

INTERIORIDADE E “CUIDADO DE SI”: APROXIMAÇÕES ENTRE AGOSTINHO E FOUCAULT

Evandro Marcos Leonardi*

LEONARDI, E. M. Interioridade e “cuidado de si”: Aproximações entre Agostinho e Foucault. *Akrópolis*, 13(4): 193-198, 2005.

RESUMO: É ao redor do tema da ética e do núcleo da subjetivação que vamos incidir nossa pesquisa. Foucault fará um percurso até a época antiga, pretendendo desenvolver e demarcar a diferença em relação à modernidade nas formas de constituição do sujeito. Segundo ele, nessas culturas antigas (grega e greco-romana), o espaço de subjetivação e de constituição do sujeito, enfatizava a liberdade e a produção de si mesmo, ao contrário do que havia ocorrido com o nascimento da modernidade. Nessa volta ao passado, vamos apontar quais são os mecanismos que a ética do Cristianismo faz irromper. Nesse estágio, utilizaremos a noção de interioridade em Santo Agostinho e daí, se construirá na medida do possível, um diálogo com nosso presente, considerando a leitura foucaultiana.

PALAVRAS-CHAVE: Foucault. Agostinho. Sujeito. Cuidado de si. Interioridade.

INTERIORITY AND “TAKING CARE OF ITSELF”: BRINGING AGOSTINHO AND FOUCAULT CLOSER

ABSTRACT: Our research happens around the subject of the ethics and the nucleus of subjectivation. Foucault will go back to old times, aiming at developing and demarcating the difference related to the modernity in the forms of constitution of the citizen. According to him, in these old cultures (Greek and Greek-roman), the space of subjectivation and constitution of the citizen, emphasized the freedom and production of itself, which is the opposite of what had occurred with the birth of modernity. In this return to the past, we'll see what mechanisms the ethics of the Christianity comes up with. In this stage, the notion of interiority in Saint Agostinho will be used and then, a dialogue with our present, considering the Foucault reading will be built.

KEY WORDS: Foucault; Agostinho. Citizen. Taking care of itself. Interiority.

INTRODUÇÃO

Procuramos refletir neste discreto trabalho, o alcance da reflexão ética de Michel Foucault (1926 – 1984) desenvolvida nos seus últimos anos de atividade filosófica. Em especial com a publicação de seu trabalho *História da Sexualidade* (volumes I, II e III). A bem da verdade, é que *HS 3: O cuidado de si*, integra uma nova e importante fase nos estudos desse autor, inaugurada com os estudos da *HS 2: O uso dos prazeres*. O que tenciona nosso autor? Entre outras análises, seu objeto principal é uma reflexão que orbita sobre a questão fundamental, qual seja, o da *subjetividade*. É com esse monumental trabalho (somado a ele outros ensaios e conferências já no final de sua vida, dos quais destacamos o trabalho: *Tecnologias del yo*), que Foucault vai iniciar um novo caminho nas sendas da ética¹. O problema que ele busca refletir, reinsere a questão ética no seio do universo da subjetividade. Para tal, nosso autor percorre uma estrada que vai da modernidade até a antiguidade, para entender o que ele chamou de “artes da existência”. Como argúi nosso autor, essas artes seriam:

(...) *práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de*

conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de valores estéticos e responda a certos critérios de estilo (FOUCAULT, 1984, p. 15).

Vê-se aí que, é ao redor do tema da ética e do núcleo da subjetivação que vamos incidir nossa pesquisa. Mas como dizíamos acima, que Foucault fará um percurso até a época antiga, o que ele pretende assim, é desenvolver e demarcar, a diferença em relação à modernidade nas formas de constituição do que aqui chamamos de sujeito. Segundo ele, nessas culturas antigas (grega e greco-romana), o espaço de subjetivação e de constituição do sujeito, enfatizava a liberdade e a produção de si mesmo, ao contrário do que havia ocorrido com o nascimento da modernidade. Nesta a produção do sujeito, ficou preso, predominantemente, aos códigos e às normas. Se essas formas modernas não interessam a Foucault, mesmo assim, ele não deixa de enfatizar o momento presente. Nessa análise do presente pelo que de importante os antigos demonstraram, faz invocar algumas perguntas que são nortes no interior mesmo dessa nossa análise.

Quais são nossos modos de existência? Quais são

Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNIOESTE/Toledo. E-mail: evandroleonardi@hotmail.com

¹Ética entendida aqui como relação para consigo mesmo e trabalho de si sobre si. Assim é possível indagar sobre como nos constituímos como sujeitos de nossas próprias ações?

as possibilidades de vida nesse processo de subjetivação? Como constituir o humano nesse processo?

Para tanto, nessa volta ao passado, vamos dar atenção especial ao terceiro estágio de constituição do sujeito e apontar quais são os mecanismos que a ética do Cristianismo faz irromper. Nesse estágio, utilizaremos a noção de *interioridade* em Santo Agostinho (354 – 430) presente na obra *Confissões* e daí, construir na medida do possível, um diálogo com nosso presente, considerando a leitura foucaultiana.

A ética em Foucault: ou o modo como nos constituímos sujeitos

A noção de *cuidado de si* tem uma história em Foucault. Se o modo como nos constituímos sujeitos tem relevância para Foucault, esse modo tem, no entanto, um tratamento diferenciado. Esse tema nada tem a ver com a moderna investigação filosófica do sujeito, como aquele lugar inerte e universal, onde predomina o domínio e primazia do conhecimento. Mesmo assim, o problema da subjetividade alcança um denominador comum em Foucault: a ética, ou seja, como passar do *governo de si* (e não mais do governo dos outros) para o problema da sexualidade. Nesse sentido, nos vem à memória a questão que já era apontada pelo professor Horácio, a saber, se Foucault está falando permanentemente da constituição do sujeito na própria história da sexualidade, então por que há algo na sexualidade que fala de mim mesmo? Foucault está forjando um discurso do eu. É uma ontologia de nós mesmos.

O objetivo, portanto, era saber porquê o comportamento sexual constitui objeto de preocupação moral. No intuito de oferecer respostas a esta questão, o autor remontou da época moderna, passando pelo cristianismo e chegando até a Antiguidade. Sendo assim, na obra *O uso dos prazeres*, Foucault investiga como o comportamento sexual, que demanda escolhas morais, fora influenciado pelo pensamento grego clássico. Já no *Cuidado de si*, a questão está relacionada para a análise, a partir dos textos gregos e latinos, dos preceitos acerca do modo de vida, que se baseava na preocupação de si.

É, portanto, a partir de certas categorias éticas como *aphrodisia* grega, ascetismo ou então *prática de si*, *teleologia*, *modos de sujeição*, que Foucault escreve uma história da sexualidade. A partir dessas categorias que nosso autor confere uma certa dinâmica ao processo de constituição do sujeito, levando em conta que o cuidado de si se dá em períodos históricos bem definidos: A) ética grega clássica; B) ética greco-romana; C) ética cristã. Foucault, não fala diretamente de uma ética moderna, mas apenas que pode ser pensada um desdobramento a partir da ética cristã.

A ética grega clássica

Foucault começa observando que o “cuidado de si” se converteu em um princípio básico de racionalidade ética e ao mesmo tempo em condição necessária da atividade filosófica. Foucault está pensando aqui a estrutura do cuidado de si entre os gregos clássicos. Para os gregos, o sujeito deve transformar-se para ter acesso à verdade. Necessita de uma

espécie de conversão. Mas nesse período de subjetivação, os filósofos falam de ocupar-se de si mesmo. A necessidade de ocupar-se de si mesmo está intrinsecamente ligado ao poder. A verdade exige transformação de si mesmo. De fato, o paradigma construído por Platão é o seguinte (e isso pode ser observado em vários diálogos): me ocupo de mim mesmo para melhor governar a cidade. Mas para Platão, ocupar-se de si mesmo significa priorizar a alma em detrimento do corpo, postura que será alterada entre os estoicos.

Para Platão, aqueles em melhores condições de ocupar-se com a alma, como já é bem sabido, são os filósofos e uma classe muito privilegiada no pensamento platônico, os aristocratas. Mas para Platão, o conhecimento de si mesmo encontra sua plenitude no mundo inteligível, portanto, no acesso único ao poder perfeito da verdade, através de suas categorias de Verdade, Bem e Belo.

Na filosofia se trata da prática de si mesmo e da disposição para que o outro também cuide de si mesmo. O filósofo é apresentado como guia da existência. O conhecimento de si mesmo conduz à filosofia. Esse conhecimento é, porém, condizente com a práxis política. O conflito acontece no interior de um mesmo sujeito. Esse sujeito deve dominar seus próprios desejos e vontades e buscar a verdade sempre.

Na *Política* de Aristóteles pode-se vislumbrar muito bem essa estrutura de autogoverno com o fim de governar os demais. Quem governa a cidade deve saber governar a si mesmo. De fato, o pai deve saber dominar-se para assim governar a esposa, os filhos e os escravos (ARISTÓTELES, 1997).

Em favor da busca da verdade e do amor verdadeiro que é a sabedoria, o indivíduo deve, portanto, percorrer um processo moral de domínio de si. Essa ética é, portanto, uma escolha sábia e não uma submissão irrestrita a códigos morais de proibições.

O que está em jogo nessa ética grega, é o movimento dialético que leva o indivíduo à contemplação ontológica de si. Esse movimento passa forçosamente por uma trilha onde se deve ler, estudar e meditar, cuidando de levar uma vida moderada e com *aphrodisia*.

A ética greco-romana: diálogo com os estoicos

Nessa etapa da história da constituição do sujeito, o cuidado de si tem um fim em si mesmo entre os estoicos. O si mesmo se nos parece como uma autofinalidade. A filosofia é encarada como uma forma de espiritualidade. Temos aqui a produção da cultura de si. O estoicismo prega um liberar-se de condicionamentos e dependências externas.

O conhecimento da natureza é condição indispensável para o cuidado de si mesmo. Nesse processo de subjetivação estoica, é imprescindível a alma se comunicar com todo o universo. A alma percorre todas as coisas do mundo. A virtude estoica é a contemplação do todo. Nessa contemplação, a razão apenas mostra ao homem que ele é parte insignificante no todo do universo. Ao contrário, a razão revela a força e imponentia da natureza, mostrando ao ser humano sua condição ínfima e insignificante. A tendência é de menosprezar a política em função do cuidado de si. Quanto antes o indivíduo iniciar sua impostergável tarefa de cuidado de si mesmo, melhor para ele.

Outro dado importante nesse quadro geral de subjetivação, seguindo o modelo que ora nos ocupa, é o do controle das representações. A *askesis* dos estóicos tem dois elementos principais: a meditação e o exercício. Foucault, que desenvolve essas idéias na obra *Tecnologias del yo*, cita a morte, ou seja, a preparação para a morte como um importante elemento de meditação. Em geral, o cuidado de si se dirige a alma, porém envolve nessa dinâmica, o corpo em uma infinidade de detalhes.

No período helenístico o cuidado de si não é uma preocupação para preparar-se para a política, ao contrário, se recomenda retirar-se da política para dedicar-se com exclusividade para o cuidado de si mesmo. Tampouco se trata de uma preocupação somente dos jovens senão que se converte em uma arte de viver para todos e ao longo de toda vida. O cuidado de si é um modo de “preparar-se para certa realização completa da vida” (TY). “Esta realização é completa justamente no momento anterior a morte” (TY). A velhice não se valoriza negativamente senão que se a aprecia como a proximidade da realização pessoal. E continua Foucault: “O exame de si significa a aquisição de um bem. As faltas são simples boas intenções que se ficou sem realizar. A regra é um método para fazer algo corretamente, sem julgar o que tem ocorrido no passado” (TY).

Não se trata em Sêneca da administração de si mesmo. Não se trata de revelar a verdade escondida de um sujeito, senão de “recordar uma verdade que tem sido esquecida”. A lembrança dos erros cometidos tem como finalidade medir a diferença que nos separa do êxito na arte de viver. Para os estóicos a verdade se acha nos *logoi* – os ensinamentos do mestre – e não na verdade secreta e escondida do eu. Não se trata do deciframento do eu senão da lembrança do que temos feito com vistas ao que deve ser. *Askesis* para o estóico não é renúncia² senão domínio de si. O indivíduo deve considerar sua independência do mundo externo. Epíteto aconselha vigiar nossas representações. Para isso se utiliza de duas classes de exercícios: os éticos e os sofisticos. Os sofisticos são exercícios interrogativos que envolvem perguntas e respostas. Mas disso se deve retirar uma lição ética. O exercício ético pode acontecer durante um desinteressado passeio, uma caminhada num fim de tarde. “Para Epíteto o controle das representações não significa decifrar senão recordar os princípios de ação e, por tanto, perceber através do exame dele mesmo se governa a sua própria vida” (TY).

Não são as coisas que nos escravizam senão as falsas e errôneas representações que fazemos dessas coisas.

Outro importante exercício estóico era a interpretação dos sonhos. Cada um pode ser seu próprio intérprete. Em síntese, para os estóicos e epicuristas cuidar de si é concentrar-se na presente fé, preocupar-se em ter uma bela existência através da prática do bem.

Foucault, e aqui seguimos estritamente o texto *HS II: o cuidado de si*, enumera portanto, três exercícios para o cuidado de si na era imperial romana. O primeiro diz respeito aos “procedimentos de provação”, onde o indivíduo busca abster-se do supérfluo, no intuito de reconhecer-se

como independente do que não é essencial. Estes exercícios eram diferenciados segundo a tradição epicurista e segundo a tradição estóica. Para estes últimos “(...) não se passa por privação num dado momento para melhor provar os refinamentos futuros, mas sim para convencer-se que o pior dos infortúnios não privará do indispensável, e que sempre se pode suportar aquilo que se foi capaz de tolerar algumas vezes. Familiarizar-se com o mínimo” (FOUCAULT, 1985, p. 65).

O segundo exercício é o “exame de consciência”, o qual deverá ser realizado pela manhã e pela noite, considerando respectivamente as tarefas e serem realizadas durante o dia e a memorização do dia transcorrido, que servia para interrogar a alma. Segundo Foucault, com este exercício, Sêneca evoca um juiz, o qual não lhe fornecerá nenhuma autopunição e sim apenas uma sábia reflexão que lhe servirá futuramente.

O que há de mais belo do que esse hábito de inquirir sobre todo o seu dia? Que sono, este que sucede a essa revista dos próprios atos? O quanto é calmo (tranquillus), profundo (altus) e livre (liber) quando a alma recebeu sua porção de elogio e de reprovação (FOUCAULT, 1985, p. 66).

O terceiro exercício se chama “trabalho do pensamento sobre si mesmo”. Trata-se de um trabalho constante de filtragem das representações. Assim, quando surge uma representação em nossa mente, devemos aplicar o cânon estóico, que separa o que depende e o que não depende de nós. Devemos ter um cuidado especial com a nossa alma a fim de não aceitarmos o que nos é dado primeiramente e superficialmente. Segundo Foucault, a espiritualidade cristã busca a origem profunda das idéias, e o estoicismo, por sua vez, busca a relação entre o si e o que é representado pelo si, concedendo importância somente ao que depende da escolha do sujeito.

Percebemos assim que as práticas de si na era imperial romana possuíam significações sensivelmente diferentes das propostas por Sócrates. Trata-se de uma trajetória que deve ser observada a fim de entendermos até que ponto tudo isto influenciou na formação da moral cristã.

É no quadro dessa cultura de si, de seus temas e de suas práticas que foram desenvolvidas, nos primeiros séculos de nossa era, as reflexões sobre a moral dos prazeres (sic); é preciso olhar para esse lado a fim de compreender as transformações que puderam afetar essa moral. (...) o campo daquilo que podia ser proibido em nada se ampliou e não se procurou organizar sistemas de proibições mais autoritárias e mais eficazes. A mudança concerne muito mais à maneira pela qual o indivíduo deve se constituir como sujeito moral (FOUCAULT, 1985, p. 71-72).

Para Foucault, o desaparecimento da estrutura

² Essa questão da renúncia será determinante para a compreensão da ética cristã.

dialética é uma das grandes diferenças entre a época de Platão e a era imperial romana. Nesta última, o indivíduo passa a ter a obrigação de ouvir o seu mestre e de ficar em silêncio, e por outro lado, praticar a escuta de si próprio como instrumento para o descobrimento da verdade. Para Platão, a verdade está escondida no próprio indivíduo. Já para os estoícos, a verdade passa a ser descoberta no preceito dos mestres. Segundo Foucault, a memória tem valor crucial no estoicismo, na medida em que possibilita a conversão do que o mestre disse, em regra de conduta. Sendo assim, conclui-se que o ascetismo platônico consiste na revelação do si que é secreto. O ascetismo estoíco, por sua vez, consiste num ato de rememoração. Já no ascetismo cristão, o que conta é a renúncia ao si para que uma outra realidade seja alcançada. Mas esses aspectos serão mais bem desenvolvidos no próximo subtítulo.

Portanto, é sobre o terceiro exercício, denominado “trabalho do pensamento sobre si mesmo”, que é desenvolvida a hermenêutica de si cristã.

A ética cristã e a interioridade agostiniana como espaço interno de subjetividade

A terceira forma de subjetivação encontramos na tradição do cristianismo. Para o cristianismo o cuidado de si era visto com desprezo. Esse cuidado identificava um caráter de egoísmo. Trata-se agora, de uma nova técnica de si, onde o mestre controla integralmente a conduta do discípulo, o qual confessa a este não só os seus pensamentos, como também os movimentos mais ínfimos de sua consciência, reforçando o ideal cristão que considera que a revelação só pode ser concedida mediante a renúncia de si. A conversão cristã é uma ruptura dentro de si mesmo. O cristianismo “impõe obrigações muito restritas de verdade, dogma e cânon” (TY). O acesso à verdade requer a pureza da alma. (Santo Agostinho fala do procurar a verdade interior de si mesmo).

O cristianismo caracteriza-se pela imposição de um conjunto de regras de conduta que tem por objetivo a salvação, e esta só pode ser alcançada por meio de um certo tipo de transformação de si. Falamos agora de uma religião confessional, onde cada indivíduo deve reconhecer suas fraquezas e admitir seus desejos e tentações. Tudo isso é impossível se o indivíduo não obtiver o conhecimento de si. Os cristãos precisavam reconhecer publicamente a sua fé. O que era privado para os estoícos passa a ser público e confesso para os cristãos. Depois de reconhecidas as fraquezas, o pecador recorre à confissão para receber uma punição, que o levará à revelação de si. A penitência é um ritual simbólico, quase teatral, que o indivíduo realiza no objetivo de expressar uma ruptura consigo mesmo.

A *exomologesis* e a *exagoreusis* são partes das técnicas de subjetivação do cristianismo. A *exomologesis* é o reconhecimento de si mesmo como pecador (própria do cristianismo secular). Há aqui espaço para se fazer uma boa interpretação e observar-se como insuficiente e limitado. Trata-se de constituir a verdade de si mesmo. E essa verdade, como dirá Agostinho, já mora dentro de si mesmo. A *exagoreusis* é o exercício de verbalização dos próprios pensamentos, atos e inquietudes que se praticava ante o superior. Tudo, aliás, deve ser expresso e nada deve permanecer oculto. Não basta o autoconhecimento nem o autocontrole, se faz necessário a externalização da palavra. É no exercício da *exagoreusis*, que se tem um exame da consciência por excelência, realizado através de princípios da contemplação de seus pensamentos, e da obediência ao diretor da consciência (FOUCAULT, 1990). A prática da *exagoreusis* surge no interior dos mosteiros no final da antiguidade.

Em Santo Agostinho o problema do “eu” se torna uma questão fundamental. Em todo caso, essa autodecifração hermenêutica se dá pela via religiosa (espiritual) onde a finalidade é a alcançar a pureza e a imortalidade em um mundo além. Essa vida pura e imortal – *vita beata*, segundo o próprio Agostinho – revela a própria metafísica conjugada no ser, verdade e bem. Alcançar essa plenitude revela o que há de mais expressivo no ser humano.

Agostinho aponta a realidade de conflito que identifica o homem nesse itinerário que busca a *vita beata*. Sua visão antropológica, revela no *interior*³ mesmo do humano uma tensão inilidível. Nas Confissões, Agostinho descreve o ser humano em sua concretude, situado espaço-temporalmente, está inserido numa história, na qual deve tomar decisões, enfrentar situações, padecer sofrimentos. A interioridade do homem não pode ser senão *vida interior*: os acontecimentos cotidianos que constituem a totalidade de sua existência nunca são somente exteriores, senão que envolvem a pessoa toda, a qual vive em um dinamismo constante.

Isso fica confirmado pelo modo como Agostinho descreve o itinerário humano: como uma incessante busca. Busca de quê? Da própria felicidade, daquilo que pode fazer descansar, trazer conforto ao seu coração inquieto⁴. Mas não se trata de uma busca meramente intelectual, como o próprio Agostinho argumenta: “Desejava... não digo estar mais perto de Vós, mas mais firme em Vós” (C, VIII, 1, 1). É a busca do sentido do próprio ser.

Aquela valoração que é feita por Agostinho, se desenvolve sempre nessa dupla tensão: para o interior e para o superior. No início das Confissões, Agostinho já desenha esse espaço da interioridade. “E que lugar há em mim, para

³Esses pares conceituais que expressam distintas dimensões (exterior-interior; inferior-superior) implicam ao mesmo tempo uma polaridade de valor. Encontramos certos termos, porém, que podem ter uma valoração negativa ou positiva dependendo da realidade que Santo Agostinho quer representar. É o caso por exemplo de termos como “abismo” ou “profundo”. Lembramos aqui, mas apenas para não deixar passar despercebido, o romance de Milan Kundera, *A insustentável leveza do ser*. Nele, o autor cita alguns exemplos de duplas de contrários: luz/obscuridade, quente/frio, ser/não-ser... Mas segundo ele, a divisão entre positivo e negativo não pode ser aplicada com facilidade sobre a contradição *pesado-leve*.

⁴“Criastes-nos para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousa em Vós”. “*Fecisti nos ad Te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te*” (C, I, 1, 1).

⁵Nietzsche, talvez mais do que qualquer outro pensador, tenha transformado esta problematização do atual e do modo como podemos viver esteticamente nossa vida, como uma atitude própria da modernidade. É claro que ele busca alguns modelos na tragédia grega. Foucault, busca esses modelos, principalmente a partir dos estoícos e com a ética cristã, que vimos um pouco nesse trabalho.

onde venha o meu Deus, para onde possa descer o Deus que ‘fez o céu e a terra’? Pois será possível, Senhor meu Deus, que se oculte em mim alguma coisa que Vos possa conter?” (C, I, 2, 2). Numa espécie de resposta, Agostinho diz depois que: “Vós, porém, éreis mais íntimo que o meu próprio íntimo (...)” (C, III, 6, 11).

Contudo, aquela hermenêutica religiosa, permite Agostinho valorar o “dentro” e o “fora” em relação à misericórdia divina. Quando de sua chegada a Cartago e ao perceber que sua alma se encontrava distante (fora) de Deus, reflete que, todo o homem que assim proceder, padecerá sofrimentos: “Para qualquer parte que se volte a alma humana, é à dor que se agarra, se não se fixa em Vós, ainda mesmo que se agarre às belezas existentes fora de Vós e de si mesma” (C, IV, 10, 15).

Para que a pessoa reconheça suas fraquezas e adquira um maior conhecimento de si mesma, deve confessar os seus erros, rememorizando-os, e encontrar o seu verdadeiro lugar que é dentro (no interior dele mesmo) de sua alma, onde habita Deus. Na verdade, para Agostinho a dimensão do interior (somado a essa categoria a de superior que não chegaremos a nos ocupar) é o fundamental para o conhecimento de si. Uma passagem que elucida ainda mais essa dimensão do dentro-fora é aquela oração que Agostinho eleva ao terminar seu caminho pelos “campos e vastos caminhos da memória”⁵: “Tarde Vos amei, ó Beleza tão antiga e tão nova, tarde Vos amei! Eis que habitáveis dentro de mim, e eu lá fora a procurar-Vos! Disforme, lançava-me sobre estas formosuras que criastes. Estáveis comigo, e eu não estava convosco!” (C, X, 27, 38).

A formulação agostiniana marca, portanto, um novo tempo na história da subjetividade. Como sustenta Pohlenz apud Reale (1990),

Em Agostinho, o problema do Eu nasceu de sua combatida religiosidade: o ponto de partida é dado pela dramática laceração de sua interioridade, que tão longamente o fez sofrer, e pela contraditoriedade do seu querer, que ele só superou abdicando completamente à própria vontade em favor da vontade nele exercida por Deus. Em comparação com o pensamento clássico, nos encontramos diante de algo absolutamente novo. A filosofia grega não conhece essa contraditoriedade do querer determinado pelo sentimento religioso: para ela (...) a vontade não é uma força que determina autonomamente a vida, mas sim uma função ligada ao intelecto, que indica a meta a alcançar. E o próprio eu, como suporte unitário da vida (para os gregos), é um dado tão imediato da consciência que não se torna objeto de reflexão (Grifo do autor).

Assim, é a problemática religiosa, o confronto da vontade humana com a vontade divina, que leva à descoberta

de eu com pessoa. Mas a novidade está sobretudo no fato de que, para Agostinho, o homem interior é imagem de Deus e da Trindade. Deus e a alma humana são os pilares da filosofia cristã agostiniana. As marcas da alma são as marcas de Deus. Gilson apud Reale (1990) o confirma:

Conhecer-se a si mesmo, como convida a fazer o conselho de Sócrates, significa segundo Agostinho conhecer-se como imagem de Deus. Nesse sentido, o nosso pensamento é recordação de Deus, o conhecimento que o encontra é inteligência de Deus e o amor que procede de um e de outro é o amor de Deus. Assim, há no homem algo de mais profundo que o homem. Aquilo que permanece recôndito do seu pensamento nada mais é do que o segredo inexaurível de Deus mesmo. E, como a sua, a nossa vida interior mais profunda nada mais é do que o desdobrar-se, dentro de si mesmo, do conhecimento que um pensamento divino tem de si e do amor que tem de si.

O cuidado de si sofre com a ética cristã, uma ruptura, onde certos valores que são objetos de desejos e cuidados, modificam-se e alteram-se, por ocasião de toda uma estrutura de exercícios espirituais que vão atravessar a história do século IV d. C até o pré-renascimento.

Ao tratar o cuidado de si como uma forma de síntese entre história da subjetividade e a análise que realiza da governabilidade, expressa o conceito como o governo de si por si mesmo, em sua articulação com as relações com os outros, ou seja, Foucault engendra com a noção a imagem de uma arte de viver, uma possibilidade ética e uma estética da existência. Na construção que elabora da história da subjetividade, Foucault procura refazer os movimentos da história da verdade, percorrendo os caminhos daquilo que constitui historicamente sujeito, o que é entendido por ele como uma história de problematizações e de práticas.

CONCLUSÃO

Uma conclusão inevitável de se pensar em Foucault, é a de que sua intenção é mostrar que a ética gira em torno às técnicas de subjetivação, ou seja, ao *cuidado de si mesmo*. E essa ética como cuidado de si mesmo constitui-se como uma estética da existência⁶, como uma obra de arte (uma proximidade com Nietzsche). Mas uma obra de arte que eu mesmo posso criar com respeito a minha própria existência. Nos parece que aqui, Foucault não está tencionando uma ética universal e normativa, válida para todos. Apenas que sua reflexão aponta para cada sujeito uma possibilidade de poder adotar seu próprio estilo de vida, sua própria técnica de subjetivação. Mas não há – e deveria necessariamente existir? – nenhuma regra pronta e acabada.

⁵Podemos pensar com Foucault, que com já com a ética greco-romana, tem-se uma nova concepção de verdade que está presente na memória e não na alma. Pertence ao mestre e não ao sujeito: estamos muito longe do que seria uma hermenêutica do sujeito. Trata-se ao contrário, de armar o sujeito de uma verdade que não conhecia e que não residia nele. Trata-se de fazer desta verdade aprendida, memorizada, progressivamente aplicada, um quase-sujeito que reina soberano em nós mesmos. (TY, pp. 68, 71, 72, 73).

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 1 ed. São Paulo: Abril, 1973. (Os Pensadores, VI).
- ARISTÓTELES. **Política**. 3 ed. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 1997.
- DELEUZE, G. **Foucault**. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- FOUCAULT, Michel. O cuidado de si. In: _____. **História da sexualidade III**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 4 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985. (Biblioteca de Filosofia e História das Ciências, 16).
- FOUCAULT, Michel. O uso dos prazeres. In: _____. **História da sexualidade II**. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- FOUCAULT, Michel. **Hermenêutica do sujeito**. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: MOTTA, M. B. **Michel Foucault: ética, sexualidade, política**. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Aufran D. Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. (Coleção Ditos e Escritos, V).
- FOUCAULT, Michel. **Tecnologias del yo**. Tradução de Mercedes Allende Salazar. Barcelona: Paidós, 1990.
- REALE, G; ANTISERI, D. **História da filosofia**. 6 ed. São Paulo: Paulus, 1990. (v. 1).

Recebido em: 10/Maio/2006
Aceito em: 29/Maio/2006