modelo, como podem perceber, é o martírio. Ou seja, ao praticar a penitência, aquele que cometeu um pecado faz aquilo que só pode ser feito por aqueles que, para a maior glória de Deus, para sua honra e para dar testemunho dele, enfrentam as perseguições dos pagãos (FOUCAULT, 2018d, p. 97).

<sup>36</sup> l’obligation pour le penitent de se manifester, dans la vérité de son état de pécheur et dans l’authenticité de sa pénitence, se fonde beaucoup plus profondément sur leur apport au martyre (FOUCAULT, 2018b, p.103).

A segunda coisa que é preciso lembrar a respeito desse mesmo monasticismo é que ele se encontra no ponto de cruzamento de duas instituições ou de duas práticas anteriores das quais, justamente, falei da última vez. Encontra-se no ponto de cruzamento entre a penitência, de que falei, e também das práticas, das técnicas da existência filosófica (FOUCAULT, 2018d, p. 108).

De fato, ao longo dessa aula, Foucault analisa pontos de ligação entre a vida monástica e a vida filosófica antiga. Em sua análise, fica evidenciada que essa relação se dá na superfície, mas que difere em sua essência. Isto é, embora o cristianismo herde algumas práticas da filosofia antiga e as integre em seu universo religioso, ele as modifica inteiramente em seu significado originário.

Um exemplo dessa mudança é a questão da relação mestre e discípulo presente na antiguidade. Essa relação é assumida pelo cristianismo na confissão, na direção espiritual, na relação superior e subordinado, assim como no contexto da vida monástica do monge mais experiente em relação ao noviço. Segundo Foucault, na medida em que o indivíduo se aprofunda nesse caminho religioso, ele é enredado por uma dependência vitalícia em relação a outrem.

A queda de quem está bem avançado no caminho da santidade, essa queda é sempre possível desde que ele não admita, que deixe de admitir a possibilidade ou a obrigação de ser orientado, a partir do momento em que passa a ser ou quer ser mestre de si mesmo. Portanto, não há testemunho de orientação instituída para todos até o fim da vida, mas encontramos claramente o princípio de que a orientação não pode ser provisória, de que há, em todo caso, uma necessidade fundamental, contínua e permanente de orientação para toda alma (FOUCAULT, 2018d, p. 116).

É justamente nessa perspectiva de dependência perpétua que se encontra uma grande diferença entre as práticas de orientação da filosofia antiga e práticas de orientação cristã. Pois, para os antigos, “tratava-se de ser guiado até tornar-se *sóphos*, até torna-se sábio. Portanto, esta é a primeira característica: havia um objetivo, um objetivo preciso; por conseguinte, era uma orientação temporária” (FOUCAULT, 2018d, p. 113).

Nessa mesma perspectiva de ruptura na relação entre mestre e discípulo na filosofia antiga e na instituição monástica, podemos mencionar o papel do mestre em ambos os casos. Do lado da filosofia, a fama de inteligência e sabedoria que os mestres da filosofia deveriam gozar eram critérios imprescindíveis. Esses mestres só poderiam guiar alguém se fossem capazes de fazê-lo, capazes de transmitir valores, ensinamentos que guiassem suas condutas na vida social e privada, fazendo-os mestres de si mesmos e, portanto, capazes de conduzir livremente suas vidas.

Por fim, o último ponto, que resume todos os outros: é que, finalmente – aprendido esse código, interiorizada essa regra de comportamento graças à competência daquele que guiava, porque ele sabia –, o indivíduo que não sabia, o indivíduo que era guiado, tornava-se finalmente capaz de prescindir de mestre; e podia prescindir de mestre porque se tornava mestre. A operação de guiar consistia essencialmente numa espécie de substituição de mestria: aceitava-se a mestria do outro para poder garantir a própria mestria sobre si mesmo e por si mesmo (FOUCAULT, 2018d, p. 113).

Do lado das práticas monásticas, essas se encontravam no outro extremo, o monge não precisava ser dotado de grandes virtudes, nem de inteligência ou sabedoria, mas somente revestido de uma autoridade para guiar bem ou mal seu orientando. Pois, “o que faz progredir na vida, na vida da santidade, o que, por conseguinte, possibilita percorrer o caminho que deve levar à vida e à verdade é o fato puro de obedecer, seja qual for a ordem e seja qual for o mestre” (FOUCAULT, 2018d, p. 117).

Para Foucault, essa relação perpétua de escuta e obediência se dá através do cultivo de três virtudes cristãs: humildade, obediência e submissão. Humildade, porque devemos obedecer a todos; paciência, porque nunca devemos resistir a uma ordem dada; submissão, porque tudo que fazemos deve ter a permissão de um superior. Todavia, para se chegar ao ápice da obediência e da submissão é preciso falar, verbalizar, confessar os mais íntimos segredos.

É preciso falar de si mesmo. A veridicção é um processo; a veridicção sobre si mesmo – o dizer verdadeiro sobre si mesmo – é uma condição indispensável para a sujeição a uma relação de poder com o outro. E desse modo é o outro que vai escutar, e quem está submisso é quem vai falar. Nessa inversão, percebem-se todos os ecos históricos que percorrem nossa cultura e nela reverberam. Creio que aí há uma clivagem fundamental (FOUCAULT, 2018d, p. 121).

Por que essa perpétua relação de obediência e sujeição inventada pelo cristianismo? Mais uma vez, a teologia e a antropologia cristã têm um papel importante nessa prática de veridicção, própria ao cristianismo. Diz respeito ao fato de que o monge, o homem, está sempre em perigo de cair em tentação e a qualquer momento se perder em seu caminho de santidade. Logo, essa dependência da confissão a outrem, da verbalização dos desejos mais secretos do pensamento a um superior, explica-se pela natureza humana ontologicamente marcada pelo mal e sempre sujeita à queda. Nesse sentido, Foucault (2018d, 116) afirma que:

O que está em jogo em tudo isso é a ideia de um estado de perfeição. Não há estado de perfeição para o monge cristão, a despeito do que possam ter tido certos filósofos ou certas escolas de filosofia antiga. Não há estado de perfeição, digam o que disserem certos gnósticos ou dualistas. É isso o que

se afirma e exemplifica no princípio da orientabilidade, digamos, ou no princípio de que deve sempre haver uma relação possível de orientação ao longo de toda a existência de um indivíduo.

Não há perfeição humana na antropologia cristã, o homem é sempre frágil diante de si mesmo e do demônio. Sua inclinação ao mal pode se manifestar mesmo onde ele pensa que sua ação o eleva a Deus. Por isso, havia necessidade de alguém para guiá-lo por toda sua existência, pois, sozinho, ele facilmente seria enganado por seu orgulho ou vaidade ou pelo próprio demônio que quer sempre vê-lo sucumbir em sua estrutura interna de desejo.

Esse acompanhamento se efetua na prática monástica por meio da confissão dos pecados, dos pensamentos e dos desejos mais íntimos. Nada pode ser escondido, a vida do monge deve ser transparente como um vidro que deixa o sol da verdade traspassá-lo, purificando-o de dentro para fora e dando-lhe força para prosseguir em seu caminho de santidade.

Essa relação por meio da confissão, da exposição da verdade de si, entre monge e diretor de consciência, foi fundamental na vida monástica. Todavia, essa relação não ficou enclausurada nos mosteiros dos séculos IV e V, ao contrário, ganhou o mundo ocidental, constituiu um tipo de sujeito submisso, confessante, envolvido por uma teia de poder, cujos fios que o compõe são verdades construídas e encarnadas em suas existências.

Sobre a importância da confissão cristã para o ocidente, Foucault, na aula de 29 de abril de 1981 afirma que:

(...) agora gostaria de passar à história da confissão, daquela confissão que teve muita importância na moral, no direito, na religião, na literatura, nas instituições e, em suma, em toda a cultura do ocidente. Creio que essa confissão, essa confissão que nos diz respeito e cuja forma, se não domina, pelo menos permeia e perpassa tantas de nossas práticas e tantas de nossas instituições, creio que essa confissão na qual somos chamados a nos reconhecer não começou antes do cristianismo (FOUCAULT, 2018d, p. 79).

Trata-se que a confissão cristã se integrou ao Estado e em suas instituições médicas e jurídicas. Obrigou-nos a confessar nossos hábitos alimentares, nossos costumes cotidianos, nossa vida sexual, nossos medos e desejos, nossas doenças, nossos crimes. O diretor de consciência ou o confessor deu espaço para o psiquiatra, o psicanalista, o psicólogo, o juiz e o delegado. Somos, portanto, herdeiros dos mosteiros do cristianismo primitivo.

As práticas de veridicção sobre si mesmo, ou como, no monasticismo, o dizer verdadeiro sobre si mesmo se tornou um elemento absolutamente fundamental, essencial dessa vida e acabou sendo, com uma forma absolutamente nova, injetado, enxertado, implantado na cultura ocidental. A

partir daí, essa prática da confissão, essa tecnologia complexa de verificação sobre si mesmo, terá um sucesso considerável (FOUCAULT, 2018d, p. 110).

Vimos, portanto, que a vida monástica queria chegar à verdade, mas essa verdade só seria alcançada por meio de um modo de vida específico, caracterizado, entre outras coisas, por uma relação de obediência e submissão, “relação com outrem que é considerada relação indispensável, fundadora, ao mesmo tempo uma relação de obediência, uma relação de submissão” (FOUCAULT, 2018d, p. 111).

O sujeito que se constitui nesse processo de subjetivação cristã é eternamente submisso; a verdade que ele confessa de si mesmo não o liberta, mas, ao contrário, empurra-lhe cada vez mais para uma relação de poder. Diante desse modo de vida cristã, Foucault também analisou a maneira pela qual se relacionam a confissão, o sujeito e a verdade no modo de subjetivação presente na cultura greco-romana.

## 2. 2 Confissão, sujeito e verdade no mundo greco-romano

Anteriormente, discutimos que a confissão cristã produz concomitantemente uma verdade de si e um sujeito confessante. Em outras palavras, a confissão entendida como manifestação ritualizada da verdade produz um sujeito dependente e sujeitado por meio da verdade que esse sujeito produz de si mesmo. Percebemos, ainda, que a abordagem de Foucault do mundo greco-romano, acerca da maneira como o homem se relaciona com a verdade, não segue uma linha epistemológica, mas, sim, *aletúrgica*.

Para Foucault, *aleturgia* significa uma forma da verdade se manifestar, uma forma ritualizada da epifania da verdade.<sup>37</sup> Entre as formas de *aleturgias*, presentes no mundo antigo e abordadas por Foucault, elencamos a confissão, a *parresía* e o cuidado de si. Cada uma dessas formas *aletúrgicas* incide sobre a maneira pela qual o sujeito se relaciona com a verdade.

Em geral, podemos dizer que Foucault estudou, durante seus últimos anos, três grandes procedimentos históricos de subjetivação, isto é, três grandes formas de o sujeito se constituir como tal a partir de uma relação regulada

---

<sup>37</sup> Para outras indicações a propósito da “aleturgia”, em especial sua distinção em relação à concepção heideggeriana da verdade como “Alethéia”, ver CHAVES (2013).

para um discurso verdadeiro: a confissão, o cuidado de si e a *parresía* (GROS, 2004a, p. 20, tradução nossa).<sup>38</sup>

Nesse tópico, portanto, queremos verificar de que maneira podemos relacionar os conceitos confissão, sujeito e verdade no mundo greco-romano a partir desses três grandes procedimentos históricos de subjetivação citado por Gros, nos quais o indivíduo se constitui em sujeito por meio de um discurso de verdade.

Podemos encontrar uma relação entre *parresía* e cuidado de si de forma muito evidente nos escritos dos anos 1980, basta-nos evocar, por exemplo, a figura de Sócrates como paradigma do parresiasta que, através da verdade, cuida do cuidado que o discípulo tem por si mesmo. Todavia, a confissão tende a aparecer como uma oposição a essas duas formas aletúrgicas da antiguidade greco-romana.

Na medida em que Foucault avançou em suas análises do mundo greco-romano, ele tentou demarcar um distanciamento entre as práticas filosóficas da antiguidade das práticas cristãs. Foucault procurou identificar com muita precisão que, embora o cristianismo primitivo tenha assimilado para si muitas dessas práticas, essa religião as transformou profundamente ao ponto de não poderem se identificar entre si.

Nesse sentido, na aula de 29 de abril de 1981, do curso *Malfazer, dizer verdadeiro*, Foucault dirá:

Como veem, temos aí um tipo de veridicção sobre si mesmo que é perfeitamente coerente e sistemático, que, aliás, correspondeu a uma prática cuja amplitude, apesar de tudo, foi relativamente grande na baixa Antiguidade. Já podem perceber como ainda estamos distantes do tipo de veridicção que se desenvolverá no cristianismo. Portanto, é essencialmente em termos de código de conduta e de grau de liberdade que se faz a prova da veridicção. A veridicção sobre si mesmo na penitência cristã evidentemente assumirá aspectos e formas bem diferentes (FOUCAULT, 2018d, p. 89).

Sobre essas diferenças, Foucault, em *As confissões da carne*, deixou claro como a direção filosófica nada tem a ver com a direção cristã. Pois, na primeira, a relação sujeito e verdade resulta em uma capacidade de se tornar mestre de si mesmo, enquanto que a segunda culminaria em uma incapacidade de se autogovernar e na perpétua dependência de um mestre para lhe guiar.

---

<sup>38</sup> On peut de manière très générale avancer que Foucault étudie, au cours de ces dernières années, trois grandes procédures historiques de subjectivation, c'est-à-dire trois grandes manières pour le sujet de se constituer comme tel depuis un rapport réglé à un discours vrai : la confession, le souci de soi et le franc-parler (GROS, 2004a, p. 20).

Podemos assim medir a distância que separa a direção cristã daquela que prevaleceu, por exemplo, entre os estoicos. O objetivo deste último foi essencialmente estabelecer as condições de um exercício soberano da vontade sobre si mesmo. Tratava-se de conduzir o dirigido ao ponto de inflexão onde ele se transforma em mestre de si mesmo e de quem pode depender dele. (...) A direção cristã, por outro lado, tem como alvo a renúncia da vontade. Ela repousa sobre o paradoxo de um implacável não mais querer. A submissão ao mestre que é o instrumento indispensável não conduz jamais ao ponto onde alguém pode estabelecer a soberania sobre si mesmo, mas ao ponto onde, despojado de toda maestria, o asceta só pode querer o que Deus quer<sup>39</sup> (FOUCAULT, 2018b, p. 126, tradução nossa).

Nesse mesmo contexto, podemos encontrar uma relação de oposição entre *parresía* e confissão expressos na última aula de *O governo de si e dos outros*, na qual Foucault comentou uma suposta relação entre confissão de tipo cristã e a *parresía*, tendo como pano de fundo o problema da retórica enquanto antagônica à prática parresiástica. Nessa aula de 09 de março de 1983, Foucault colocou em cena Sócrates e seus algozes, demarcando a diferença entre esses dois conceitos ao afirmar que:

[...] não é de modo algum uma coisa da ordem da confissão, é um jogo totalmente diferente que Sócrates joga com seus juízes. Não a confissão da falta cometida, mas a obediência às leis para não cometer uma injustiça não obedecendo elas. Logo, não citemos o exemplo de Sócrates para confirmar o significado dessa suposta cena da confissão terapêutica e psicagógica (FOUCAULT, 2013, p. 328).

Acerca dessa diferença entre a confissão no sentido cristão e a *parresía*, podemos dizer que “são modelos dramáticos contrários”<sup>40</sup> (FORTANET, 2018, p.152, tradução nossa). A palavra franca do parresiasta é a verbalização de uma verdade que lhe torna livre e soberano diante do povo, do governante, ou de alguém, nada relacionado à confissão cristã que é a verbalização de uma verdade de si que torna o homem eternamente submisso a outrem.

A forma como o sujeito se relaciona com a verdade na *parresía* parece ser fundamentada em uma experiência de liberdade. Liberdade essa da qual Foucault sempre foi amante, sobretudo porque percebeu o quanto o homem é controlado de diferentes maneiras no

---

<sup>39</sup> On peut ainsi mesurer la distance qui sépare la direction chrétienne de celle qui avait cours, par exemple, chez les stoïciens. La visée de celle-ci était pour l'essentiel d'établir les conditions d'un exercice souverain de la volonté sur soi-même. Il s'agissait de conduire le dirigé au point de retournement où il devient maître de lui-même et de ce qui peut dépendre de lui. (...) La direction chrétienne, en revanche, a pour point de mire la renonciation à la volonté. Elle repose sur le paradoxe d'un acharnement à ne plus vouloir. La soumission au maître qui en est l'instrument indispensable ne conduit jamais au point où on peut établir la souveraineté sur soi-même, mais au point où, dessaisi de toute maîtrise, l'ascète ne peut plus vouloir que ce que Dieu veut (FOUCAULT, 2018, p. 126).

<sup>40</sup> Son modelos dramáticos contrarios (FORTANET, 2018, p. 152).

interior de uma sociedade normatizadora. Uma sociedade que exerce um poder normatizador tanto em direção aos corpos individuais quanto ao corpo coletivo.

Embora possamos encontrar nas reflexões de Foucault sobre a *parresía* menções a uma relação de poder, ela é sempre provisória, podendo mesmo não existir em sua forma dominador-dominado ou se efetuando em uma relação de igualdade, como podemos verificar na verdade parresiástica cínica. Nela, não haveria uma relação de poder tratada a partir do binômio mestre-discípulo, dominador-dominado, rei-servo, pois a *parresía* cínica exige uma relação de igualdade, em que ambos os polos tenham e gozem de poder.

Uma cena sugestiva de relação de tipo parresiástica cínica é o encontro de Diógenes e Alexandre. Tratava-se de uma relação de iguais, de reis. “O cínico é o verdadeiro rei sobre a terra porque somente ele pode ter realmente um estilo de vida autônomo e livre” (CANDIOTTO, 2014, p.220)<sup>41</sup>.

Além disso, diferentemente da confissão, a relação do sujeito com a verdade não o qualifica como submisso em uma relação de poder, mas sempre se apresenta contra um poder – outra verdade – Por isso não pode haver *parresía* quando a exerce alguém com poder frente a alguém que carece de poder. Não pode haver *parresía* na confissão<sup>42</sup> (FORTANET, 2018, p. 151, tradução nossa).

Nessa mesma perspectiva de oposição entre *parresía* e confissão podemos, ainda, encontrar descrições do papel do mestre na filosofia antiga, como aquele que através da palavra franca guia o discípulo ou bem cuida do cuidado que esse deve ter por si mesmo. O mestre, nesse sentido, conduz o discípulo a se tornar mestre de si mesmo através de um discurso da verdade proferido por aquele que guia. Diferentemente do papel do mestre na antiguidade, o papel do mestre cristão ganha novos contornos, e a própria palavra da verdade não mais está centrada nele, mas no discípulo.

Nesse sentido, para Gros (2004b, p. 159), “o interesse de Foucault era então mostrar, por um lado, a enorme oscilação entre a direção de existência antiga e a cristã”.

Com efeito, a confissão designa a fala do dirigido, no sentido de que ele precisa produzir um discurso verdadeiro sobre si mesmo, dirigido a um Outro, essencialmente silencioso, o que se passa em seus desejos, em seus pensamentos etc. A *parrhesia*, ao contrário, é uma modalidade de tomada da

---

<sup>41</sup> Para uma análise detalhada da questão da “verdade cínica”, ver CHAVES (2013).

<sup>42</sup> Además, al contrario que la confesión, la relación del sujeto con la verdad no lo califica como sumiso en una relación de poder, sino que se presenta siempre a la contra de un poder – de otra verdad -. Por eso no puede haber *parresía* cuando la ejerce alguien con poder frente a alguien que carece de poder. No puede haber *parresía* en la confesión (FORTANET, 2018, p. 151).

palavra pelo mestre, e é o discípulo que dessa vez deve se calar. O diretor de existência antiga se caracteriza, com efeito, por uma tomada da palavra direta, franca e que faz valer, para autenticar a verdade do que ele defende, sua própria conduta: a verdade daquilo que adiante explode em meus atos (GROS, 2004b, p. 156).

O excerto acima sublinha algumas características que diferem a confissão cristã da prática parresiástica antiga. Uma primeira diferença é o lugar de onde a verdade é proferida. Na antiguidade, a palavra da verdade é do mestre; e no cristianismo, é do discípulo. Isto é, na antiguidade, a verdade proferida pelo mestre é expressa em uma vida que seja testemunho dessa verdade<sup>43</sup>. Como sabemos, na prática monástica, o mestre não precisava necessariamente harmonizar sua palavra a sua ação, pois um mau mestre poderia ser mesmo benéfico para o crescimento espiritual.

Sublinhamos até o momento uma relação de oposição que Foucault explora entre a *parresía* e a confissão. Oposição entendida como duas maneiras distintas do sujeito se relacionar com a verdade encontrada em dois espaços culturais: mundo greco-romano e cristianismo primitivo. Todavia, encontramos também uma relação de continuidade, de proximidade e até mesmo de identificação entre esses dois conceitos.

Continuidade, no sentido de compreendermos a confissão como uma evolução da *parresía* antiga; proximidade, se tomarmos como referências as escolas epicuristas; e identificação, se tomarmos em conta a interpretação de Foucault acerca da tragédia *Íon*, de Eurípidés. De fato, podemos encontrar em seu período ético diversas abordagens da *parresía* que, embora sigam uma interpretação contínua da fala franca e corajosa, também são caracterizadas por nuances presentes em filósofos e escolas filosóficas, assim como nas tragédias que Foucault analisa nesse momento.

No que tange à continuidade em *O governo de si e dos outros*, na segunda aula de 9 de março de 1983, Foucault abordou a confissão como uma evolução um tanto negativa da *parresía*. De um direito a falar e guiar os outros no campo político a uma obrigação de produzir uma verdade de si mesmo em vista de uma salvação. Um movimento que, segundo nossa interpretação, iria, em um certo sentido, de um protagonismo político a uma dependência presente nas práticas cristãs.

---

<sup>43</sup> Vale ser sublinhada ainda nas últimas aulas no Collège de France a insistência de que entre os antigos a eficácia da verdade depende da credibilidade daquele que a enuncia. Tal credibilidade é atribuída à coerência entre as enunciações do filósofo e suas práticas. Inexiste subjetivação da verdade por parte do discípulo se o filósofo não for reconhecido como mestre da verdade, aquele cuja qualificação necessária é a coragem de verdade diante de circunstâncias concretas adversas (CANDIOTTO, 2010, p. 167).

[...] uma das questões que eu gostaria de colocar para a história dessa *parresía* é um pouco a questão dessa longa e lenta evolução multissecular que levou a uma concepção da *parresía* política como direito, privilegio como [de] falar aos outros para guia-los (*parresía* pericliana) até essa outra *parresía*, eu ia dizendo pós-antiga, a de depois da filosofia antiga, que vamos encontrar no cristianismo e em que ela se tornará uma obrigação de falar de si mesmo, uma obrigação de dizer a verdade sobre si mesmo, e isso para se curar (FOUCAULT, 2013, p. 325).

De fato, Foucault analisa a *parresía* antiga em diferentes perspectivas, realizando uma espécie de evolução que passa pela franqueza do mestre estoico, pela coragem diante da morte de Sócrates, pelo escândalo da vida cínica, pelas tragédias de Eurípedes e de Sófocles e, obviamente, pelos escritos cristãos, nos quais a *parresía* emerge como obrigação de dizer uma verdade de si mesmo a outrem.

Quanto à relação de proximidade entre *parresía* e confissão, encontramos na primeira aula de 10 de março de 1982, do curso *A hermenêutica do sujeito*, uma análise de Foucault acerca da *parresía* nas escolas epicuristas. Nessa aula, Foucault observou que a confissão, enquanto verbalização de uma falta ou fraqueza que o discípulo tenha cometido, deveria ser partilhada em grupo. Essa confissão seria expressão de certo nível de *parresía* por parte do discípulo em direção ao mestre, mas também aos demais discípulos da escola epicurista.

Nessa perspectiva, a confissão se aproxima da prática *parresiástica*, uma vez que “o discípulo deve responder a essa *parresía* da verdade do mestre com uma certa *parresía*, uma certa abertura de coração que é a abertura de sua própria alma colocada em comunicação com a dos outros” (FOUCAULT, 2018c, p. 350).

Nessa mesma perspectiva, Foucault afirma que:

Mas, de outra parte, a *parrhesía* irá reverter-se, virar-se, tornando-se a prática e o modo de relação dos discípulos entre si. E efetivamente, de acordo com alguns textos, aliás extremamente alusivos e esquemáticos, é isso o que se passa nos grupos epicuristas, isto é, a obrigação que têm os alunos de se reunir em grupo diante do *kathegóúmenos* e depois falar: falar para dizer o que pensam, para dizer o que têm no coração, falar para dizer as faltas que cometeram e as fraquezas de que se sentem ainda responsáveis ou às quais ainda se sentem expostos. É assim que encontramos – pela primeira vez, parece-me, de maneira bastante explícita no interior dessa prática de si da Antiguidade greco-romana – a prática da confissão (FOUCAULT, 2018c, p. 350).

Como podemos observar na citação acima, Foucault notou a proximidade da confissão epicurista com aquilo que será a confissão cristã séculos mais tarde. Isto é, ele

atentou para a forma pela qual a verdade de uma falha, ou mesmo de um crime, é confessada como uma verdade de si em meio a um grupo de discípulos e do mestre.

Nesse sentido, Foucault (2018c, p. 350) ainda acrescenta:

Em todo caso, é nesses círculos epicuristas que encontramos a primeira fundação, parece-me, daquilo que se transformará [com] o cristianismo. É uma primeira forma capaz de sugeri-lo, sem que prejulguemos, de modo algum, os laços históricos de transformação de um no outro. É a primeira vez que encontramos, parece-me, essa obrigação, que reencontraremos no cristianismo, a saber: à palavra de verdade que me ensina a verdade, e que por conseguinte me ajuda a realizar minha salvação, devo responder – sou incitado, sou chamado, sou obrigado a responder – com um discurso de verdade pelo qual exponho ao outro, aos outros, a verdade de minha própria alma. É isso quanto a *parrhesía* epicurista.

De fato, encontramos na história do sacramento da penitência cristã, formas públicas de confissão muito semelhantes a essa prática epicurista; o cristão confessava seus pecados em meio à assembleia dos fiéis e do líder religioso. A humilhação pública já era, de qualquer sorte, uma penitência a ser paga por aquele que não seguia os princípios morais impostos pelo cristianismo.

Foucault, talvez tenha compreendido essa prática de si, epicurista, como o germe da confissão cristã, no sentido de que nela já estão contidos elementos que encontraremos somente nos séculos IV e V da era cristã, a saber: o outro como figura central da confissão e a verbalização de uma verdade de si.

Também encontramos em Foucault uma relação de identificação entre *parresía* e confissão no curso *O governo de si e dos outros*. O ato de confessar uma verdade de si mesmo ecoa nos ouvidos daqueles que escutam, não como uma verdade, fruto de dependência e subserviência, mas como uma verdade corajosa e, ao mesmo tempo, libertadora. Ecoa como um ato de denúncia diante dos poderosos, a despeito de toda e qualquer consequência, identificando-se, portanto, como um ato de *parresía*.

Ao analisar a tragédia Íon<sup>44</sup>, de Eurípides, a partir da perspectiva da *parresía*, Foucault apresentou a confissão de Creusa, mãe de Íon, como um gesto profundamente

---

<sup>44</sup> Uma outra relação entre *parresía* e confissão é analisada por Foucault na tragédia Íon, de Eurípides. Trata-se da história de Íon, um servo do templo de Apolo, que desconhecia que era filho do próprio deus Apolo e de Creusa. Apolo e a então jovem Creusa se relacionaram e dessa relação nasceu Íon. Creusa, com vergonha, deixou a criança no templo e nunca mais teve notícia dela. Após tudo ter se passado, ela começou uma relação com Xuto. Os dois não conseguiram ter filhos. Então, decidiram ir ao templo do deus Apolo. Xuto, para perguntar se não terá descendência, e Creusa, para saber o que aconteceu com a criança, seu filho, cujo pai era o próprio Apolo. Ao ser questionado por Xuto se teria uma descendência, Apolo afirma que o primeiro que ele visse ao sair do templo seria seu filho, eis que, ao sair do templo, aparece Íon diante de si. É justamente nesse

parresiástico. A verdade que dará o direito à *parresía* e ao próprio exercício do poder político em Atenas não vem do canto de Apolo, nem do oráculo reticente em falar a verdade, mas vem de Creusa, em forma de grito, que contém em si toda sua mágoa, revolta e humilhação. É desse grito de confissão de Creusa, como uma coragem da verdade contra aqueles que são mais fortes do que ela, que Íon adquirirá, finalmente, seu próprio direito à *parresía*.

Na primeira hora da aula de 26 de janeiro de 1983, Foucault afirma:

Não é o canto, vai ser o grito: o grito contra o oráculo que se recusa a dizer a verdade, contra o canto do deus que é indiferença, arrogância, uma voz se eleva, mais uma voz. Vocês estão vendo, é sempre da voz que se trata, mas é a voz da mulher que, contra o canto alegre, vai soltar o grito da dor e da recriminação, e que, contra a reticência do oráculo, vai proceder ao enunciado brutal e público da verdade. Contra o canto, o pranto; contra o oráculo reticente, a formulação da própria verdade, da verdade bruta (FOUCAULT, 2013, p. 117).

Há, na voz de Creusa, a coragem da verdade; um grito que iguala a confissão à *parresía*. Um grito de desespero de quem nada pode diante de um deus, de um oráculo e de sua própria condição de mulher. É a confissão que também carrega o peso da culpa de ter abandonado o próprio filho. É a confissão de quem quer reparar um erro do passado e estar disposta a enfrentar os poderosos; essa mulher o fará em um gesto profundamente parresiástico.

Na segunda hora da mesma aula, Foucault acrescenta:

O pobre, o infeliz, o fraco, aquele que só tem lágrimas – e vocês se lembram com que insistência Creusa, no momento em que vai começar sua confissão, diz que só tem de seu as lágrimas –, pois bem, o pobre, o infeliz, o fraco, quando é vítima da injustiça, o impotente, o que pode fazer? Só tem uma coisa a fazer: voltar-se contra o poderoso (FOUCAULT, 2013, p. 125).

É justamente a coragem de enfrentar o poderoso deus Apolo que colocou a confissão de Creusa em uma relação de identificação com a *parresía*. A confissão de uma culpa que não era somente de Creusa, mas também de Apolo, assim como do oráculo reticente em dizer a verdade. Havia uma injustiça tanto em relação a Creusa como em relação a Íon, pois a mentira

---

encontro que encontramos o foco de interesse de Foucault em torno da tragédia de Eurípides. Pois Xuto era um estrangeiro, portanto, Íon, ao se adotado por Xuto, não teria direito a exercer o poder político na cidade de Atenas. Não poderia ter a liberdade da palavra verdadeira, a *parresía*. No entanto, Creusa, como ateniense, poderia lhe dar esse direito.

lhe tirava o seu direito à *parresía*<sup>45</sup>. Contra a injustiça do mais forte, a confissão do mais fraco, em um gesto parresiástico, restabeleceu o direito de Íon à *parresía* em Atenas.

Ora, esse discurso da injustiça, esse discurso que ressalta a injustiça do forte na boca do fraco – pois bem, ele tem um nome. Ou antes, terá um nome que vai ser encontrado em textos um pouco mais tardios. Em nenhum dos textos clássicos, em nenhum dos textos desse período (Eurípides, Platão, etc.) encontramos essa palavra [com esse sentido], mas vamos encontrá-la mais tarde, nos tratados de retórica do período helenístico e romano. O discurso pelo qual o fraco, a despeito da sua fraqueza, assume o risco de criticar o forte pela injustiça que ele cometeu, esse discurso se chama precisamente *parresía* (FOUCAULT, 2013, p. 125).

Vimos, ao longo desse tópico, quatro maneiras pelas quais Foucault relacionou a confissão com a *parresía*. Na primeira, ele as coloca como antagônicas, ou seja, onde há *parresía* não pode haver confissão, e vice-versa. Na segunda, Foucault toma a confissão cristã como uma espécie de evolução um tanto negativa da *parresía* antiga. Na terceira, encontramos uma aproximação entre *parresía* e confissão, isto é, a partir das práticas de si da escola epicurista, Foucault observa que a confissão de uma verdade de si proferida a outrem se aproximava de forma estreita da confissão cristã encontrada nos séculos IV e V. E, por último, sua análise da tragédia Íon, de Eurípides, propõe uma relação de identificação entre *parresía* e confissão.

Como podemos pensar a articulação dos conceitos confissão, sujeito e verdade a partir dessas quatro formas com as quais a confissão se relaciona com a *parresía* no mundo greco-romano? No que tange à relação de oposição entre *parresía* e confissão, há um abismo entre a relação confissão, sujeito e verdade que tem curso no cristianismo e na experiência parresiástica dos antigos.

Na relação sujeito e verdade da filosofia antiga, a confissão de uma verdade de si era um elemento estranho e incompatível com a experiência parresiástica dos antigos. Onde houvesse confissão, não poderia haver *parresía*, pois essa última estava ligada a uma experiência de mestria de si; e a confissão cristã estava ligada a uma experiência de renúncia de si, fundamentada sobre uma obediência total a pessoas e a estruturas.

No que concerne à relação de continuidade entre *parresía* e confissão, podemos dizer que, ao afirmar que a confissão foi uma evolução negativa da *parresía*, significa dizer que a *parresía* ao atingir seu formato cristão no lugar da coragem da verdade, obrigou o sujeito a

---

<sup>45</sup> A trama, então, consiste nas idas e vindas que levarão ao reconhecimento de Íon como um ateniense puro, pois filho de Creusa. Com isso, Íon vê legitimado e reconhecido, em Atenas, seu lugar como “parresiasta”, uma vez que ele é, de fato, um ateniense e não um imigrante ou estrangeiro (CHAVES, 2013, p. 25).

dizer uma verdade de si mesmo. No lugar de uma relação pautada no cuidado de si, em vista de um engrandecimento pessoal que torna o sujeito mestre de si mesmo, cedeu espaço para uma relação cuja obediência e a renúncia de si eram as características do sujeito cristão.

No que diz respeito à relação de proximidade entre *parresía* e confissão, Foucault observou que era comum entre as escolas filosóficas antigas a busca de um modo de existência condizente com a verdade tão almejada e pela qual seus adeptos se preparavam mediante exercícios e regras de vida propostos por cada escola. Especificamente no epicurismo, uma das práticas a serem realizadas era justamente o dizer a verdade de si mesmo a outrem, objetivando sempre o domínio de si mesmo. Nesse sentido, a relação que o sujeito mantinha com a verdade o conduziria a um cuidado de si mesmo e a uma estética da existência.

Por último, na relação de identificação entre *parresía* e confissão contemplamos uma dupla experiência de liberdade: uma experiência do tipo psicológica e uma experiência de liberdade política. A personagem Creusa, por meio da confissão, se vê livre do peso de seu segredo, experimentando, assim, uma liberdade interior que havia perdido desde o nascimento de Íon. E uma liberdade política tal qual a *parresía* de Platão diante do tirano de Siracusa.

Na confissão de Creusa, portanto, há uma coragem *parresiástica* daqueles que enfrentam os poderosos e fazem a verdade vir à tona para que um direito usurpado seja restabelecido pela *parresía*. “Quando a iniquidade dos poderosos nos mata e temos de reclamar justiça, o que se pode fazer? Pode-se fazer precisamente o que Creusa faz, faz ao longo de toda peça e faz precisamente na passagem que explicamos: a *parresía*” (FOUCAULT, 2013, p. 126).

Essas diversas maneiras do sujeito se relacionar com a verdade faz-nos intuir que nos últimos cursos de Michael Foucault emergem de sua análise da relação sujeito e verdade dois tipos de experiências. Uma experiência de liberdade a partir de sua abordagem da cultura greco-romana, tomando, evidentemente, o devido cuidado para não idealizar a cultura antiga, ação que o próprio Foucault não realizou; e uma experiência de renúncia de si, fruto de suas análises do cristianismo primitivo. Renúncia de si cuja confissão terá um papel fundamental, a qual abordaremos no capítulo a seguir.

### **CAPÍTULO III - A RELAÇÃO CONFISSÃO, SUJEITO E VERDADE NO ÚLTIMO FOUCAULT**

O mundo greco-romano e o cristianismo primitivo, como vimos no capítulo anterior, foram os espaços privilegiados da análise de Michel Foucault acerca da relação sujeito e verdade no mundo ocidental. Foucault destacou em seu período ético as convergências e as divergências entre esses dois mundos que são para o ocidente duas formas do sujeito se relacionar com a verdade.

É no interior desses dois espaços culturais que Foucault articulou os conceitos confissão, sujeito e verdade. E a partir desses três conceitos fez emergir duas experiências da relação sujeito e verdade no mundo ocidental: experiência de renúncia de si e experiência de cuidado de si. Trata-se de que, para Foucault, o cristianismo primitivo lançou as bases para a constituição de um sujeito que renunciou a si por meio da verdade. E o pensamento antigo, por sua vez, propôs uma experiência de cuidado de si que objetivava uma estética da existência.

No que tange à experiência de renúncia de si, Foucault se debruçou sobre o cristianismo primitivo na procura de explicar como essa instituição religiosa desenvolveu nos seus primeiros séculos uma forma de governo pela verdade. Evidenciando, sobretudo, a maneira pela qual a verdade confessada culminou na constituição de um sujeito que renunciou a si mesmo, ou seja, decidiu não ser livre e obedecer incondicionalmente a outrem.

No que concerne ao pensamento antigo, segundo a interpretação de Foucault, observamos um sujeito que, por meio de práticas e exercícios próprios da filosofia antiga, transformava seu ser e se tornava apto a acolher a verdade. Uma relação com a verdade que culminaria em uma experiência de liberdade por parte do sujeito, isto é, a capacidade de cuidar de si mesmo a fim de fazer de sua vida um modo de existência belo. Evidentemente, nesses exercícios e práticas da filosofia já haviam elementos de renúncia tal qual encontramos no cristianismo.

Ao demarcarmos essas duas experiências presentes nas análises de Foucault do mundo greco-romano e do cristianismo primitivo, não queremos colocá-los como necessariamente antagônicos e contrastantes entre si em um viés de uma crítica demolidora contra o cristianismo. Pois, Foucault, ao que nos parece, não analisou esses dois universos culturais nessa perspectiva. Sabemos, ainda, que o cristianismo nascente foi fortemente influenciado pela filosofia antiga e pela cultura helênica. Podemos encontrar inúmeras dessas influências em sua doutrina e mesmo em seus textos sagrados do Novo Testamento.

### 3.1 A renúncia do sujeito por meio da verdade confessada

No que tange à relação confissão, sujeito e verdade nos primórdios da Igreja, poderíamos dizer que Foucault foi uma espécie de hermeneuta ateu do cristianismo. Longe de ser um anticristão é possível, no entanto, encontrar em seus textos, com peculiar elegância, certas críticas em relação ao cristianismo no que tange ao seu papel para a subjetividade do homem ocidental, especialmente a docilidade e a subserviência que suas práticas produziram nos homens do ocidente. Sua análise sobre os padres da Igreja, assim como dos primórdios da vida consagrada, sem esquecer da instituição monástica, não ficou aquém dos grandes exegetas cristãos ao longo da história do cristianismo.

Foucault não procurou, nesses escritos antigos, informações sobre o cristianismo de um ângulo necessariamente histórico, e muito menos teológico. Seu interesse se voltou para a relação sujeito e verdade na história ocidental, precisamente a maneira pela qual o cristianismo criou uma forma particular do sujeito se relacionar com a verdade no ocidente.

Nessa perspectiva, Alves (2016, p.3) esclarece sobre o porquê do interesse de Foucault pelo cristianismo:

Entendo que seu interesse pelo cristianismo (ou mais exatamente pelas práticas cristãs) é claramente guiado por um projeto maior: descrever o longo processo de elaboração da subjetividade do homem ocidental, mostrando as conexões entre subjetividade, verdade e poder. Tratava-se de um estudo do cristianismo na perspectiva da história do sujeito<sup>46</sup>. Em suma, Foucault prossegue nesse curso seu trabalho de genealogista da subjetividade ocidental. Em outras palavras, como ressaltam Anthony Manicki e Michel Senellart, o que Foucault se propõe a fazer não é exatamente uma análise do cristianismo, mas sim uma análise genealógica dos modos de ligação do sujeito com a verdade no ocidente.

Com base nos estudos de Alves (2016), podemos afirmar que o cristianismo ganhou uma atenção maior nas pesquisas de Foucault durante seu período ético, graças à intuição que o filósofo teve de que muitas respostas acerca do que nós somos encontravam-se no cristianismo primitivo. Pois foi nos primeiros séculos do cristianismo que a subjetividade do homem ocidental começou a ser delineada.

Para a história da subjetividade no Ocidente, é fundamental a história do cristianismo. No cristianismo há um registro da verdade em que dois processos estão envolvidos: a iniciação na verdade e o exercício probatório da verdade. Foucault é consciente do caráter inédito de seu trabalho quando

---

<sup>46</sup> Para aprofundar essa questão. Cf. ALVES, A.S. Marco, Cristianismo e racionalidade política moderna em Michel Foucault (2016).

começa a história de “me diz quem tu és”. Não se trata de apenas percorrer o caminho do sujeito para a verdade, mas como este é obrigado a dizer quem ele é, dentro de uma trama de poderes, pois, se não, ele nunca percorrerá esse caminho: “o ser que é verdadeiro não se manifestará em ti” – sintetiza assim, Foucault, a vontade de verdade cristã em *Do governo dos vivos* (1979-1980) – a não ser que tu manifestes a verdade do que és<sup>47</sup> (SAUQUILLO, 2017, p. 386, tradução nossa).

Conforme Sauquillo (2017), na citação acima, o cristianismo na história da subjetividade ocidental, além de ser um tema imprescindível para Foucault é, também, um tema de extrema originalidade. A subjetividade cristã aparece como uma forma visceral do sujeito se relacionar com a verdade, se entendermos que a verdade que emana desse sujeito em forma de confissão é oriunda do que há de mais profundo em seu ser cristão, seu vínculo com Deus. Um Deus que só se manifestará em sua verdade se, por sua vez, o cristão manifestar a verdade do que ele mesmo é.

Ainda para Sauquillo, essa obrigação da verdade de si em forma de confissão é evidenciada de duas maneiras: “a iniciação na verdade e o exercício probatório da verdade<sup>48</sup>” (SAUQUILLO, 2017, p. 386, tradução nossa). No que concerne à iniciação, na verdade, reportamo-nos ao batismo cristão, ou mais precisamente, em sua preparação, chamada de catecumenato<sup>49</sup>. Embora, o catecumenato exigisse as devidas provações para se iniciar no cristianismo, é depois do batismo que o exercício probatório da verdade se tornará latente através da obrigatoriedade da verdade de si.

A exigência da verdade de si em forma de confissão<sup>50</sup> nas duas expressões da verdade no cristianismo primitivo - *exagoreusis* e *exomologese* – marca a importância desse conceito na relação sujeito e verdade. É essa maneira singular do cristianismo manifestar a verdade em um formato de confissão que será algo fundamental nas pesquisas do último Foucault.

---

<sup>47</sup> Para la historia de la subjetividad en Occidente, es fundamental la historia del cristianismo. En el cristianismo se da un registro de la verdad donde se enganchan dos procesos: la iniciación en la verdad y el ejercicio probatorio de la verdad. Foucault es consciente del carácter inédito de su trabajo cuando emprende la historia del “dime quién eres”. No se trata sólo de recorrer el camino del sujeto hacia la verdad, sino de cómo éste queda obligado a decir quién es, dentro de una trama de poderes, pues, si no, nunca recorrerá este camino: “el ser que es verdadero no se manifestará en ti – sintetiza así, Foucault, la voluntad de verdad cristiana en *Du gouvernement des vivants* (1979-1980) – más que si tú manifestas la verdad que eres” (SAUQUILLO, 2017, p. 386).

<sup>48</sup> La iniciación en la verdad y el ejercicio probatorio de la verdad (SAUQUILLO, 2017, p. 386).

<sup>49</sup> Nesse período, através de provações, ensinamentos, ritos ligados a cada fase da formação, a Igreja preparava a acolhida desses catecúmenos em seu seio por meio do batismo.

<sup>50</sup> Ce qui intéresse Foucault dans la confession chrétienne est la constitution des individus en sujets de leurs existence, par un examen constant de soi qui fait passer les mouvements intérieurs au crible d’observations systématique, pour les exprimer ensuite dans la forme de l’aveu (CHEVALLIER, 2011, p.131).

Foi nessa perspectiva que em *Do governo dos vivos*, na aula de 6 de fevereiro de 1980, Foucault abordou o cristianismo sob o ângulo dos regimes de verdade. Entendendo o regime de verdade como a superfície onde a verdade deve ser manifestada ou os procedimentos utilizados para a verdade vir à tona e, ainda, aquilo que se pode dizer como verdade. “O discurso verdadeiro está sempre inserido em um determinado regime de verdade, com práticas, instituições e obrigações definidas” (ALVES, 2016, p. 5).

Um regime de verdade é portanto o que constrange os indivíduos a esses atos de verdade, o que define, determina a forma desses atos e estabelece para esses atos condições de efetivação e efeitos específicos. Em linhas gerais, podemos dizer, um regime de verdade é o que determina as obrigações dos indivíduos quanto aos procedimentos de manifestação do verdadeiro (FOUCAULT, 2018e p. 85).

No que tange ao regime de verdade cristão, podemos dizer que os cristãos foram constrangidos a verbalizar seus segredos, seus sentimentos e pensamentos. A forma desses atos de verdade era quase sempre ritualizada, pois se encontravam dentro dos ritos e da liturgia cristã. Em geral, sua manifestação se efetuava através da *exagóreusis* e da *exomologèse*, isto é, a confissão da verdade de si quer através do corpo, quer através da verbalização.

Ressalta-se que não havia somente um tipo de regime de verdade no cristianismo. Foucault detectou em seu seio dois regimes de verdade, conforme poderemos observar na citação a seguir, extraída da aula de 6 de fevereiro de 1980:

Vamos [portanto] procurar abordar a questão, ou seja, o cristianismo focalizado do ponto de vista dos regimes de verdade, regimes de verdade que, em sua maioria, ele não inventou, mas pelo menos estabeleceu, ampliou, institucionalizou, generalizou. Regimes de verdade que evidentemente ponho desde já no plural – e aí volto ao que evocava da última vez –, na medida em que o cristianismo pelo menos definiu dois grandes polos de regimes de verdade, dois grandes tipos de atos que, como procurei lhes indicar, não eram independentes um do outro, mas que são mesmo assim tipos bem diferentes, de morfologia bem diferente (FOUCAULT, 2018e, p. 93).

Segundo Foucault, esses regimes - regime da fé e o regime da confissão - se completavam mutuamente, mas guardavam suas devidas diferenças. O regime de fé, de maneira geral, trata-se de uma verdade inquestionável do ponto de vista do cristianismo por ser fruto da revelação do próprio Deus. Tal revelação é como a iluminação da verdade sobre os homens. E o regime de confissão está mais ligado à obrigação que cada fiel tem de produzir uma verdade de si mesmo. Uma verdade que emerge do interior do cristão como

uma verdade de si, e que mesmo revelando sua natureza pecaminosa, torna-o capaz de salvação<sup>51</sup>.

É importante sublinhar a confissão como ponto de junção entre esses dois regimes. Entendendo a confissão não apenas como uma verdade de si, mas como o reconhecimento de uma culpa. Nesse sentido, em *Do governo dos vivos*, na aula de 30 de janeiro de 1980, Foucault afirma que “o cristianismo é, bem no fundo, essencialmente, a religião da confissão, na medida em que esta se encontra no ponto de contato entre o regime da fé e o regime do reconhecimento das faltas, e são os dois regimes de verdade que, desse ponto de vista, embasam o cristianismo” (FOUCAULT, 2018e, p 78.).

Embora, Foucault reconheça nessa mesma aula que existia no cristianismo uma tensão entre esses dois regimes de verdade<sup>52</sup>, isso não quer dizer que eles sejam incompatíveis. É justamente a confissão que se torna o elo entre esses dois regimes de verdade. Todavia, a medida em que ele avançava sua pesquisa, ele canalizava seus esforços<sup>53</sup> para compreender o regime de verdade que obriga o cristão a partilhar “infindamente, os segredos individuais” (FOUCAULT, 2018e, p. 78).

De onde vem o interesse de Foucault pela confissão cristã? Por essa forma peculiar de verdade criada pelo cristianismo? Talvez possamos encontrar uma resposta no curso *Do governo dos vivos*, no qual o interesse pela verdade confessada se tornou marcante. Nesse curso, o questionamento de como no ocidente a verdade passou a governar os homens fez da

---

<sup>51</sup> A questão da salvação é muito importante no sentido de que Foucault, ao analisá-la em sua relação com a perfeição, oferece-nos uma definição do cristianismo. Conforme o curso *Do governo dos vivos*, na aula de 19 de março de 1980, Foucault afirma que “O cristianismo é uma religião da salvação na não-perfeição<sup>51</sup>” (FOUCAULT, 2018e, p. 235).

<sup>52</sup> No curso *Do governo dos vivos*, na aula de 30 de janeiro de 1980, Foucault afirma que: “Pode-se dizer que o cristianismo, em todo caso do ponto de vista que me interessa aqui, foi perpetuamente permeado por essa extraordinária tensão entre os dois regimes de verdade, o regime da fé e o regime da confissão” (FOUCAULT, 2018e, p. 78).

<sup>53</sup> No curso *Do governo dos vivos*, na aula de 30 de janeiro de 1980, Foucault afirma que: “Dada a perspectiva ideológica em que me situo, primeiro vocês hão de compreender que privilegiarei, no regime de verdade, não o conteúdo das crenças, mas o ato mesmo de verdade, e [segundo], não são tanto os atos de verdade em formas de atos de fé que gostaria de estudar, mas outros atos que definem, creio eu, ou que escandem, que articulam outro regime de verdade presente no cristianismo e que não se define tanto pelo ato de fé ou pela profissão de fé num conteúdo dogmático, revelado num texto e perseguido numa tradição institucionalizada. É de outro regime de verdade que gostaria de falar: um regime definido pela obrigação em que se acham os indivíduos de estabelecer, por si mesmos, uma relação de conhecimento permanente, a obrigação em que se acham de descobrir no fundo de si segredos que lhe escapam, enfim, a obrigação em que estão de manifestar essas verdades secretas e individuais por atos que tem efeitos, efeitos específicos bem além dos efeitos de conhecimento, efeitos libertadores. Em outras palavras, há todo um regime de verdade no cristianismo que se organiza, não tanto em torno do ato de verdade como ato de fé, mas em torno do ato de verdade como ato de confissão” (FOUCAULT, 2018e, p. 77).

confissão um objeto de discussão imprescindível. Nessa perspectiva, na aula de 30 de janeiro de 1980, Foucault diz que:

[Depois desse] giro em espiral sobre as coisas feitas, voltemos agora à questão de que gostaria de falar este ano: o governo dos homens pela manifestação da verdade na forma da subjetividade. Por que, de que forma, numa sociedade como a nossa existe um vínculo tão profundo entre o exercício do poder e a obrigação, para os indivíduos, de serem atores essenciais nos procedimentos de manifestação da verdade, nos procedimentos de aleturgia de que o poder necessita? Que relação existe entre o fato de ser sujeito numa relação de poder e sujeito pelo qual, para o qual e a propósito do qual se manifesta a verdade? O que é esse duplo sentido da palavra sujeito, sujeito numa relação de poder, sujeito numa manifestação de verdade? (FOUCAULT, 2018e, p. 74).

Como podemos observar, Foucault questionou o porquê do ocidente tecer um vínculo tão estreito entre a questão do poder e a manifestação da verdade. Do mesmo modo, ele se questionou como fomos constituídos em nossa subjetividade no interior dessa relação poder e verdade. Para responder tais questionamentos, o cristianismo primitivo e sua obrigatoriedade da verdade de si eram chaves interpretativas fundamentais.

Nesse sentido, na aula de 30 de janeiro de 1980, Foucault mencionou a expressão atos de verdade compreendidos por ele como a “inserção do sujeito, do sujeito como tal, nos procedimentos de manifestação da verdade” (FOUCAULT, 2018e, p. 75). Entre esses atos de verdade são apresentados três, quais sejam, o sujeito como operador da manifestação da verdade, o sujeito como testemunha da manifestação da verdade e o sujeito como objeto mesmo da manifestação da verdade.

Para esta pesquisa, iremos nos ater ao terceiro ato de verdade, no qual Foucault (2018e, p. 76) afirma que:

Temos aí um ato de verdade que podemos dizer refletido, e é evidente que a forma mais pura, mais importante historicamente também, dessa forma refletida do ato de verdade é o que se chama de confissão, quando alguém pode dizer: eis o que eu fiz, eis o que no fundo da minha consciência aconteceu, eis que intenções eu tinha, eis o que, no segredo da minha vida ou no segredo do meu coração, constitui minha falta ou constitui meu mérito.

Como podemos perceber na citação acima, esse terceiro ato de verdade produziu uma subjetividade própria ao cristianismo. Um sujeito que confessa e que se entrega livremente a uma relação de poder que lhe exigirá obediência total e renúncia de si mesmo. Como o cristianismo conseguiu tal feito? Como ele conseguiu gerar uma relação de poder por meio da verdade confessada?

Esses questionamentos podem ser respondidos, talvez, através das técnicas de si que a religião cristã criou e/ou bem aperfeiçoou em seus primeiros séculos, ou seja, o cristianismo implementou a obrigação de dizer a verdade, a verdade de si mesmo por meio de um conjunto de técnicas de si que geraram um tipo de poder pela verdade confessada.

Essas técnicas permitiram ao cristianismo governar os vivos por meio da verdade. Trata-se de que, para Foucault, o cristianismo desenvolveu uma espécie de método de governo que, como *mater et magistra*<sup>54</sup>, ensinou ao ocidente a como governar os homens por meio da verdade. Temos a impressão de que, em Foucault, a obrigação de dizer a verdade de si mesmo, imposta pelo cristianismo, produziu uma relação de poder, de sujeição e de subserviência.

Nesse sentido, Sauquillo (2017) discorre sobre como o cristianismo primitivo ofereceu as bases do poder moderno:

O cristianismo para Foucault, compreende as formas arcaicas do poder moderno. Ao encerrar o corpo na alma ou na personalidade, o cristianismo certifica-se de estabelecer sua identidade e corrigi-la continuamente. O poder disciplinar do século XIX é uma secularização do triângulo cristão composto de obediência absoluta, exame permanente de si mesmo e confissão exaustiva dos desejos<sup>55</sup> (SAUQUILLO, 2017, p. 359, tradução nossa).

Trata-se de que todas as técnicas de si, sobretudo a confissão, produziram uma subjetividade cristã para o homem ocidental. Dessa maneira, o ocidente viu nascer um sujeito dependente, com uma identidade marcada pela sujeira do pecado, pela obediência absoluta e pela subserviência. Alguém que deveria ser sempre orientado, haja vista que estava inclinado à queda e ontologicamente marcado pela imperfeição.

Ao produzir uma identidade de um sujeito imperfeito e sempre suscetível às forças do mal, criou-se concomitantemente a necessidade de salvação<sup>56</sup>. Isto é, Deus está sempre disposto a estender a mão àqueles que caíram no pecado. É justamente nessa tensão entre imperfeição e necessidade de salvação que o poder pela verdade se produziu.

---

<sup>54</sup> Latim: “mãe e mestra”.

<sup>55</sup> El cristianismo para Foucault, comprende las formas arcaicas del poder moderno. Al encerrar el cuerpo en alma o en la personalidad, el cristianismo se asegura establecer su identidad y corregirlo continuamente. El poder disciplinario del siglo XIX es una secularización del triángulo cristiano compuesto de obediencia absoluta, examen permanente de uno mismo y confesión exhaustiva de los deseos (SAUQUILLO, 2017, p. 359).

<sup>56</sup> No curso *Do governo dos vivos*, na aula de 26 de março de 1980, Foucault afirma: “Como vocês estão vendo, é sempre esse problema da perfeição e da necessidade ou, em todo caso, do objetivo que a Igreja cristã se deu contra um certo número de suas tendências internas ou contra um certo número de suas proximidades, esse esforço que ela fez para distinguir a economia da salvação da exigência de perfeição” (FOUCAULT, 2018e, 265).

A penitência cristã, as provações que antecediam o batismo, a direção de consciência perpétua, a confissão dos desejos, a obediência cega e total a um outro, só se tornaram possíveis, ao nosso ver, quando o indivíduo se aceitou como um ser imperfeito, suscetível às investidas do mal e exposto a cair na animalidade dos instintos. Somente assim, o cristianismo conseguiu que o sujeito livremente produzisse uma verdade de si, fosse governado por essa verdade e, mais do que tudo, disposto a renunciar a si mesmo<sup>57</sup>.

Para chegar a esse quadro de submissão e subserviência, o cristianismo lançou mão de alguns procedimentos, qual seja, o batismo, a penitência e a mais importante de todas, a direção de consciência. Esses procedimentos são formas de expressar uma verdade de si ligada à ideia de sujeira e imperfeição da natureza humana. E, na aula de 6 de fevereiro de 1980, Foucault (2018e, p. 94) as apresentou como “três formas diferentes de vinculação entre manifestação individual da verdade e remissão das faltas”.

O batismo, na interpretação de Foucault, parece-nos ser, antes de tudo, uma maneira de se relacionar com a verdade. Nesse sentido, o batismo se tornou a porta de entrada para se ter acesso a essa verdade. E, para cruzar essa porta, o candidato a cristão deveria primeiramente manifestar sua própria verdade. Isto é, o candidato deveria tornar visível, por meio de sua fala e de seu próprio corpo, sua conversão, demonstrando de diferentes maneiras que ele se tornou alguém digno de cruzar a soleira da porta da Igreja. “O acesso à verdade e a manifestação da alma em sua verdade se reuniram assim no ato mesmo do batismo<sup>58</sup>” (FOUCAULT, 2018b, p. 97, tradução nossa).

Em suma, a face institucional do princípio que o acesso da alma à verdade não pode se realizar sem que a alma manifeste sua própria verdade: esta é em qualquer sorte “o preço”, para retomar a metáfora de Tertuliano, com seu sentido bem particular, que a alma deve pagar para acessar a luz que finalmente a preencheu<sup>59</sup> (FOUCAULT, 2018b, p. 66).

Podemos perceber que há uma ligeira relação, ao menos na superfície, entre a preparação ao batismo no cristianismo primitivo e a questão da espiritualidade na filosofia antiga. Ao menos no que tange à devida preparação para se ter acesso à verdade. Pois, assim como o cristianismo exigiu uma preparação prévia para que o sujeito tivesse acesso à verdade,

---

<sup>57</sup> “Aquele que acha a sua vida, a perderá, mas quem perde sua vida por causa de mim, a achará” (Mt, 10, 39).

<sup>58</sup> L'accès à la vérité et la manifestation de l'âme en sa vérité se réunissaient ainsi dans l'acte même du baptême (FOUCAULT, 2018b, p. 97).

<sup>59</sup> C'est en somme la face institutionnelle du principe que l'accès de l'âme à la vérité ne peut pas s'accomplir sans que l'âme ne manifeste sa propre vérité: celle-ci en quelque sorte “le prix”, pour reprendre la métaphore de Tertullien, avec son sens bien particulier, que l'âme doit payer pour accéder à la lumière qui finalement l'emplira (FOUCAULT, 2018b, p. 66).

a filosofia antiga acreditava que *a priori* o sujeito não era capaz da verdade, por isso deveria se preparar para acolhê-la.

É justamente no âmbito da preparação do batismo que Foucault aborda a confissão como ato de provação. Era necessário se mostrar digno de se ter acesso à verdade. Em *As confissões da carne*, Foucault menciona três grandes grupos de atos de provação, a saber: interrogatório, provas de exorcismos e as confissões dos pecados.

Para Foucault, as confissões dos pecados como exigência preparatória para o batismo apareceram de maneira regular a partir dos escritos de Tertuliano, ou seja, a confissão se tornou parte das exigências de provação para se ter acesso ao batismo.

Devemos então compreender que o catecúmeno devia fazer o exame de sua vida passada, recordar a memória de suas falhas, e confessá-las seja ao bispo, seja a quem tinha a tarefa de lhe guiar? É possível. Os textos mais recentes dão a entender que naquela época, antes do batismo, aquele que o solicitasse devia fazer junto ao bispo ou do padre um ato particular no qual ele “confessava” seus pecados<sup>60</sup> (FOUCAULT, 2018b, p. 70).

O batismo nos parece importante para compreendermos a constituição de um sujeito que renunciou a si mesmo. Trata-se de que esse sacramento tem por base o reconhecimento de nossa natureza pecaminosa, nosso afim para com o mal. O batismo e todos os outros procedimentos cristãos são instrumentos de defesa e combate diante do mal que habita em cada homem. Esse reconhecimento é o único caminho para o homem cumprir seu destino, qual seja, estar nos braços de Deus.

É o sentido que parece se evidenciar na passagem do *De sacramentis* de santo Ambrósio: “quando tu te fizestes inscrever [para ser batizado], o padre pegou o barro e passou sobre teus olhos. O que isso significa? Que tu tinhas que confessar teu pecado (*fatereris*), a reconhecer tua consciência (*conscientiam recognoscere*), a fazer penitência de tuas faltas (*paenitentiam gerere*), isto é, reconhecer (agnoscere) o destino da raça humana <sup>61</sup> (FOUCAULT, 2018b, p. 71).

---

<sup>60</sup> Faut-il alors comprendre que le catéchumène avait à faire l’examen de sa vie passée, à rappeler le souvenir de ses fautes, et à en rapporter la confiance soit à l’évêque, soit à celui qui avait la charge de le guider? C’est possible. Et les textes les plus tardifs donnent bien à comprendre qu’à cette époque, avant le baptême, celui qui le sollicitait avait à faire auprès de l’évêque ou du prêtre un acte particulier dans lequel il “confessait” ces péchés (FOUCAULT, 2018b, p. 70).

<sup>61</sup> C’est le sens qui semble se dégager d’un passage du *De sacramentis* de saint Ambroise: “Quand tu t’es fait inscrire [pour être baptisé], le prêtre a pris de la boue et l’a étendue sur les yeux. Qu’est-ce que cela signifie? Que tu avais à confesser ton péché (*fatereris*), à reconnaître ta conscience (*conscientiam recognoscere*), à faire pénitence de tes fautes (*paenitentiam gerere*), c’est-à-dire à reconnaître (agnoscere) le sort de la race humaine (FOUCAULT, 2018b, p. 71).

Com base em Foucault, podemos constatar que um dos fundamentos da renúncia de si é o reconhecimento do homem como pecador. Esse reconhecimento está na base da constituição de um sujeito passivo e subserviente. Portanto, ao discorrer sobre o batismo cristão, Foucault afirma que, ao procurar esse sacramento, o sujeito se confessa pecador, reconhece-se pecador, penitencia-se por ser pecador e reconhece sua natureza marcada pelo pecado. E é somente por meio desse reconhecimento que sua salvação pode se efetuar.

O cristianismo aparece, portanto, como a tábua de salvação para esse sujeito inclinado ao mal. Deixa-se governar pela verdade de si; verdade que o identifica essencialmente como portador de uma natureza pecaminosa e nunca capaz de ser mestre de si. Por isso, deixa-se conduzir por outrem durante toda sua existência, nunca está pronto para tomar suas próprias decisões, o mal está sempre lhe rodeando e pronto a lhe fazer sucumbir.

O batismo foi apenas um dos procedimentos utilizados pelo cristianismo como técnica que culminou na renúncia de si por parte do cristão. Uma vez batizado, o mal que caracteriza a natureza humana não abandonava o neófito. Este estava sempre inclinado a se perder do caminho da verdade.

Como proceder mediante essa natureza humana sempre frágil dos homens? Era o questionamento do cristianismo primitivo. É nesse contexto que a penitência surge como instrumento auxiliar de salvação do homem. Um procedimento que, assim como o batismo, exige a verdade do sujeito, a verdade do ser arrependido.

Observamos então que o perdão das faltas graves cometidas após o batismo e o retorno a comunhão daqueles que caíram não podem ser obtidos sem a implementação de um conjunto de procedimentos de verdade. Procedimentos mais numerosos e mais complexos que os que foram prescritos a propósito do batismo<sup>62</sup> (FOUCAULT, 2018b, p. 95).

Foucault (2018b, p. 96) enumerou esses procedimentos penitenciais em quatro grupos: público e privado, verbal e não verbal, jurídico e dramático, objetivo e subjetivo. Essa sistematização realizada por Foucault não significa que esses procedimentos cristãos devam ser compreendidos de maneira isolada, mas, sim, integrados uns aos outros, pois eles ganhavam unidade em torno da exigência da verdade de si imposta pelo cristianismo em seus primeiros séculos.

---

<sup>62</sup> On voit donc que le pardon des fautes graves commises après le baptême et le retour à la communion de ceux qui sont tombés ne peuvent pas être obtenus sans la mise en oeuvre de tout un ensemble de procédure de vérité. Procédure plus nombreuses et plus complexes que celle qui étaient prescrites à propos du baptême (FOUCAULT, 2018b, p. 95).

No que concerne ao procedimento denominado privado, Foucault mencionou a necessidade do sujeito se dirigir ao bispo para este oferecer-lhe ou não o *status* de penitente pela confissão de suas faltas. Quanto ao procedimento penitencial público, tratava-se de que o penitente deveria suplicar e se humilhar diante da comunidade cristã para demonstrar seu arrependimento.

Em relação aos procedimentos verbal e não verbal, esses são como um prolongamento do primeiro grupo. Verbal, porque se deve falar suas faltas para o bispo, pois é este que lhe recebe como penitente. E não verbal no sentido de que as expressões corporais do penitente deviam demonstrar o arrependimento do pecador. Nesse sentido, Foucault sublinha que é todo o corpo que é colocado em penitência por meio de práticas penitenciais, como: a súplica pública, as vestimentas ou o sentar-se sobre as cinzas.

Quanto ao procedimento jurídico e dramático, Foucault observou que, ao confessar seus pecados, o sujeito faz um relato em formato jurídico. Conta suas faltas e o contexto no qual tudo aconteceu. Aquele que ouve como um juiz verifica se ele merece ser um penitente e qual o grau e o tempo de sua penitência. Esse formato jurídico é analisado por Foucault como um procedimento comedido e sóbrio, diferentemente do aspecto dramático da penitência em si, em que o exagero é uma virtude.

Por fim, a dimensão objetiva e subjetiva dá menos ênfase à manifestação do pecado confessado ao bispo ou ao padre, e coloca em relevo a manifestação do pecado através da *exomologese* do sujeito que se reconhece pecador e mostra-se publicamente nessa condição, “o penitente tem menos a “dizer verdadeiro” sobre o que ele fez do que “fazer verdadeiro”, manifestando o que ele é”<sup>63</sup> (FOUCAULT, 2018b, p. 98).

Manifestar o que ele é significa mostrar-se em sua verdade mais profunda de um ser pecador. Nesse sentido, o manifestar a si mesmo não deixa de ser uma confissão; mas uma confissão pautada no próprio corpo, nas ações do sujeito, uma espécie de verdade cínica às avessas. Pois, no lugar de um ato de liberdade e de afirmação da própria existência, como no caso do cinismo, o pecador se deixa livremente se sujeitar, renunciando a si mesmo.

Parece-nos evidente a presença da confissão como manifestação de uma verdade de si nas análises de Foucault acerca do batismo e das práticas penitenciais. Em ambos, a

---

<sup>63</sup> “(...) le penitente a moins à “dire vrai” sur ce qu’il a fait qu’à “faire vrai” en manifestant ce qu’il est” (FOUCAULT, 2018b, p. 98).

obrigação da verdade de si é manifestada, seja na verbalização dessa verdade, seja na expressão do próprio corpo, como uma verdade encarnada. O cristianismo paulatinamente vai constituindo um sujeito por meio dessa verdade confessada.

Uma verdade que, na contramão do que geralmente se pensa acerca desse conceito, não afirma a existência e a própria liberdade do sujeito. Ao contrário, essa verdade confessada que está sempre conectada ao poder culmina na construção de um sujeito que renuncia a si. Um sujeito que assume livremente não ter vontade própria, a obedecer cegamente e a confessar a verdade de si mesmo em nome de sua salvação.

Embora a confissão como obrigação da verdade de si seja presente no batismo e nas práticas penitenciais, foi na direção de consciência que Foucault constatou sua institucionalização no interior da vida monástica. Pois, por meio da direção de consciência, a obrigação da verdade de si e a relação de poder entre aquele que confessa e o confessor se tornará um procedimento incontornável da vida dos monges. O monge tornar-se-á a imagem precisa do sujeito que renuncia a si por meio da verdade que emerge de seu coração desejante.

A construção de um sujeito que buscasse constantemente a renúncia de si começava nos primeiros passos da vida de monge. A estrutura hierárquica da Igreja e a forma de regime monárquico que essa possui contribuía para imprimir nos candidatos à vida monástica a obediência completa e a exclusão de toda e qualquer vontade própria. O superior ou o abade ditavam as regras a serem seguidas, buscando incutir nos noviços a ideia de que era renunciando a si mesmo que eles encontrariam a vida plena em Deus.

Nesse sentido, Foucault afirma no curso *Do governo dos vivos*, na aula de 26 de março de 1980, que:

O primeiro imperativo era ensinar os noviços a vencer sua vontade, e os ensinavam a vencer sua vontade impondo-lhe um regime de obediência completo, exaustivo e permanente. Tratava-se, para eles, de obedecer sem cessar as ordens que podiam lhes dar, e aconselhava-se aos que lhes davam ordens para fazer de sorte que estas fossem o mais possível contrárias às suas inclinações. Graças a isso, os noviços deviam chegar àquela renúncia de si que tem o nome de humildade (FOUCAULT, 2018e, 261).

As regras do mosteiro obrigavam os candidatos a monge a fazerem constantemente o exame de consciência, isto é, uma espécie de reminiscência de tudo que fizeram durante a jornada. O objetivo de tal prática era de verificar as tentações e as más inclinações do coração. Essa prática os ajudaria a reconhecer seus pontos fracos, conquistando, assim, um estado de

consciência sobre suas fraquezas. E, ao analisar criticamente sua própria conduta, o monge poderia adestrar mais facilmente seus demônios interiores.

No entanto, para o cristianismo, somente o exame de consciência não era suficiente para salvaguardar o monge de suas tentações. Pois até o mais piedoso e fervoroso monge poderia ser seduzido pelo mal. Por exemplo, o monge poderia cair em tentação quando esse se deixava dominar por sua vaidade de ser o monge mais disciplinado, o que mais jejuava, o que mais rezava, o mais obediente.

Como se pode observar, havia nas ações dos monges uma espécie de busca por equilíbrio. Evitava-se as extremidades, nem pouco santo, nem muito santo, mas, sim, a justa medida da santidade. Para chegar a esse equilíbrio, o monge precisava de um olhar externo que enxergasse com mais clareza sua vida e seu comportamento. Um diretor de consciência, um confessor, um superior que lhe guiasse e alertasse acerca de suas vaidades e orgulhos. Essa tarefa de orientação espiritual tinha como principal instrumento a confissão.

De fato, exame de consciência e confissão se tornaram técnicas fundamentais para se chegar a uma obediência e renúncia de si por parte do sujeito. De um lado, a reminiscência dos atos praticados e dos pensamentos ocultos; do outro lado, a verbalização desse exame em forma de confissão de uma verdade de si mesmo, como podemos observar no fragmento a seguir:

Na forma geral de obediência e de renúncia à vontade própria, a direção tem por instrumento maior a prática permanente do “exame-confissão”, que no cristianismo oriental chamamos *exagóreusis*: “Cada um dos subordinados deve por um lado evitar esconder no seu foro interior qualquer movimento de sua alma; de outra parte evitar de soltar uma palavra qualquer sem controle e descobrir os segredos do coração para aqueles irmãos que receberam a missão de tratar os doentes com simpatia e compreensão<sup>64</sup>” (FOUCAULT, 2018b, p. 133, tradução nossa).

Para Foucault, a matéria prima do exame-confissão é o pensamento. Pensamentos eróticos, de glória e poder deveriam ser presos pelo exame no ato mesmo do pensamento.

---

<sup>64</sup> Dans la forme générale de l’obéissance et de la renonciation à la volonté propre, la direction a pour instrument majeur la pratique permanente de “l’examen-aveux”, ce que, dans le christianisme oriental, on appelle l’*exagoreusis*: “Chacun des subordonnés doit d’une part éviter de tenir caché dans son for intérieur aucun mouvement de son âme; d’autre part se garder de lâcher une parole quelconque sans contrôle et découvrir les secrets du coeur à ceux des frères qui ont reçu la mission de soigner les malades avec sympathie et compréhension” (FOUCAULT, 2018b, p. 133).

Deixá-los crescer em seu interior poderia se tornar um ato muito perigoso, pois aquele que menospreza as pequenas coisas, pouco a pouco fomentaria sua própria destruição.

O que seria do monge que se deixasse enredar pela graciosidade da beleza humana ou se deixasse envolver pela tentação do poder? A castidade e a obediência seriam colocadas imediatamente em perigo? O monge sabia que em sua vida consagrada a castidade era frágil, todo cuidado era pouco, um leve pensamento poderia tomar todo seu corpo. O que dizer da obediência? Talvez, a mais difícil a ser seguida, pois o monge deixava de lado a sua própria vontade para fazer a vontade de Deus simbolizada por um superior.

Na aula de 26 de março de 1980, Foucault explicou o porquê do cuidado em examinar o pensamento em sua atualidade, conforme podemos observar a seguir:

O exame deve centrar-se na atualidade do pensamento e não, retrospectivamente, no que foi feito. Trata-se de apreender o pensamento no momento em que começa a pensar, de apreender na raiz, quando estamos pensando no que pensamos. No sentido estrito, o exame é um exame de passagem, um exame de passagem na atualidade e que tem por função o quê? Exercer uma triagem, exercer [o que, precisamente, era chamado de] *discriminatio*. Não se trata portanto de medir *a posteriori* os atos para saber se são bons ou ruins, mas de apreender os pensamentos no exato momento em que se apresentaram, depois procurar o mais depressa possível, imediatamente, separar os que podemos acolher em nossa consciência e os que teremos de repelir, expulsar da nossa consciência (FOUCAULT, 2018e, p. 272).

Para Foucault, seria por meio de um exame constante de si mesmo que o monge descobriria suas fragilidades e, uma vez identificadas suas fraquezas, era necessário partilhar sua descoberta a um diretor de consciência, um confessor ou um superior, ou seja, alguém incumbido de lhe orientar. Todo esse processo de exame da sua própria vida e da obrigação de verbalizá-lo em forma de confissão a um outro, culminaria em uma obediência total do monge.

Após essas reflexões, constatamos que Foucault, ao analisar a relação confissão, sujeito e verdade no cristianismo primitivo, constatou a formação de um sujeito que renunciou a si por meio da verdade confessada. Um sujeito cuja obediência expulsa toda e qualquer liberdade, e que também elimina qualquer satisfação pessoal. A vontade pessoal não mais existe e o único horizonte é a vontade de Deus na vontade do superior.

Portanto, renunciar a si é abrir mão de sua liberdade para servir ao grande Outro. Tal radicalidade só encontra sentido quando o cristão crê ter encontrado a verdade por excelência. Essa verdade só pode ser alcançada através de um longo processo, no qual a verdade de si

mesmo em forma de confissão se torna uma exigência fundamental e incontornável. Uma confissão do corpo que se arrepende, da voz que admite seus crimes e clama por perdão.

### 3.2 A verdade como criadora de um sujeito livre

Foucault, diferentemente de sua abordagem do cristianismo primitivo, no qual assistimos à constituição de um sujeito que renunciou a si mesmo por meio da verdade confessada, ao analisar a relação sujeito e verdade no mundo greco-romano colocou em relevo a experiência de cuidado de si cultivada no exercício filosófico antigo. Assim, através da abordagem da filosofia clássica, helênica e romana, ele nos permite vislumbrar um outro modo do sujeito se relacionar com a verdade, no ocidente, que culmina, em certo sentido, em uma experiência de liberdade.

Como foi exposto anteriormente, não é nossa intenção, nessa dissertação, idealizar a cultura antiga como um paradigma para o nosso tempo. Muito menos colocar em oposição o cristianismo à filosofia antiga, no sentido de que reconhecemos a profunda relação entre essas duas culturas. Queremos tão somente discutir algumas ideias do pensamento filosófico da antiguidade tratadas por Foucault no viés da relação sujeito e verdade, e que, obviamente, apresentam contrastes em relação ao cristianismo.

De Sócrates ao cinismo observamos a filosofia se preocupar com o cuidado de si e dos outros. Um cuidado que perpassa obrigatoriamente pela transformação de si mesmo, a fim de se ter acesso à verdade. Assim sendo, o sujeito se deixa modificar em seu próprio ser para ter acesso a essa verdade. Esse processo, tratado por Foucault como espiritualidade, era obrigatório para que o sujeito se tornasse mestre de si mesmo e, portanto, livre de dominações internas e externas às quais estava exposto.

A dedicação de Foucault aos estudos do mundo greco-romano, como foi mencionado anteriormente, não estava desvinculada de sua preocupação com o tempo presente. Possivelmente, ele se voltou para o pensamento antigo no intuito de oferecer novas alternativas para o homem contemporâneo, como poderemos observar em Ribas (2017, p. 192):

Tais análises das práticas de si antigas, apesar de voltadas a períodos históricos longínquos, não deixam de ser um modo de buscar a construção de alternativas ao presente. Após traçar os modos de assujeitamentos modernos pela verdade, neste momento derradeiro de suas pesquisas Foucault deseja mostrar a possibilidade de outros regimes de verdade, de outras formas da relação do sujeito com a verdade. Em oposição à estrutura cristã de coerção

do sujeito à produção de um discurso verdadeiro sobre si mesmo, que funcionaria com o objetivo de fazer com que o sujeito renuncie aos seus desejos e a tudo o que possa haver de pecaminoso em sua alma, nos seus últimos estudos Foucault dará uma atenção especial ao cuidado de si (*epiméleia heautoû*) como “estilística da existência”.

Foucault nos mostra que o cuidado de si e a estética da existência tinha como objetivo construir uma vida bela através da espiritualidade enquanto caminho para se chegar à verdade. Nesse sentido, Ribas (2017, p. 192) afirma que “tal estilística da existência pode ser entendida como uma atividade em que, refletindo e agindo de modo a viver uma vida verdadeira, o sujeito transforma a si mesmo e aos outros pelo exercício da verdade”.

Sendo assim, compreendemos que essa vida verdadeira ou bem vida outra, pensada por Foucault como estética da existência, tem relação com a experiência da liberdade. Pois, uma vida bela é o modo de existência de um sujeito que por meio da verdade se tornou mestre de si. E ser mestre de si perpassa a capacidade de se autogovernar como expressão de um profundo ato de liberdade.

Talvez, a prática da filosofia antiga que mais colocou em relevo a relação entre verdade e liberdade como busca de uma vida verdadeira tenha sido a *parresía*. Conceito importantíssimo no último Foucault e ao qual ele dedicou seu último curso no *Collège de France*. Da *parresía* política à *parresía* cínica, passando pela *parresía* filosófica, Foucault escreveu inúmeras páginas sobre essa experiência única de liberdade que o sujeito exercia através do franco falar, mesmo se a verdade corajosa colocasse em risco a sua própria vida.

Nessa perspectiva, Foucault se interessou notadamente pela *parresía* cínica, possivelmente, porque a experiência da verdade e da liberdade nessa escola chegaram em um nível dramático e por vezes trágicas. O escárnio e a provocação, a afronta e a insubmissão diante do poder eram características dos cínicos. E, mais do que uma palavra, essa *parresía* era expressa na própria existência cínica. Como podemos entrever, o cinismo, para Foucault, foi a experiência de liberdade pela verdade, a mais provocadora da filosofia antiga.

Seria tudo isso tão distante da experiência cristã? Foucault remarcou que havia semelhanças entre o cinismo e o cristianismo dos primeiros séculos. Pois a verdade parresiástica encarnada no próprio corpo através do destemor diante dos poderosos, perante a própria morte e o despojamento de alguns segmentos do cristianismo, conhecido por sua radicalidade, colocavam-lhes lado a lado.

Foucault explica que essas semelhanças se dão na superfície e que o cinismo e o cristianismo são duas experiências distintas. O ponto que os separa está justamente presente

na maneira como um e outro relacionam os conceitos sujeito e verdade. Do lado do cinismo, temos a constituição do sujeito que em sua relação com a verdade realiza uma experiência de liberdade. E do lado do cristianismo, a verdade constitui um sujeito que renuncia a si por meio de uma verdade confessada, deixando-se conduzir por toda sua existência por um outro ou pelo grande Outro.

Evidentemente, no decorrer da história, houve experiências de *parresía* no universo religioso que se aproximaram muito da *parresía* cínica. Nesse sentido, Veyne (2016), além de discorrer sobre a audácia da corrente filosófica cínica e o perigo de morte a que estavam submetidos, destaca que a *parresía* é presente em nossa contemporaneidade no universo religioso e cita como exemplo a *parresía* islâmica e cristã diante de monarcas e ditadores.

Roma conhecia o fenômeno filosófico-social dos “cínicos de esquina”, que arengavam os passantes sobre os vícios do século, dos reis e dos ricos; um deles, Isidoro, criticou Nero em público e recriminou-o por cantar bem e agir mal. Veremos um dia monges e dervixes repreenderem publicamente czares e paxás. Os cínicos muitas vezes pagavam sua audácia com as vidas (VEYNE, 2016, p. 224).

Seria, então, a religião capaz de *parresía*, entendo-a não somente como a coragem da verdade, mas também, como uma experiência de liberdade? Pensemos na religião na América Latina dos anos de 1950 a 1980, onde a verdade franca e corajosa de sacerdotes fez com que muitos deles se colocassem contra ditaduras e assumissem o risco de morte<sup>65</sup>. Um gesto profundamente parresiástico da religião cristã no contexto latino-americano. Uma espécie de engajamento político cujas raízes se alimentavam de um profundo desejo de liberdade.

Evidentemente, essa tradição politicamente engajada da religião na América Latina perdeu força a partir dos anos 1990. O cristianismo, ou bem parte de seus setores, cedeu lugar a uma experiência religiosa intimista e, embora engajada politicamente, colocou-se do lado conservador da sociedade a ponto de nos últimos anos ter apoiado governos cuja ideologia é permeada de ódio e ressentimento.

Até que ponto Foucault propôs essa abordagem da cultura greco-romana como uma contraposição ao que o cristianismo representou para o ocidente enquanto forma de governo pela verdade? Estaria Foucault colocando em relevo uma forma do sujeito se relacionar com a verdade que em vez de se sujeitar proporcionaria uma verdadeira experiência de liberdade? Nesse sentido, Fortanet (2018, p. 151, tradução nossa) questiona-se: “seria então a *parresía* o

---

<sup>65</sup> Cf. LÖWY, Michael. A guerra dos deuses: religião e política na América Latina. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

modelo a partir do qual, através da união fruto da coragem entre vida e verdade, opor-se ao governo pela verdade?<sup>66</sup>”.

De um lado, a confissão cristã apareceria nos escritos do último Foucault como um modo de dizer a verdade que ele abordou na perspectiva de uma genealogia dos modos de veridicção ocidental. Do outro lado, a *parresía* surge como uma maneira de se relacionar consigo e com os demais no interior de uma experiência de vida e liberdade. Verdade e liberdade se harmonizam como expressão de uma vida vivida sem medo, sem subserviência diante dos poderes, sem renúncia de si mesmo.

Se a análise da confissão corresponde o objetivo, por parte de Foucault, de realizar uma história crítica das formas de veridicção, na investigação da *parresía* haverá uma busca de diferentes modos de relação consigo mesmo e com os outros que estavam exaustos, que permaneceram as margens, mas que prefiguraram um modo de relação com a verdade – de vida, de experiência – livre e soberano (FORTANET, 2018, p. 152, tradução nossa)<sup>67</sup>.

Em uma perspectiva semelhante, Gros (2018c) apresenta os estudos de Foucault acerca do pensamento filosófico antigo como um contraponto em relação aos seus estudos sobre as instituições monásticas cristãs. Gros coloca em relevo que as escolas filosóficas primavam pela autonomia e liberdade daqueles que lhes procuravam. Na contramão dessa experiência de constituição de um sujeito livre por meio das técnicas de existência, o cristianismo desenvolveu uma relação de poder que exige obediência total.

No *Collège de France* (aulas de 12, 19 e 26 de março de 1980), estudando as práticas de direção para as instituições monásticas (os textos de Cassiano), que regem as relações entre um diretor tirânico e seu dirigido, submetido este ao diretor como o diretor a Deus, Foucault lhes oferece, como contraponto, as técnicas de existência na antiguidade tardia, que cadenciam as relações entre o sábio experimentado e eloquente e o solicitante que escuta, relações temporárias e sobretudo finalizadas por uma autonomia a ser conquistada. E Foucault faz, circunstancialmente, vagas referências, aqui e ali, a textos que, em 1982, serão precisamente objeto de longas e penetrantes análises: uma passagem dos *versos de ouro*, de Pitágoras; o *De ira*, de Sêneca, a propósito do exame de consciência... Esses textos da antiguidade convidam a uma prática de si e da verdade em que está em jogo a liberação

---

<sup>66</sup>Sería entonces la parresía el modelo a partir del cual, a través de la unión fruto del coraje entre vida y verdad, oponerse al gobierno por la verdad (FORTANET, 2018, 151).

<sup>67</sup> Si el análisis de la confesión corresponde al intento, por parte de Foucault, de realizar una historia crítica de las formas de veridicción, en la investigación de la parresía habrá una búsqueda de modos diferentes de relación con el uno mismo y con los otros que se fueron agotando, que permanecieron en los márgenes, pero que prefiguraron un modo de relación con la verdad – de vida, de experiencia – libre y soberano (FORTANET, 2018, p. 152).

do sujeito mais que seu aprisionamento em uma camisa de força da verdade que, pretendendo-se toda espiritual, nem por isso era menos total. Em Sêneca, Marco Aurélio, Epicteto, opera todo um outro regime de relações do sujeito com a verdade, um outro regime de palavra e de silêncio, um outro regime de leitura e de escrita. O sujeito e a verdade não estão vinculados aqui, como no cristianismo, pelo exterior e como que por um poder que vem de cima, mas por uma escolha irredutível de existência. Era possível, portanto, um sujeito verdadeiro, não mais no sentido de uma sujeição, mas de uma subjetivação (GROS, 2018c, p. 460).

Quer o questionamento de Fortanet (2018) que intui a *parresía* como uma oposição ao modo de veridicção cristão, quer a afirmação de Gros (2018c) de que Foucault aborda a filosofia antiga como contraponto a seus estudos do cristianismo, são perspectivas que evidenciam as diferenças entre esses dois universos culturais do ocidente. Se para Foucault o cristianismo forjou a subjetividade do homem ocidental, seria possível que seu interesse pelo pensamento antigo fosse, conforme Ribas (2017), uma espécie de alternativa para o homem contemporâneo diante da subjetividade cristã, ao menos no sentido de mostrar aos homens de hoje que houve outras maneiras do sujeito se relacionar com a verdade do que a cristã.

Todas essas perspectivas não estariam longe da intuição de Hadot (1999) de que Foucault abordou as práticas e a espiritualidade da filosofia antiga como uma espécie de modelo de vida para o homem contemporâneo. Hadot defendeu a hipótese de que o interesse de Foucault pela cultura greco-romana era o modo de vida desenvolvido pelos filósofos. Um modo de vida que buscou tornar a vida mais bela, e onde o governo de si fosse alcançado por uma série de exercícios e práticas que educassem a alma e o corpo dos homens. Uma estética da existência entendida por Foucault como um modelo de vida para o homem contemporâneo.

Sua descrição das práticas de si mesmo (como, além do mais, minha descrição dos exercícios espirituais) não é apenas um estudo histórico, mas que implicitamente quer oferecer ao homem contemporâneo um modelo de vida (que Foucault chama “estética da existência”) <sup>68</sup> (HADOT, 1999, p. 220, tradução nossa).

A própria ideia de uma estética da existência como resultado do cuidado que o sujeito tem por si mesmo pode ser visto como uma oposição em relação ao cristianismo primitivo. Pois há um distanciamento entre uma vida entendida como algo a ser construído com beleza, com verdade, com liberdade e uma vida que só pode ser vivida verdadeiramente

---

<sup>68</sup> Su descripción de las prácticas del sí-mismo (como, por lo demás, mi descripción de los ejercicios espirituales) es no solamente un estudio histórico sino que implícitamente quiere ofrecer al hombre contemporáneo un modelo de vida (que Foucault llama “estética de la existencia”) (HADOT, 1999, p. 220).

quando o sujeito renuncia a si mesmo como expressão eloquente de sua relação com Deus. Nesse sentido, Gros (2004a, p. 23, tradução nossa) afirma que:

Em seus estudos sobre “o cuidado de si”, através da leitura de textos da filosofia antiga (Platão, Epicuro, Epiteto, Sêneca, Marco-Aurélio...), Foucault tenta propor um modo de subjetivação irreduzível ao modelo cristão. O cuidado de si não deve ser confundido com uma postura narcisista de fechar-se ingenuamente sobre si mesmo, como tentam fazer crer os críticos precipitados e maliciosos. Trata-se de tematizar uma relação de si a si que não é mais aprofundada por uma ignorância fundamental, mas por uma obra a construir. De si a si, é necessário supor a distância de uma obra de vida a realizar. Há sempre uma questão de um outro para precipitar as práticas de subjetivação, mas não é mais: quem tu és? Em vez disso: que tu fazes de tua existência?<sup>69</sup>

Se do lado do cristianismo primitivo a pergunta fundamental é: quem és tu? Do outro lado, da filosofia antiga, o questionamento é: o que fazes de tua existência? No cristianismo, a pergunta de quem o indivíduo é já possui uma resposta: ele é um pecador, eternamente imperfeito e, por isso, deve verbalizar a verdade de si.

Na filosofia antiga, a questão do que tu fazes de tua existência mais do que uma resposta exige uma afirmação da vida enquanto existência bela e livre a ser construída com suas próprias mãos através do cuidado para consigo mesmo e para com os outros. Portanto, a estética da existência, o cuidado de si, as práticas e exercícios da filosofia antiga foram compreendidos por Foucault, como meios para se alcançar a liberdade por meio da verdade.

Essa perspectiva, pode ser encontrada em sua história da sexualidade, sobretudo em seus últimos dois volumes<sup>70</sup>. Trata-se de que ao desenvolver um estudo sobre a questão da sexualidade, tendo como pano de fundo a relação sujeito e verdade, Foucault analisou a maneira pela qual a medicina e a filosofia antiga trataram o prazer sexual. E, ainda, como essa

---

<sup>69</sup> Dans ses études sur “le souci de soi”, à travers une lecture des textes de la philosophie antique (Platon, Épicure, Épictète, Sénèque, Marc-Aurèle...), Foucault tente de proposer un mode de subjectivation irréductible au modèle chrétien. Le souci de soi ne doit surtout pas être confondu avec une posture narcissique de repli béat sur soi, comme tentent de le faire croire des critiques hâtifs ou malveillants. Il s'agit par cette notion de thématiser un rapport de soi à soi qui n'est plus creusé par une méconnaissance fondamentale, mais par une œuvre à construire. De soi à soi, il faut supposer la distance d'une œuvre de vie à accomplir. Il y a bien toujours une question d'un autre pour précipiter les pratiques de subjectivation, mais ce n'est plus : “Qui es-tu ? ” Plutôt: “Que fais-tu de ton existence ? (GROS, 2004a, p. 23).

<sup>70</sup> É importante salientar que Foucault muda os rumos do projeto de sua história da sexualidade. O primeiro volume, ainda em sua fase genealógica, aborda a sexualidade como dispositivo de poder e nos dois últimos volumes lançados em 1984 essa questão está inserida na perspectiva da relação sujeito e verdade. “Foucault começa então seu curso de 1981, e também o de 1982, lembrando que doravante o eixo geral de sua pesquisa é a relação do sujeito com a verdade, sendo a sexualidade um domínio entre outros (assim como a escrita, a relação médica consigo, etc.) de cristalização dessa relação. O sexo, então, já não é unicamente o revelador do poder (normalizador, identificador, classificador, redutor, etc.), mas do sujeito em sua relação com a verdade” (GROS, 2018c, 462).

administração do prazer visava a constituição de um sujeito temperante que, em última análise, também é um sujeito de liberdade.

Foucault se atenta as práticas e exercícios cujo objetivo é o equilíbrio do prazer sexual. Um cuidado sobre si mesmo a fim de fazer bom uso dos prazeres. Uma temperança necessária para não se escravizar pelos desejos. Emerge, assim, de sua análise da cultura antiga, a ideia de um sujeito livre. Liberdade diante dos prazeres, sobretudoos sexuais.

No entanto, Foucault parece nunca perder de vista o cristianismo, colocando-o como contraponto em relação à cultura greco-romana. Se na cultura greco-romana ele aborda a questão da sexualidade como *aphrodisia*<sup>71</sup>, no cristianismo primitivo ele analisará a sexualidade como carne, isto é, a sexualidade em sua relação com o pecado. Nesse sentido, no segundo volume de sua história da sexualidade, Foucault volta à antiguidade clássica para compreender como o homem grego lidava com a atividade sexual.

Paralelamente a essa abordagem, Foucault fazia alusão à compreensão cristã dessa problemática, provavelmente com o intuito de contrastar essas duas culturas e seus respectivos modos de lidar com o prazer sexual. Um estudo que vai, portanto, dos regimes de *aphrodisia* da cultura grega a “uma hermenêutica do desejo e dos procedimentos de decifração de si” (FOUCAULT, 2017c, p. 111) presentes na cultura cristã.

Foucault observa que a doutrina cristã da carne faz com que o prazer sexual seja visto como algo diretamente ligado à natureza pecaminosa do homem. De outro lado, a filosofia antiga aborda tal questão na perspectiva do domínio de si, isto é, cabe ao homem dominar essa força que o habita e utilizá-la da melhor forma possível. O cristianismo contemporâneo se aproxima muito dessa ideia da filosofia antiga de autodomínio da sexualidade, compreendendo-a como uma força presente na natureza humana que deve ser canalizada para seu próprio bem.

Na doutrina cristã da carne, a força excessiva do prazer encontra seu princípio na queda e na falta que marca desde então a natureza humana. Para o pensamento grego clássico essa força é por natureza virtualmente excessiva e a questão moral consistirá em saber de que maneira enfrentar essa força, de que maneira dominá-la e garantir a economia conveniente dessa mesma força (FOUCAULT, 2017c, p. 62).

---

<sup>71</sup> Em grande medida, o segundo e terceiro volume da *História da sexualidade* estão dedicados ao tema dos *aphrodisia*; particularmente o segundo volume, cujo título, O uso dos prazeres, traduz a expressão grega *chrêsis aphrodisiôn*. Trata-se de um adjetivo substantivo que os latinos traduziram por “*venera*” e que o Suda propõe como significado para as “coisas” ou os “atos de Afrodite” (atos queridos pela natureza, aos que associa um prazer intenso e aos que conduz por uma força sempre suscetível de excesso e revolta) (CASTRO, 2016, p. 37).

Como podemos verificar, Foucault constatou que havia um cuidado por parte dos filósofos para com o bom uso dos prazeres. Nesse sentido, as práticas de autodomínio do corpo e da mente se tornaram fundamentais para a harmonização dessa força natural e, por vezes, violenta da natureza humana<sup>72</sup>. Nesse sentido, o domínio de si foi expressão de uma vida livre, pois ter controle sobre seus desejos era, antes de tudo, uma afirmação da liberdade diante dos desejos.

De fato, na interpretação de Foucault da cultura grega clássica, controlar-se diante dos desejos carnis era em si expressão de uma liberdade conquistada por meio de práticas e exercícios que levariam a um autodomínio. “Ser livre em relação aos prazeres é não estar a seu serviço, é não ser seu escravo. O perigo que os *aphrodisia* trazem consigo é muito mais a servidão do que a mácula” (FOUCAULT, 2017c, p. 95).

Ainda nessa mesma perspectiva, Foucault (2017c, p. 93) afirma que:

*A sophrosune*, o estado que se tende a alcançar pelo exercício do domínio e pelo comedimento na prática dos prazeres é caracterizada como uma liberdade. Embora seja tão importante governar desejos e prazeres, e apesar do uso que se faz deles constituir um alvo moral de tal preço, não é, para conservar ou reencontrar uma inocência de origem; não é, em geral – salvo, evidentemente, na tradição pitagórica para conservar uma pureza; é para ser livre e poder permanecê-lo.

Os exercícios e as práticas que conduziam ao domínio de si acabavam por constituir um sujeito temperante. Isto é, um homem capaz de medir com maestria a quantidade exata do prazer a ser usufruído, sem o risco de se tornar seu servo. É nessa perspectiva que o tema da liberdade emerge enquanto “o domínio que eles são capazes de exercer sobre si mesmos” (FOUCAULT, 2017c, p. 94).

Em um sentido semelhante, Veyne (2016, p. 54) esclarece como foi comum às escolas filosóficas o ascetismo como caminho para a felicidade, ou seja, como o controle sobre o prazer sexual poderia conduzi-los a uma vida feliz.

A filosofia era um produto da alta cultura, a qual se dedicava uma elite consciente de sua distinção; ela tinha a intensidade que, em outras sociedades, têm as convicções religiosas de grupos de fervorosos. Seu dogma será dividido em quatro pontos que veremos a seguir: o ascetismo é suficiente para proporcionar a felicidade, embora o vulgo o ignore. Longe de ser exclusivo dos estoicos, o dogma socrático será adotado por quase todas as seitas platônicas, aristotélicas, cínicas e até mesmo epicuristas. Citemos o mais antigo, Platão, por sua linguagem contundente. *Primo*: Se derrotamos

---

<sup>72</sup> Essa relação é necessária para o uso comedido dos prazeres, necessária para a dominação de sua violência (FOUCAULT, 2017c, p. 106).

os prazeres, vivemos na felicidade; se somos derrotados, é o oposto” (VEYNE, 2016, p.54).

Consta-se, portanto, que o autocontrole em relação ao prazer foi uma preocupação geral nas escolas filosóficas. Nesse sentido, Foucault, em *As confissões da carne*, esclarece sobre o sentido dos exercícios estoicos que visavam, em última análise, um autocontrole dos membros dessa escola em relação às paixões e aos desejos.

O que implicava que ele aprendesse a distinguir o que vem de sua vontade e o que não é de seu domínio; e que ele municie essa vontade de uma razão que tem a tripla função de fixar essa divisão, de definir a conformidade à ordem do mundo, e de dissipar os erros de opinião que provocam a desordem das paixões ou o excesso dos desejos<sup>73</sup> (FOUCAULT, 2018b, p. 127, tradução nossa).

Ao refletir sobre o domínio de si e a constituição do sujeito temperante, Foucault colocou em relevo que a liberdade individual não estaria, no pensamento grego, desvinculada do âmbito político da cidade. Pois reverberam sobre a cidade a maneira como os membros da cidade exercem sua liberdade e o controle que eles possuem sobre si mesmos em relação aos seus desejos. Em outras palavras, um cuidado de si que também se expressa em um cuidado pela cidade.

A atitude do indivíduo em relação a si mesmo, a maneira pela qual ele garante sua própria liberdade no que diz respeito aos seus desejos, a forma de soberania que ele exerce sobre si são elementos constitutivos da felicidade e da boa ordem da cidade (FOUCAULT, 2017c, p. 94).

Esse domínio de si que caracteriza o sujeito temperante e o coloca no interior de uma experiência de liberdade não poderia acontecer sem uma profunda relação com a verdade. “Essa liberdade-poder que caracteriza o modo de ser do homem temperante não pode conceber-se sem uma relação com a verdade (FOUCAULT, 2017c, p. 103).

Nesse mesmo viés, Foucault (2017c, p. 110) afirma que:

O trabalho que o indivíduo devia exercer sobre si, a ascese necessária, tinha a forma de um combate a ser sustentado, de uma vitória a ser conquistada estabelecendo-se uma dominação de si sobre si, segundo o modelo de um poder doméstico ou político. Enfim, o modo de ser ao qual se aceita por meio desse domínio de si caracterizava-se como uma liberdade ativa,

---

<sup>73</sup> Ce qui impliquait qu’il apprenne à distinguer ce qui relève de sa volonté et ce qui n’est pas de son domaine; et qu’il arme cette volonté d’une raison qui a pour triple rôle de fixer ce partage, de définir la conformité à l’ordre du monde, et de dissiper les erreurs d’opinion qui entraînent le désordre des passions ou l’excès des désirs (FOUCAULT, 2018b, p. 127).

indissociável de uma relação estrutural, instrumental e ontológica com a verdade.

Como podemos constatar na citação acima, uma vida equilibrada era expressão de uma existência que buscava a liberdade em íntima relação com a verdade. O autodomínio faz emergir um sujeito livre diante dos desejos e “a relação com o verdadeiro constitui um elemento essencial da temperança, quer seja sob a forma de uma estrutura hierárquica do ser humano, (...), quer seja de um reconhecimento pela alma de seu ser próprio” (FOUCAULT, 2017c, p. 106).

Sobre essa relação com a verdade, Foucault, em *História da Sexualidade 2: o uso dos prazeres*, menciona como ela foi importante na filosofia antiga para se chegar a uma estética da existência, entendida como uma existência temperante que se manifesta como uma beleza visível diante dos olhos de quem pode contemplá-la.

Ora, embora essa relação com a verdade, constitutiva do sujeito temperante, não conduza a uma hermenêutica do desejo, como será o caso na espiritualidade cristã, ela abre, em compensação, para uma estética da existência. (...) Pelo *logos*, pela razão e pela relação com o verdadeiro que a governa, uma tal vida inscreve-se na manutenção ou reprodução de uma ordem ontológica; e, por outro lado, recebe o brilho de uma beleza manifesta aos olhos daqueles que podem contemplá-las ou guardá-las na memória. Essa existência temperante, cuja medida, fundamentada na verdade, é ao mesmo tempo respeito de uma estrutura ontológica e perfil de uma beleza visível, foi frequentemente esboçada por Xenofonte, Platão e Aristóteles (FOUCAULT, 2017c, p. 107).

Ainda sobre a relação com a verdade como elemento constitutivo do modo de ser do sujeito temperante na filosofia antiga, Foucault remarca algumas diferenças em relação ao cristianismo. Entre essas diferenças, destaca que na filosofia antiga a relação sujeito e verdade não é de maneira nenhuma uma espécie de decifração de si ou uma hermenêutica do desejo que deve ser posteriormente confessada tal como é possível encontrar no cristianismo primitivo.

Mas é preciso ver que essa relação com o verdadeiro jamais assume a forma de uma decifração de si por si e de uma hermenêutica do desejo. Ela é constitutiva do modo de ser do sujeito temperante; não equivale a uma obrigação para o sujeito de dizer a verdade sobre si próprio; nunca abre a alma como um domínio de conhecimento possível em que as marcas dificilmente perceptíveis do desejo deveriam ser lidas e interpretadas. A relação com a verdade é uma condição estrutural instrumental e ontológica da instauração do indivíduo como sujeito temperante e levando uma vida de temperança; ela não é uma condição epistemológica para que o indivíduo se reconheça na sua singularidade de sujeito desejante, e para que possa purificar-se do desejo assim elucidado (FOUCAULT, 2017c, p. 106).

A maneira pela qual o cristianismo abordou o prazer sexual, ao menos no período que Foucault se detém, uma vez que modernamente a posição do cristianismo sobre o tema da sexualidade é muito mais aberto, coloca-o como algo a ser, no mínimo, controlado e, se possível, evitado. Nesse sentido, a carta de Paulo aos Coríntios, que foi redigida no período do, assim chamado, cristianismo primitivo, é esclarecedora ao expor a mentalidade da época: “É bom ao homem não tocar em mulher. Todavia, para evitar a fornicação, tenha cada homem sua mulher e cada mulher o seu marido” (1 Cor, 7, 1-2).

Como sabemos pelo próprio Foucault, a austeridade diante do sexo não foi uma invenção do cristianismo. Porém ele ofereceu um sentido religioso, notadamente ligado à ideia da queda e do mal. A ideia de carne, desenvolvida pelo cristianismo ao tratar da estrutura desejante do ser humano, sobretudo no que tange ao sexo, mais do que controlá-lo, buscou combatê-lo como algo perigoso.

Provavelmente, o cristianismo primitivo tomou o celibato e a castidade como modelos de conduta de uma vida de renúncia devido ao contexto luxuriante em que estava envolto. A carta de Paulo aos Coríntios descreve bem o comportamento sexual daquela comunidade a qual Paulo se correspondia, explicitando sua dificuldade em ter limites no que tange ao prazer sexual. Diante de tal contexto, logo a virgindade se transformou em um valor superior. “Mas aquele que, no seu coração, tomou firme propósito, sem coação e no pleno uso da própria vontade, e em seu íntimo decidiu conservar a sua virgem, esse procede bem” (1 Cor 7, 37).

Na moral cristã do comportamento sexual, a substância ética não será definida pelos *aphrodisia*, mas por um campo dos desejos que se escondem nos arcanos do coração e por um conjunto de atos cuidadosamente definidos em sua forma e em suas condições; a sujeição não tomará a forma de um *savoir-faire*, mas a de um reconhecimento da lei e de uma obediência à autoridade pastoral; portanto, não é tanto a dominação perfeita de si por si, no exercício de uma atividade de tipo viril, que caracterizará o sujeito moral, mas sim a renúncia de si e uma pureza, cujo modelo deve ser buscado do lado da virgindade (FOUCAULT, 2017c, p. 110).

Como pudemos remarcar ao longo desse capítulo, Foucault, em seus últimos escritos, está em constante diálogo com essas duas maneiras do sujeito se relacionar com a verdade no ocidente. Seu diálogo com o cristianismo primitivo buscava, provavelmente, entender o tempo presente, o porquê de sermos o que somos graças ao cristianismo e à maneira como ainda hoje a obrigação da verdade de si nos impele de diferentes maneiras e em diferentes ocasiões a confessarmos a verdade de nós mesmos.

Do mesmo modo, ao longo desse capítulo, percebemos que o grande interesse de Foucault pela cultura greco-romana se encontrava no diálogo fecundo entre filosofia e espiritualidade, ou seja, uma constante busca pela verdade e uma profunda preparação para acolher essa verdade. Portanto, o que possivelmente Foucault nos propõe seja uma relação com a verdade que nos constitua em sujeitos de liberdade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com base nas reflexões realizadas durante essa pesquisa, constatamos que a questão da verdade passou a dar o tom às pesquisas do último Foucault, tornando-se o pano de fundo das discussões dos anos 1980 em seus cursos no *Collège de France*. Todavia, a questão da verdade não foi, ao menos em seus últimos anos, abordada em um viés epistemológico, mas, sim, aletúrgico. Isto é, a manifestação ritualizada da verdade na confissão, na *parresía* e no cuidado de si.

A verdade articulada a sua genealogia do sujeito ocidental foi o fio condutor de seus últimos escritos, tornando-se o centro de seu interesse desde *Do Governo dos vivos* até *As confissões da carne*. Por isso, consideramos importante demarcar no primeiro capítulo dessa dissertação o deslocamento teórico realizado em sua obra a partir de 1980 que colocou no centro das discussões a relação sujeito e verdade.

Ao articular a questão da verdade à genealogia do sujeito, Foucault procurou responder a questionamentos de fundamental importância para o mundo ocidental. Tais como, por que o homem ocidental manteve um vínculo tão profundo entre exercício de poder e manifestação da verdade? Ou, como foi construída a subjetividade do homem ocidental no interior da relação verdade e poder?

Por meio desses questionamentos, verificamos que Foucault não deixou de tratar do tema do poder. Seu debate permaneceu intenso em seus escritos da década de 1980, porém abordado na perspectiva do governo dos homens pela verdade. Tratava-se de que, para Foucault, o homem ocidental se constituiu em sujeito por meio de sua relação com a verdade, uma verdade que passou a lhe governar e impor uma maneira de ser.

Foi nesse contexto que a confissão se tornou um conceito central em suas análises dos anos 1980 ao lado da relação sujeito e verdade. Pois a verdade que passou a governar o sujeito ocidental manifestou-se em um formato de confissão, produzindo no seio da cultura ocidental uma subjetividade cristã fundamental para a implementação de um poder pela manifestação da verdade de si mesmo.

Esse interesse pela relação confissão, sujeito e verdade no ocidente fez com que Foucault se lançasse em dois mundos culturais pouco explorados em seu período genealógico: cultura greco-romana e cristianismo primitivo. Compreendendo-os como dois espaços da manifestação ritualizada da verdade, *aleturgia*, em que os indivíduos se constituíam em sujeitos por meio de sua relação com a verdade.

Nesse sentido, discorreremos no segundo capítulo sobre a relação confissão, sujeito e verdade no cristianismo primitivo e na cultura greco-romana. Remarcamos que a articulação desses três conceitos em sua abordagem do cristianismo primitivo resultou em uma subjetividade confessante e, até certo ponto, subserviente. Quanto a sua abordagem do pensamento antigo no que concerne à articulação desses três conceitos, observamos que ela se dá no interior de uma busca de mestria de si mesmo.

A cultura greco-romana e o cristianismo primitivo são dois espaços culturais tratados por Foucault como dois modos diferentes do sujeito se relacionar com a verdade. Nesse sentido, nos propomos, no terceiro capítulo, a evidenciar duas experiências diferentes da relação confissão, sujeito e verdade. Se no cristianismo primitivo encontramos uma experiência de renúncia de si integrada a um poder que demanda obediência absoluta a outrem, na filosofia antiga encontramos uma experiência de liberdade como fruto do cuidado de si mesmo.

Ao colocarmos em relevo duas experiências da relação confissão, sujeito e verdade denominadas respectivamente de experiência de renúncia de si e experiência de liberdade, não queremos idealizar a cultura filosófica antiga, ação que Foucault não nos parece ter realizado em momento algum, e nem pensar o cristianismo primitivo como uma oposição radical à cultura filosófica antiga, pois o cristianismo, em sua doutrina e pensamento, é profundamente influenciado pelo ambiente cultural e filosófico helênico no qual se desenvolveu nos primeiros séculos da história Ocidental.

No que tange ao cristianismo primitivo, Foucault procurou compreender a maneira pela qual a Igreja constituiu um sujeito que renunciou a si mesmo por meio da verdade confessada. Um sujeito obediente e confessante engendrado nos primeiros séculos da era cristã, através de um conjunto de técnicas de si que obrigavam seus adeptos a produzirem uma verdade de si.

Toda essa discussão em torno do cristianismo primitivo, possivelmente, não estava desvinculada de sua preocupação para com o tempo presente. Para Foucault, o cristianismo ofereceu as bases da subjetividade do homem ocidental. Logo, tornou-se incontornável em seus estudos, analisar o cristianismo primitivo a fim de compreender a constituição do sujeito moderno no ocidente.

Quanto à abordagem da filosofia antiga, evidenciamos um aspecto, dentre tantos, que é possível encontrar na abordagem de Foucault da filosofia antiga: a relação sujeito e verdade como experiência de liberdade, isto é, um modo de vida almejado nas práticas filosóficas

antigas; uma relação com a verdade que afirmaria a liberdade do sujeito, fazendo de sua vida expressão de uma estética da existência.

Diante disso, questionamo-nos se o retorno de Foucault à filosofia antiga foi uma espécie de contraposição à subjetividade do homem ocidental notadamente cristã; se foi uma nova forma de relação com a verdade que constituiria um sujeito de liberdade, pronto a tomar sua vida em mãos e resistente a toda forma de servidão, inclusive a toda forma de renúncia de si mesmo; e, ainda, se o homem ocidental foi capaz de construir um modo de existência ligado à vida e à liberdade.

Portanto, a relação que Foucault tece entre os conceitos confissão, sujeito e verdade na década de 1980, permite-nos pensar a verdade como constituidora de subjetividades, formas de ser, de pensar e de sentir. Permite-nos, ainda, perceber que a maneira como o sujeito se relaciona com a verdade pode produzir experiências variadas; experiências de vida e de morte, de liberdade e de escravidão. Com essas afirmações, não queremos dizer que a filosofia antiga foi algo de fantástico e muito menos que o cristianismo foi algo ruim para o Ocidente. Mas, simplesmente, que a maneira pela qual nos relacionamos com a verdade influencia decisivamente a nossa existência.

## REFERÊNCIAS

### a) Primárias:

FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**, III, Paris: Gallimard, 1994a.

FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**, IV, Paris: Gallimard, 1994b.

\_\_\_\_\_, Michel. **O governo de si e dos outros**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

\_\_\_\_\_, Michel. **A coragem da verdade**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

\_\_\_\_\_, Michel. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

\_\_\_\_\_, Michel. **História da sexualidade 1: vontade de saber**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017a.

\_\_\_\_\_, Michel. **La parrésia**. Madrid: Biblioteca Nueva, 2017b.

\_\_\_\_\_, Michel. **História da sexualidade: o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017c.

\_\_\_\_\_, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018a.

\_\_\_\_\_, Michel. **Les aveux de la chair**. Paris: Gallimard, 2018b.

\_\_\_\_\_, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018c.

\_\_\_\_\_, Michel. **Malfazer, dizer verdadeiro**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018d.

\_\_\_\_\_, Michel. **Do governo dos vivos**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018e.

\_\_\_\_\_, Michel. **História da loucura**. São Paulo: Perspectiva, 2019.

### b) Secundárias:

ALVES, A.S. Marco. **Cristianismo e racionalidade política moderna em Michel Foucault**. 2016. Disponível em: <http://www.seer.ufsj.edu.br/index.php/estudosfilosoficos/article/view/2005/1366>. Acesso em: 14 de junho de 2019.

AYUB, J.P. **Introdução à analítica do poder de Michel Foucault**. São Paulo: Intermeios, 2014.

BLENGINO, Luis Félix. **El pensamiento político de Michel Foucault: Cartografía histórica del poder y diagnóstico del presente**. Guillermo Escolar Editor, Madrid, 2018.

CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

CANDIOTTO, Cesar. **Foucault e a crítica da verdade**. Autêntica: Belo Horizonte, 2010.

\_\_\_\_\_, Cesar. **Parresía cínica e alteridade na perspectiva de Michel Foucault**. 2014. Disponível em: <<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8536/5559>>. Acesso em: 09 de fevereiro de 2018.

\_\_\_\_\_, Cesar. **Verdade e diferença no pensamento de Michel Foucault**, 2007. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/kr/v48n115/a1248115.pdf> >. Acesso em: 9 de fevereiro de 2018.

CHAVES, Ernani. **Foucault e a psicanálise**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1988.

\_\_\_\_\_, **Michel Foucault e a verdade cínica**. Campinas: Editora Phy, 2013.

CHEVALLIER, Philippe. **Michel Foucault et le christianisme**. ENS ÉDITIONS: Lyon, 2011.

\_\_\_\_\_, Philippe. **O cristianismo como confissão em Michel Foucault**. In: Foucault e o cristianismo. Autêntica: Belo Horizonte, 2012.

FORTANET, Joaquín. “Confesión, sujeto y verdade”. In: CASTRO, Rodrigo (Org.), **Foucault y la historia de la filosofía**. Madrid: Dado Ediciones, 2018.

GROS, Frédéric. « Michel Foucault, une philosophie de la vérité ». In : FOUCAULT, Michel. **Philosophie : anthologie**. Anthologie établie et présentée par Frédéric Gros et Arnold I. Davidson. Paris: Gallimard, 2004a.

\_\_\_\_\_, Frédéric (org). **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola, 2004b.

\_\_\_\_\_, Frédéric. **Situação do curso**. In: A hermenêutica do sujeito. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018c.

HADOT, Pierre. **Reflexiones sobre la noción de “cultivo de sí mismo”**. In: Michel Foucault, filósofo. Gedisa Editorial: Barcelona, 1999.

JUDITH, Revel. **Michel Foucault: conceitos essenciais**. São Carlos : Claraluz, 2005.

LORENZINI, Daniel., REVEL, Ariane et SFORZINI, Arianna (dir.). **Michel Foucault: éthique et vérité (1980-1984)**. Paris: Vrin, 2015.

LÖWY, Michael. **A guerra dos deuses: Religião e política na América Latina**. Editora Vozes: Petrópolis, 2000.

MACHADO, Roberto. **Foucault, ciência e saber**. 3ª edição revista e ampliada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. **Introdução teórica sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral**. São Paulo: Hedra, 2006.

RAJCHMAN, John. **Foucault: la ética y la obra**. In: Michel Foucault, filósofo. Gedisa Editorial: Barcelona, 1999.

RIBAS, **Thiago Fortes**. **Práticas de liberdade em Foucault**. Dois pontos: Curitiba, São Carlos, volume 14, número 1, p. 181-197, abril de 2017.

SENELLART, Michel. **Verdade e subjetividade: uma outra história do cristianismo**. In: Foucault e o cristianismo. Autêntica: Belo Horizonte, 2012.

SAUQUILLO, Julián. Michel Foucault: **Poder, saber y Subjetivación**. Madrid: Alianza Editorial, 2017.

VEYNE, Paul. **Sêneca e o estoicismo**. Três estrelas: São Paulo, 2016.

ZUBIRI, Xavier, **L'homme et la vérité**. Paris: L' Harmattan, 2003.

YÁGÜEZ, Jorge Álvarez. **Introducción**. In: La parrêsia. Biblioteca Nueva: Madrid, 2017b.