

A relação entre cuidado de si e cuidado dos outros

O significado da crítica de Michel Foucault ao “poder pastoral” para a poimênica cristã

Hermann Steinkamp

Resumo: As discussões nos últimos anos sobre os “limites da ajuda” em várias profissões dedicadas à assistência ao ser humano levam a uma reconsideração da relação entre ajuda aos outros e auto-ajuda, entre o cuidado dos outros e o cuidado de si. A partir de percepções e análises extraídas da obra de Michel Foucault, especialmente na sua última fase, tenta-se compreender a passagem de uma Antiguidade clássica em que o foco estava no cuidado de si como núcleo da ética para um tempo em que o foco se desloca para o cuidado dos outros. A ética cristã tem a ver com este deslocamento, que acarreta alguns problemas que levam à discussão atual mencionada. Novas relações na “microfísica do poder” poderiam levar hoje a um novo equilíbrio entre estas duas dimensões. A teologia prática deve considerar isto no âmbito de suas próprias reflexões.

Resumen: Las discusiones en los últimos años sobre los “límites de la ayuda” en varias profesiones dedicadas a la asistencia al ser humano llevan a una reconsideración de la relación entre ayuda a los otros y auto-ayuda, entre el cuidado de los otros y el cuidado de sí. A partir de percepciones y análisis tomados de la obra de Michel Foucault, especialmente en su última fase, se intenta comprender el pasaje de una Antigüedad clásica, en donde el foco estaba en el cuidado de sí como núcleo de la ética, a un tiempo en donde el foco se desplaza para el cuidado de los otros. La ética cristiana tiene que ver con este desplazamiento que acarrea algunos problemas que llevan a la discusión antes mencionada. Nuevas relaciones en la “microfísica del poder” podrían llevar hoy a un nuevo equilibrio entre estas dos dimensiones. La teología práctica debe considerar esto en el ámbito de sus propias reflexiones.

Abstract: In recent years, the debates on the “limits of help” in several helping professions lead to a new appraisal of the relationship between help to others and self-help, between care of others and care of oneself. On the basis of insights and analyses of Michel Foucault’s work, particularly in its final stadium, the article tries to understand the transition from classical Antiquity, in which the focus was on the care of oneself as the core of ethics, to a period in which the focus is displaced to the care of others. Christian ethics has to do with that displacement, which entails some problems that have led to the aforementioned debates. New relations in the “micro-physics of power” could lead to a new balance between these two dimensions, and practical theology has to deal with this issue in the realm of its own reflections.

Na medida em que a teologia prática segue a intuição de Foucault e enfoca um “lado sombrio” da prática pastoral de modo diferente do que sua contemplação sob o aspecto da forma de poder específica do “pastorado”, ela também pode adquirir uma ótica mais diferenciada da poimênica*.

Quem tem acompanhado nos últimos anos, a partir da perspectiva da teologia prática, as intensivas discussões em torno dos “limites da ajuda” (sobretudo no contexto das profissões de assistência e das ciências a elas relacionadas) e considerou seu significado para a poimênica e a diaconia (Theissen, 1990; Steinkamp, 1988) se deparou com um conceito que ocorre na obra tardia de Foucault: *cuidado de si*. Entre o cuidado dos outros e o cuidado de si — esta é a associação mais próxima — poderia haver um nexos semelhante como entre a ajuda e a auto-ajuda. Assim como a conhecida máxima “ajuda para a auto-ajuda” sempre também se distancia de uma forma problemática de ajuda que mantém a pessoa carente de ajuda numa situação de dependência, este último aspecto também poderia aplicar-se à poimênica: é justamente isso que Foucault sustenta com vistas à pastoral cristã!

A busca mais intensiva desse nexos é guiada pela suposição de que no Ocidente — sob a influência da dinâmica específica do “poder pastoral” (na acepção de Foucault) — tenha ocorrido uma passagem do cuidado de si (*epimeleia heautou*) para o cuidado dos outros que não só acarretou consequências incisivas para a prática (“pastoral”) das igrejas, mas, além disso, adquiriu significado paradigmático para outras profissões e práticas, p. ex. dos médicos, psicólogos e terapeutas ou da assistência médica, psicossocial e outras.

Sob o conceito do cuidado de si Foucault reconstrói e atualiza, como exporemos no que se segue, o cerne da ética da Antiguidade como prática da liberdade. Com isso ele obtém uma nova perspectiva sobre o sujeito humano, o qual, em seus escritos anteriores, era avaliado de maneira mais pessimista (“estruturalista”) no tocante a suas possibilidades de autodeterminação.

Assim como, com a ajuda do historiador Foucault, a teologia prática precisa primeiramente conscientizar-se do fato e da medida em que a tradição da prática pastoral contribuiu para o fenômeno moderno da individualização (antes de conceber a prática cristã atual como instrumento para sua superação), ela também poderia topar, na própria história de sua poimênica, com raízes da tutela do ser humano, o que faria com que ela apresentasse com maior reserva seu discurso — muitas vezes enfático — acerca do sujeito (“livre”, “autônomo”).

Segundo Foucault, a história da prática ocidental da Igreja pode ser entendida como processo de um balizamento estrutural para o surgimento de uma modalidade de “cuidado” (“bem intencionado”) que não só priva as pessoas atingidas de seus potenciais de auto-ajuda, mas também leva os próprios agentes a “crises da assistência” conhecidas sob termos como *burn-out* [“esgotamento”] e similares.

1 - Cuidado de si como ponto de cristalização da ética da Antiguidade

Em sua obra tardia Foucault desenvolve uma nova perspectiva sobre o sujeito humano que não só modifica sua ótica anterior, fixada nas técnicas de poder e disciplinamento, mas também abre uma perspectiva modificada sobre a relação entre sujeito (subjetividade) e (relações de) poder.

Ao passo que em trabalhos anteriores o sujeito aparece sobretudo como *sujet*, como o sujeito disciplinado, “subjugado” por meio de técnicas normativas, portanto praticamente como contraste com a moderna concepção idealizadora de um centro soberano de liberdade, em uma de suas últimas aulas no Collège de France, em 1982, Foucault desenvolve outra concepção, centrada no *topos* do “cuidado de si”, proveniente da Antiguidade.

1.1 - Cuidado de si como prática da liberdade

Foucault desenvolve essa nova ótica como reconstrução e atualização da idéia e prática helenística do cuidado de si (*epimeleia heautou, cura sui, souci de soi*). Ela representa o cerne normativo da ética da Antiguidade como prática da liberdade do sujeito humano. Essa prática de vida compreende as facetas do cuidado com a própria saúde (dietética), do domínio dos desejos na medida em que restringem a liberdade, técnicas de meditação, de exame de consciência, mas também das relações “corretas” com as demais pessoas, a saber, tanto das relações eróticas quanto das políticas (1993, p. 32s.).

Primeiramente, o cuidado de si é definido com maior precisão distanciando-o do autoconhecimento, por um lado, bem como, por outro, de atos (punitivos, concebidos como temporários) de (auto)libertação (nos termos do significado atual de auto-ajuda). O autoconhecimento (“Conhece-te a ti mesmo!”) é meramente um aspecto parcial do cuidado de si, apenas uma de suas formas de realização. Quando essa relação é invertida na Antiguidade tardia e no Ocidente cristão, é colocada uma das balizas mais significativas para a compreensão de filosofia, mas também para a prática da poimênica.

O cerne do cuidado de si como prática de vida, como quintessência das “práticas da subjetividade”, como Foucault também a denomina, é constituído pela disposição cotidiana para a auto-reflexão, a renúncia e a mudança de olhar.

A *epimeleia* define uma forma de comportamento em relação à si mesmo e aos outros, e inclusive em relação a tudo: como a pessoa contempla o mundo, como executa ações, como se relaciona com as outras; ela é uma auto-observação daquilo que se pensa, do que acontece nesse pensar e como ele se processa; e é uma forma de autotratamento, com a qual a pessoa se compromete, purifica, transforma e modifica a si mesma. (H. Becker, 1993, p. 30.)

Embora aspectos e facetas de tal prática da liberdade sejam vivenciados e buscados atualmente no esoterismo e na psicocultura, sua disseminação no presente contexto ainda deve ser considerada marginal. Onde eles se encontram em contextos da prática cristã e eclesial, temos aí em regra — como no caso de determinadas formas e técnicas de meditação — “empréstimos” tomados de religiões orientais.

Quando medida pela prática da *epimeleia*, a prática de vida individual parece ficar aquém do nível de consciência da história da liberdade na modernidade, e a discrepância entre a liberdade garantida política e juridicamente e a liberdade vivida no cotidiano parece evidente em todos os sentidos. As conquistas técnicas e culturais da modernidade, a tecnologia da comunicação e a mídia de massa podem ser tidas — ao menos no que diz respeito à maioria da população — mais como obstáculo do que como apoio à prática individual da liberdade.

Ora, justamente a reconstrução da prática da *epimeleia* feita por Foucault abre um acesso analítico a essas aparentes contradições, e o faz em particular no tocante ao nexos existente entre prática da liberdade e capacidade para a verdade, entre a forma de vida autodeterminada e a capacidade subjetiva de conhecimento.

Para Foucault, a chave para entender as patologias da modernidade reside na acentuação unilateral da razão instrumental sobre a razão prática, na subordinação da ética ao impulso irrefreado do conhecimento.

A prática da *epimeleia* é *conditio sine qua non* para conhecer a verdade: a relação entre o sujeito e o conhecimento não deve ser entendida de modo “mecânico”, por assim dizer objetivo, como se o ser humano fosse por si só capaz de conhecer a verdade. É, antes, a medida de seu desenvolvimento como sujeito que determina a espécie e a possibilidade dessa capacidade: “Só existe liberdade ao preço da conversão do sujeito” (M. Foucault, 1993, p. 34).

Difícilmente se poderá superestimar a relevância dessa afirmação para a prática eclesial da atualidade. Com a ajuda dela se poderiam apreender com maior precisão analítica praticamente todos os sintomas de crise: crise de transmissão da fé, comportamento passivo e consumista da maioria dos membros de comunidade, desinteresse por atividades eclesiais, etc. Mas também toda a prática da “transmissão” ou “comunicação” da fé, desde o ensino religioso, a catequese e a formação de adultos até a pedagogia comunitária e o estudo de Teologia, precisaria ser concebida de maneira nova se os responsáveis concordassem com a tese de Foucault de que o conhecimento, ao menos no sentido da apropriação de um saber existencialmente significativo, só é possível na medida em que se está disposto a assumir formas de aprendizado que hoje em dia chamamos de “crescimento pessoal”.

A *epimeleia*, a prática de vida do sujeito — que Foucault, aliás, ocasionalmente também designa como espiritualidade (!) —, distancia-se, além disso, de determinadas acepções de “libertação” ou “auto-ajuda” na medida em que estes conceitos pressupõem algo assim como situações emergenciais e restrições de caráter situacional ou estrutural das quais o sujeito precisaria se libertar.

Além disso, o cuidado de si deve ser distinguido das concepções que atualmente são discutidas em conexão com o termo “auto-realização”: a fixação (“narcisista”) no ego, palpável tanto nas muitas facetas do culto do corpo quanto na qualidade (por assim dizer) “religiosa (...) da tematização do si-próprio**”) (K. Gabriel, 1992, p. 158). Essas concepções são praticadas atualmente em grupos de encontro e apoio, no moderno uso do tarô e em outros jogos de salão em inumeráveis locais que fazem parte do difuso cenário psicológico da atualidade.

1.2 - Cuidado de si e relações

Em contraposição à tendência da Antiguidade tardia à “autofinalização do cuidado de si”, Foucault acentua justamente que o cuidado de si não significa uma existência individualista e apolítica, e sim — na medida em que se refere ao sujeito do agir — expressamente uma existência política: “Entre o ocupar-se-consigo-mesmo e o ocupar-se-com-outros há um vínculo de finalidade” (Foucault, *ibid.*, p. 43).

A imprescindível dependência do outro contém igualmente sobretudo o seguinte aspecto: eu necessito do outro para sair do estado de estultícia (tolice, burrice, singeleza) e encontrar-me como sujeito. Na terminologia atual, portanto, poder-se-ia entender a estultícia como determinação alheia, direcionamento a partir de fora, como incapacidade de decidir como sujeito: como carência de auto-estima para resistir às múltiplas influências, opiniões e sugestões.

Nesse sentido, o “outro” necessário como auxiliador no processo de tornar-se sujeito poderia ser comparado a noções hodiernas de aconselhamento qualificado (entretanto, também neste caso mais nas formas do aconselhamento “terapêutico” ou “existencial” do que no sentido funcionalmente restrito de um treinamento ou uma supervisão profissional). Na concepção do cuidado de si esse “outro” podia ser, inicialmente, qualquer pessoa, p. ex. um amigo, um “mediador”, mas não entendido como “modelo” nem como “transmissor de conhecimento”, e sim “como mestre na reconfiguração e formação do indivíduo enquanto sujeito. Ele é o mediador na relação do indivíduo com sua constituição enquanto sujeito” (*ibid.*, p. 41).

Na Antiguidade, esse “outro” num sentido qualificado é o filósofo (cf. *ibid.*, p. 42s. e 21); numa analogia atual: assim como por princípio todo “outro” é necessário e tem condições de ser “mediador” da constituição do sujeito, existem, ao mesmo tempo, formas profissionais dessa função ou papel: médicos, curas d’alma, supervisores... Sob o aspecto da ajuda para o tornar-se sujeito, a diferença de qualidade entre um e outro não consiste *eo ipso* numa qualificação profissional, mas numa maior medida de competência pessoal como sujeito! É preciso explicitar já neste ponto essa diferença significativa para nosso tema: nos termos da prática da *epimeleia*, os médicos, p. ex., não se qualificariam mediante o estudo e

a aprovação, ou os pastores e padres não se qualificariam mediante a ordenação para incitar as pessoas ao cuidado de si, mas sim unicamente pelo fato de serem “mestres” do cuidado de si, i. é, “sujeitos em sentido marcante”. O fato de essa percepção se refletir em concepções mais recentes de formação de aconseladoras e terapeutas infelizmente não significa, ao mesmo tempo, que membros de determinadas categorias profissionais, em especial das “profissões” tradicionais (pastores/padres, médicos, psicólogos), não continuem crendo que um diploma universitário ou a consagração ao sacerdócio sejam suficientes para adquirir essa competência.

2 - Do cuidado de si para o cuidado dos outros

Não só a relação entre cuidado de si e cuidado dos outros ficou desequilibrada na Antiguidade tardia, mas também a relação entre cuidado de si e autoconhecimento.

Pelo fato de o conceito helenístico de cuidado de si ter sido modificado já no neoplatonismo no sentido de que o *autoconhecimento* se absolutizou em relação ao *cuidado* de si (mais abrangente), ocorre um balizamento decisivo na filosofia ocidental: a partir de então, o sujeito é tido por princípio — por assim dizer sem a condição da catarse — como capaz de conhecer a verdade. O credo cartesiano (cf. Foucault, 1993, p. 47) pode ser considerado o ponto culminante e final desse desenvolvimento.

Outro balizamento — para nosso tema possivelmente bem mais significativo em termos de suas conseqüências — ocorre por meio do cristianismo, e ocorre na esteira de um processo de transformação do cuidado de si em “poimênica” (um termo que naturalmente não se encontra como tal na obra de Foucault, mas está implicado em termos de conteúdo em sua definição de “pastorado”), quando três elementos da doutrina cristã confluem:

- a transferência da salvação para o além (2.1);
- a renúncia ao si-próprio (2.2); bem como
- a prática da “admissão***” (2.3).

2.1 - Da salvação “no aquém” (da “prática da liberdade”) para a “salvação” no “além”

Para Foucault, a noção de salvação marca o ponto de intersecção de diversas questões existenciais, p. ex. da pergunta pela fronteira da vida e da morte ou também da pergunta pela relação entre cuidado de si e cuidado dos outros. Embora Foucault esteja ciente da proveniência religiosa do conceito de salvação e não a negue ou critique, para ele mesmo a salvação se relaciona exclusivamente com a “vida antes da morte” e seus “casos sérios”: o salvamento do si-próprio, justamente também no voltar-se para o outro (cf. *ibid.*, p. 46), a livre aceitação da morte, a superação do medo...

“Salvar-se” distingue-se aí da acepção atualmente usual que se refere ao dramatismo de um acontecimento ameaçador, ao passo de uma situação negativa para uma positiva (p. ex. à resolução de integrar-se a um grupo de auto-ajuda): “Salvar-se é uma atividade que se desenvolve ao longo da vida inteira; seu único operador é o próprio sujeito” (ibid.). “Salvar-se” significa, portanto: realizar sua salvação, realizá-la nesta vida terrena. Neste sentido, “a expressão ‘salvação’ não remete a outra coisa senão à vida; neste conceito de salvação (que se encontra em textos helenísticos e romanos) não há relação com algo assim como a morte ou a imortalidade ou outro mundo” (ibid.).

Referindo-se a esse “caso sério” da existência humana, o nexos entre vida e morte, que para pessoas religiosas é idêntico a “salvamento” e “salvação”, Foucault determina a cesura histórica que o cristianismo coloca e com a qual se distancia da noção e prática grega e romana do cuidado de si: “(...) neste ponto o cristianismo introduz a salvação como aquela que vem depois da vida e, com isso, desequilibra toda a temática do cuidado de si, fazendo com que ela se inverta” (1993a, p. 16s.).

Embora também no cristianismo — acrescenta Foucault — haja um cuidado de si, este se expressa, de modo diametralmente oposto à compreensão helenística — justamente na renúncia (à sua realização “neste mundo”) (v. mais abaixo): “Em contraposição a isso, o pressuposto dos gregos e romanos é de que em sua vida a pessoa cuida de si e que a boa reputação que ela deixa é a única coisa transcendente com a qual deve preocupar-se” (ibid., p. 17).

Mesmo que se deixe por enquanto em aberto a questão de se, com essa tese, Foucault não fica aquém do atual nível da reflexão teológica sobre a escatologia cristã, dificilmente se poderá contestar sua validade em relação à prática do cristianismo ocidental. Embora ele próprio não tematize neste contexto os amplos efeitos desse deslocamento da salvação para o além, eles são óbvios. O efeito mais importante deve ser o de que, daí em diante, o indivíduo só podia ainda crer em sua salvação, torná-la objeto de esperança, e em todo caso não a podia experimentar de maneira direta (“salu-tar”). Com vistas às implicações do “poder pastoral”, porém, uma outra consequência não parece menos significativa: a de que o “saber” (“teo-lógico”) sobre a salvação só era acessível ainda para os especialistas, os pastores e teólogos, que, com isso, dispunham de um monopólio de conhecimento que, com o passar do tempo, forçosamente haveria de estabelecer-se como conhecimento dominador, produzindo, em consequência, problemas de longo alcance.

Mais tarde será mostrado que na relação poimênica confluem duas fontes de conhecimento, e elas o fazem unilateralmente do lado do cura d’almas: o conhecimento sobre a pessoa do indivíduo conduzido (v. mais abaixo) e o conhecimento sobre a salvação. Essa observação pode, por um lado, servir para ilustrar uma importante máxima da compreensão foucaultiana de poder: o poder por assim dizer “procura” o conhecimento necessário em cada caso para se estabilizar e

disseminar (Foucault, 1976, p. 118). Por outro lado, deveria ser evidente que pela acumulação dessas duas formas de conhecimento em torno ou sobre a salvação das pessoas assistidas o poder pastoral aumenta de modo sutil.

O fato de que no cristianismo uma determinada forma de “poimênica” toma o lugar da prática do cuidado de si da Antiguidade significa, sob essa perspectiva, nada mais nada menos do que aquilo que Foucault, em outro contexto, denomina de cerne do “poder pastoral”: o pastor sabe o que melhor serve à “salvação” das ovelhas, ou, melhor ainda, à “salvação” de cada uma delas. Ele adquire esse conhecimento não pelo fato de o descobrir junto com o cliente, como p. ex. na anamnese médica, no processo de consulta do advogado ou no início de uma terapia, mas sim porque, como pastor, “sabe” por causa de sua incumbência, por assim dizer *a priori!*

O “bom pastor” que “conhece suas ovelhas” (Jo 10.14): este motivo, que aflora em variantes sempre novas, é desmascarado pela teoria foucaultiana do complexo saber-poder no tocante a suas múltiplas funções ideológicas: o conhecimento sobre outras pessoas significa ao mesmo tempo poder sobre elas (cf. também Todorov, 1985)!

2.2 - Negação do si-próprio

O deslocamento da salvação pessoal para o além (e a concomitante monopolização do conhecimento sobre a salvação por parte dos “curas d’almas”/pastores) precisa ser interpretado em estreita conexão com uma segunda transformação da ética da Antiguidade levada a efeito pelo cristianismo ocidental: a renúncia ao desdobramento do si-próprio.

O motivo da autonegação, cuja complexidade teológica não pode ser desdobrada aqui, cumpre uma dupla função na dinâmica da relação entre pastor e rebanho:

— o crente individual não colabora mais ativamente na realização de sua salvação neste mundo; ele entrega isso a seu cura d’almas, que, por sua vez, como mediador da graça divina (particularmente como ministrador dos sacramentos), assume esse “cuidado” ou “preocupação” de maneira unilateral. (Na chamada disputa pelagianista em torno da relação entre pecaminosidade original ou capacidade para a liberdade do ser humano por um lado e a graça divina por outro, torna-se particularmente perceptível um dos motivos que está por trás da desvalorização do si-próprio e do “cuidado de si” por parte do cristianismo: quanto menos se acentua a participação própria do ser humano em sua redenção, tanto mais livre de ameaças parece ficar o princípio da graça que, em última análise, tudo opera de modo exclusivo!)

— o que se desenvolveu como problema complexo durante longo tempo já no nível da disputa teológica em torno da graça torna-se mais complexo ainda onde entram em jogo fatores psicológicos: o indivíduo também não pode desen-

volver uma atitude crítica para com o pretense (e subsequentemente internalizado como realidade) “conhecimento da salvação” de seu “pastor” porque não faz mais experiências relevantes (“imanescentes”) da salvação que o capacitariam para isso. Para esse fenômeno a psicologia desenvolveu o conhecido teorema do “desamparo aprendido”.

No processo de passagem do cuidado de si para a poimênica surge, portanto, uma síndrome complexa de intensificação recíproca de motivos cujos efeitos em termos de psicologia social são óbvios: o mais importante deles consiste na ampla tutela ou perda de autonomia do sujeito! Se em última análise só o cura d’almas sabe o que “aproveita” a suas “ovelhas”, se a salvação destas só se realiza no além e a autoridade eclesiástica até as proíbe de promovê-la por conta própria, então esse sistema perfeito de tutela dos sujeitos produz ao mesmo tempo um segundo efeito complementar: a fixação do desnível de papéis e da “distribuição de ônus” entre curas d’almas e “crentes” ou “fiéis”! À “carência estrutural” de um lado corresponde a síndrome de esgotamento do outro!

Se já neste ponto salta aos olhos o paralelo com outras “profissões de assistência”, é preciso mencionar ainda outra faceta da mudança da relação entre curas d’almas e “tutelados” para a qual Foucault chama a atenção: a transformação da relação entre psicagogia e pedagogia. Foucault vê nesse processo primeiramente apenas uma repriorização das duas modalidades de prática que já existiam lado a lado na Antiguidade:

Chamamos de pedagogia (...) a transmissão de uma verdade que consiste em equipar *qualquer* indivíduo com atitudes, capacidades, saber, etc. (...) Se, portanto, se chama de pedagogia a relação que consiste em obter para um indivíduo *qualquer* uma série de atitudes definidas de antemão, então pode-se (...) chamar de psicagogia a transmissão de uma verdade cuja função não consiste em equipar um sujeito com atitudes, etc., mas em modificar o *modo de ser* desse sujeito. (Foucault, 1993, p. 59; grifos meus.)

Esta definição contém dois aspectos que são particularmente importantes para o contexto mais restrito do nexo entre cuidado de si e poimênica, mas também para a posterior prática pastoral:

— o primeiro diz respeito a todas as formas de “comunicação” da fé, desde a catequese, passando pelo ensino religioso, até a formação teológica de adultos: todas elas são ligadas pela característica da predominância do aspecto cognitivo sobre o aspecto interacional, pela acentuação unilateral do nível material em detrimento do nível relacional no processo de “transmissão” da fé.

Foucault, porém, volta sua atenção primeiro para dois outros aspectos da modalidade de interação:

— a função desindividualizante da modalidade de ação pedagógica (em contraposição à psicagógica): ao passo que a relação psicagógica, que em regra assume a forma da relação diádica entre mestre e discípulo, visa a individuação

(nos termos de Carl G. Jung) deste, a relação pedagógica só pode transmitir um saber de validade universal, na melhor das hipóteses certas atitudes.

— a referência a diversas modalidades de transmissão de “verdade”, que contém ao mesmo tempo a afirmação de diversas acepções de verdade: p. ex. a referência à verdade de enunciados filosóficos, lógicos, de fórmulas matemáticas, etc. e a verdade, i. é, credibilidade, autenticidade de uma pessoa.

O mestre, o aconselhador, o “mediador” garante uma dupla verdade: a dos conteúdos transmitidos (saber, aptidões, atitudes), mas também a “verdade” do discurso, i. é, da reciprocidade de uma relação entre dois sujeitos (livres) que se abrem mutuamente (“dizer tudo”) e aí se constituem como sujeitos.

O que Foucault designa de passagem, em sua definição (do relacionamento entre pedagogia e psicagogia), como transmissão da verdade a indivíduos “quaisquer” diz respeito só ao primeiro aspecto (referente ao “conteúdo”), que por princípio pode ser desligado da relação singular, em cada caso, de dois sujeitos (cf. a atual diferença entre a relação pedagógica entre o professor e seus “muitos” alunos e a relação diádica no cenário de muitas formas de “aconselhamento”).

Justamente essa diferença adquire virulência no processo de transformação do cuidado de si em cuidado dos outros: na medida em que o sujeito concreto perde sua importância como sujeito, muda a relação do “cura d’almas” com o crente ou fiel, passando de uma relação psicagógica para uma pedagógica. As conseqüências dessa transformação para a educação moral, a catequese, etc. cristã no futuro são óbvias: não está mais em primeiro plano o indivíduo concreto com sua biografia (religiosa) singular e sua própria “caminhada de fé”, e sim as verdades de fé (e normas morais!) que são compromissivas para todos de igual maneira.

Embora a pedagogia religiosa esteja redescobrimdo há bastante tempo a importância da biografia religiosa e esteja começando a levá-la em consideração com a ajuda do chamado “enfoque biográfico”, faltam as condições estruturais (p. ex. no marco do ensino religioso escolar) para fazer valer a biografia num grau que corresponderia às intenções da *epimeleia*. Mas também a atual florescência de grupos de apoio, de supervisão e das formas de ocupação intensiva com a biografia individual desenvolvidas no entorno do “aconselhamento pastoral” apontam para correspondentes déficits de uma prática cristã e eclesial que predominou por séculos. Eles se refletiram não só nas respectivas formas de interação e consciência de curas d’almas, catequistas e professores de ensino religioso (respectivamente das alunas, dos catecúmenos, etc.), mas também em estruturas, como, p. ex., nas quantidades de tempo requeridas para os respectivos processos de formação: processos psicagógicos de mudança de comportamento, processos de aprendizado de crescimento pessoal e similares exigem muito mais tempo do que formas atuais de ensino religioso e catequese! Naturalmente poder-se-ia objetar que nem todas as formas de comunicação de saber religioso e de socialização religiosa precisam ocorrer segundo a modalidade psicagógica e que esta eventualmente pode até ser

disfuncional: a prática de grupos de jovens, formas diferenciadamente compromissivas de trabalho em grupo, mas também p. ex. romarias e manifestações políticas são, sem dúvida, modalidades equivalentes da transmissão da fé.

A pergunta crítica a ser dirigida à atual prática eclesial ou do ensino religioso sugerida pela confrontação com Foucault diz respeito à modalidade psicagógica de prática, que foi quase inteiramente esquecida ou negligenciada. Entretanto, ela também diz respeito — sob outras condições — àquela forma específica de poimênica que poderia constituir o lugar originário dessa modalidade: a confissão ou seus derivados, o aconselhamento e a poimênica individual.

2.3 - A prática da admissão (entre cuidado de si e cuidado dos outros)

Na transição da prática do cuidado de si da Antiguidade para a poimênica cristã foi conservada uma forma de relação individual (nos termos da modalidade psicagógica de interação): a confissão, ou, como Foucault define conceitualmente de modo crítico-analítico uma de suas geniais observações da prática eclesial: “a admissão cristã”. Esta assinala, não obstante, no processo de transformação do cuidado de si em cuidado dos outros, bem como da definição antiga em definição cristã do relacionamento entre pedagogia e psicagogia, um decisivo deslocamento de importância: a responsabilidade pela verdade passa do mestre/aconselhador para o aconselhando.

O que significa isso? E por que, na atual situação pastoral, achamos intuitivamente que essa diferença é tão importante, que sua tematização por parte de Foucault nos salta de imediato aos olhos?

Para Foucault, no cristianismo as coisas mudaram consideravelmente na relação entre pedagogia e psicagogia:

(...) na psicagogia do tipo cristão se percebe que o preço fundamental, essencial da verdade e do dizer verdades deve ser pago por aquele cuja alma precisa ser guiada. (Só) ao preço de um discurso verdadeiro por ele mesmo enunciado e que diga respeito a ele mesmo sua alma pode ser guiada (...) A partir desse momento parece-me que a psicagogia da alma cristã se distingue e contrapõe fundamentalmente à psicagogia do tipo filosófico greco-romano. A greco-romana estava bem próxima da pedagogia, obedecia à mesma estrutura geral segundo a qual *o mestre faz o discurso verdadeiro*. O cristianismo desliga a psicagogia da pedagogia e exige da alma psicagogizada e guiada que ela diga uma verdade que só ela pode dizer, que só ela possui e que é não o único, mas um dos elementos fundamentais daquela operação pela qual o modo de ser dessa pessoa será mudado; e justamente nisso consiste então a admissão cristã. (Ibid., p. 60; grifos meus.)

Na prática da confissão, o local institucionalizado da “admissão”, o ideal da *parrhesia*, da abertura recíproca dos parceiros de diálogo, se distorce ao transfor-

mar-se num dizer-a-verdade unilateral — e, ao fazê-lo, degenera ao mesmo tempo!

Em outro contexto, nos três volumes de sua obra *Sexualidade e verdade*, Foucault reconstituiu um desenvolvimento particularmente significativo em termos de conseqüências cujo fundamento reside na prática confessional reinante no Ocidente: o surgimento da *scientia sexualis*, a *ciência sexual*, que se tornou característica, de modo complementar, para a cultura ocidental da mesma maneira como a *ars erotica*, a *arte do amor*, o foi para a cultura oriental.

Não menos graves parecem ser os efeitos da prática confessional, mais exatamente a distorção do ideal da *parrhesia*, que se transformou na unilateralidade da “admissão”, para ambos os participantes:

— para os confitentes ela sempre também estava ligada a sentimentos de humilhação e envergonhamento, com fantasias de impotência e disposição para a sujeição em relação ao sacerdote, sobretudo em aldeias, onde a anonimidade — ao menos na consciência das pessoas atingidas em sua média — não estava garantida, não obstante o “sigilo confessional”;

— os efeitos sobre os confessores (celibatários) podem ser ao menos conjecturados. Se estiver correta a suposição de Foucault de que a “admissão” estava substancialmente centrada nos “pecados da carne”, então se deverá presumir que a razão disso fosse, além da centralidade da sexualidade no cotidiano humano, pelo menos na mesma medida uma correspondente focalização do tema por parte dos confessores. Os “espelhos confessionais”, surgidos no transcurso posterior da prática da confissão, com seu casuísmo que beira o voyeurismo nessa esfera, são uma indicação inequívoca dessa conexão.

Bem mais grave, todavia, deve ter sido outra conseqüência desse processo sobre a forma de existência e o papel dos curas d'almas: o deslocamento unilateral do ônus da “abertura” para os ombros dos confitentes dispensou os confessores da necessidade de uma “prática própria da liberdade” como condição da possibilidade de capacitar seus interlocutores para uma prática de sujeitos! No futuro uma pessoa podia ser confessor e cura d'almas sem uma “prática própria da liberdade”. Se se acompanha sob essa perspectiva o desenvolvimento da profissão de cura d'almas até o presente, quando então estão se redescobrimdo elementos da antiga prática da *epimeleia* em determinados (p. ex. profissionalizados em termos de psicologia pastoral) papéis poimênicos (capelão hospitalar e similares), tem-se uma noção da extensão dos problemas surgidos em conseqüência da superação do cuidado de si da Antiguidade pela poimênica cristã.

3 - A “microfísica do poder” e o “poder pastoral”

Um importante resultado de nossa reconstrução da história ideativa da passagem do cuidado de si para o cuidado dos outros poderia ser reformulado da

seguinte maneira nos termos da psicologia social: na medida em que a relação recíproca de sujeitos (como “mediadores” potencialmente recíprocos) no contexto de uma “prática da liberdade” (“cuidado de si”) se modificou, tornando-se uma relação sujeito-objeto complementar (“cuidado dos outros”), e se consolidou estruturalmente, todos os participantes perderam potenciais de liberdade: uns em termos de delegação de responsabilidade própria (a um “auxiliador”), os outros em termos de assunção dessa mesma responsabilidade (por outros). Ao grau de tutela de uns corresponde o excesso do fardo de cuidado dos outros.

Esses mecanismos intersubjetivos podem ser reformulados na terminologia da teoria foucaultiana do poder e ser descritos de maneira mais diferenciada com o instrumental analítico do que Foucault chama de “microfísica do poder”. Para entender o conceito foucaultiano de poder é preciso inicialmente lembrar neste ponto duas de suas características com as quais já deparamos no contexto do complexo poder-saber (cf. seção 2):

a) o poder sempre é concebido como “poder em relações”, como algo que “circula”; ele não pode ser localizado aqui ou ali, não sendo, portanto, nada substancial, que caiba a uma determinada pessoa como uma espécie de atributo ou qualidade, p. ex. As pessoas nunca são apenas seres que exercem ou suportam o poder; elas são, antes, elementos, veículos situados em constelações, movimentos e redes de poder: “O poder não é (...) possuído, mas conquistado, como a vitória numa batalha, e é igualmente perdido” (Foucault, 1976, p. 114).

b) nesse sentido o poder também não pode ser simplesmente “localizado nos aparelhos do Estado” (ibid., p. 115). Antes, os mecanismos do poder estatal só se efetivam pelo fato de se apoiarem sobre uma ampla rede de relações de poder situadas por assim dizer “abaixo” do nível estatal; o Estado só pode “funcionar na medida em que se tenha conectado com um sistema de poderes que se dividiram pela autoridade paterna e a atuação das comunidades locais e religiosas” (ibid., p. 116).

Foucault considera o poder, num primeiro momento e em sentido amplo, indiferente em termos morais. Embora a questão do referencial normativo de sua crítica da sociedade fosse controversa entre ele e seus críticos e, quando muito, se possa supor que haja uma avaliação em vista de determinadas formas de domínio, corresponde-se melhor à sua intenção quando se entende seu conceito de poder mais em termos analítico-descritivos do que normativos (e de modo algum em termos moralizantes).

As análises da “microfísica do poder” empreendidas por Foucault começam com a diferenciação de três níveis de relações de poder, que se distinguem conforme o grau de reciprocidade das possibilidades de influência dos sujeitos envolvidos:

- a) as relações interpessoais cotidianas (“normais”).
- b) estruturas de relação que em termos de equilíbrio de poder por princípio

não são recíprocas, mas estruturalmente (e complementarmente) consolidadas. Foucault também as denomina de “técnicas de governo”.

c) as situações de domínio.

3.1 - O poder em relações cotidianas

Como ilustração de suas duas teses básicas de que o poder é sempre “poder em relações” e, como tal, de início neutro em termos axiológicos, servem os “jogos estratégicos” cotidianos dos amantes: a tentativa prazerosa de exercer influência sobre o outro, em constelações cambiantes e sem vencedor por princípio, é considerada por assim dizer um caso modelar do exercício de poder que acontece no dia-a-dia e em todas as relações. O fato de as pessoas se influenciarem mutuamente, tentarem se conquistar para seus respectivos interesses, às vezes adaptando-se aos desejos do outro, outras vezes recusando-os: isto é de certa maneira um sinônimo de relação!

Ora, esses jogos cotidianos de poder “dão certo” na medida em que os envolvidos — orientados pela norma da reciprocidade — sejam sujeitos nos termos da idéia do cuidado de si ou possam apoiar-se mutuamente em seu tornar-se-sujeitos. Quanto mais um estiver interessado no ser-sujeito do outro — e isso ele consegue na medida em que ele próprio realize sua autonomia —, tanto menos manipulará o parceiro de acordo com seus próprios desejos e interesses. Embora nas interações de sujeitos livres ocorra constantemente influência (= exercício de poder), ela visa por princípio a autonomia do outro.

Na medida em que o “outro” sempre é visto em termos de “mediador” (v. acima) da própria liberdade, de início Foucault também pode subsumir as relações pedagógicas como não-problemáticas sob o aspecto do poder:

Não vejo o que haveria de ser ruim na prática da pessoa que, num dado jogo da verdade, sabe mais do que alguém outro e lhe diz o que deve fazer, o ensina, lhe transmite um conhecimento, lhe comunica técnicas; o problema consiste, antes, em saber como, nessas práticas (nas quais o poder não pode “não estar em jogo” e não é mau em si), se podem evitar efeitos de domínio que sujeitem um menino à autoridade inútil e arbitrária de um professor de 1º grau, que tornem um estudante universitário dependente de um professor que abuse de seu cargo, etc. (Foucault, 1993a, p. 26.)

Ora, no marco dessas relações “primárias” determinados indivíduos desenvolvem um cuidado pelos outros particularmente intensivo, e o fazem como consequência de um cuidado de si mais intensivo — em primeiro lugar o filósofo. Referindo-se à ética da Antiguidade, observa Michel Foucault: “Só os filósofos dizem como a pessoa deve portar-se, só eles sabem como se deve governar a si mesmo, aos outros e àqueles que querem governar os outros” (1993, p. 42). O filósofo é, portanto, o protótipo do pedagogo, conselheiro e guia, também dos

políticos: “Existe, pois, uma acentuada unidade entre a filosofia e a política, que irá (...) se desenvolver porque o filósofo cuida não só da alma dos cidadãos, mas também da alma dos príncipes. O filósofo torna-se conselheiro, pedagogo, guia da consciência moral do príncipe” (1993a, p. 21).

Se, não obstante toda a necessária desmitologização dos ideais políticos da Antiguidade, se tivesse de identificar na Modernidade um resquício do papel do “filósofo” como responsável por tudo — na medida em que é considerado igualmente responsável pelo “aconselhamento” de príncipes, cidadãos normais e mendigos —, então esse resquício seriam os papéis do médico e do cura d'almas (ou, no que diz respeito a este último, seus derivados atuais: não só os gerentes fazem uso da forma moderna do “treinamento”, mas também políticos que utilizam essa forma ao lado dos conselheiros usuais em questões objetivas ou no aconselhamento político em termos da psico-higiene pessoal).

3.2 - As “técnicas de governo”

Na obra tardia de Foucault encontra-se uma referência importante ao ponto de conexão no qual a qualidade (“positiva”) do poder atuante nas relações elementares passa a se transformar no tipo de exercício de poder caracterizado pelo domínio. Esse estágio intermediário, que Foucault discute sob o conceito “técnicas de governo”, é caracterizado por ele pelo fato de que “as relações de poder se solidificaram de tal maneira (...) que são permanentemente assimétricas e que a margem de liberdade é extremamente limitada” (1993a, p. 20).

Do ponto de vista do cuidado de si e tomando esse ideal como medida, essa assimetria ocorre quando alguém “não cuidou de si e tornou-se escravo de seu desejo”, a saber, de “dominar os outros e exercer um poder tirânico sobre eles” (ibid., p. 16). “Prática da liberdade”, cuidado de si como prevenção do perigo de realizar desejos inconscientes de poder:

Se, porém, a pessoa cuida corretamente de si, portanto sabe, ontologicamente, o que ela é, se também sabe o que tem condições de fazer, se sabe o que significa para ela mesma ser cidadão de uma *polis*, dono de casa num *oikos*, se sabe de que coisas deve duvidar e de quais não, se sabe em que é aconselhável depositar esperança e que coisas, pelo contrário, deve encarar como completamente indiferentes para ela, se, por fim, sabe que não precisa ter medo da morte, então ela pode nesse momento não abusar de seu poder sobre outros. (Ibid.)

Esta é uma afirmação notável em vários sentidos! Não só pelo fato de neste ponto, no ponto de conexão entre relações de poder “positivas” e “negativas” — se é que se considere o abuso de poder algo inequivocamente negativo —, Foucault resumir numa única frase todos os aspectos relevantes da prática do cuidado de si, mas também porque, comprimida desse jeito, essa afirmação parece psicologicamente idealista e desperta associações com o estado natural fictício de Rousseau.

Como se pode entender esse enunciado? Como elo de ligação com o conceito estruturalista de poder de seus escritos anteriores, i. é, como referência ao caráter utópico da visão do sujeito livre? Como referência à diferença entre sua própria posição e o teorema do “diálogo livre de dominação” de Jürgen Habermas (Foucault, 1993a, p. 25; J. Habermas, 1985)? Como utopia concreta (nos termos de Rousseau) que contém uma referência a um ponto de fuga de cada novo esforço de aprendizado e empenho por reforma?

Uma indicação para esclarecer essas perguntas poderia estar contida em outro enunciado do mesmo contexto: naquela referência a uma transformação da concepção de cuidado de si na história das idéias, que amplia a tentativa de explicação psicológica com uma sócio-histórica: “Essa idéia (sc. de dominar a outros) só aparece muito mais tarde, quando o auto-amor tornou-se suspeito e era tido como uma das possíveis raízes de diversas faltas morais” (ibid.). A autonegação cristã que naquela época se disseminava (v. acima) acarretou uma consequência específica na forma de vida monacal da virgindade. A renúncia ao si-próprio — é que Foucault descobre num escrito de Gregório de Nissa intitulado “Acerca da virgindade” — é afirmada aí como o significado essencial do cuidado de si e “definida como a renúncia a todos os vínculos terrenos (...)” (ibid.).

Essa referência parece extremamente importante porque estabelece uma ligação entre as transformações da concepção de “cuidado de si” e o teorema do “poder pastoral”: a alusão à existência de um nexos entre o ideal da forma de vida “virginal”, o celibato, e a forma de poder sutil (“individualizante”) do “pastorado”, que Foucault identifica como raiz histórica de muitas versões das “técnicas de governo” surgidas no Ocidente. A forma de vida celibatária conteria então, por assim dizer, uma dupla disposição ou “tentação” de adotar padrões de relação em forma de poder (nos termos de Foucault ou diante do fundo contrastante do “cuidado de si”):

— a “renúncia a vínculos terrenos” seria então, ao mesmo tempo, uma renúncia à experiência cotidiana do poder positivo (sobretudo de sua variante prazerosa nos “jogos dos amantes”), uma renúncia que produz — se não forçosamente, ao menos com grande probabilidade — a inclinação a exercer poder sobre os outros;

— a concentração do poder (em sistemas sociais, p. ex. na Igreja) no “papel de pastor” (nos termos da plausibilidade sujeito-objeto da metáfora do pastor) como consequência da falta de um “comando contrário” por meio do cuidado de si (v. acima).

Esta última suposição é apoiada por uma tese de Eva Erdmann que visa o ponto de cristalização da prática eclesial deformada pelo poder pastoral. Na opinião dela, as consequências da “concentração das competências do poder num lugar, no ‘bom pastor’” (Erdmann, 1995, p. 59) se exacerbam de tal modo que relações de poder positivas são por princípio impossíveis na esfera de influência

do poder pastoral. “Uma estrutura centralizada dessa maneira está em contradição com o conceito de poder positivo como forma mais elementar da relação que as pessoas podem ter umas com as outras. Com isso o princípio do poder pastoral está em contradição com a possibilidade de encontro e comunhão de modo geral” (Erdmann, *ibid.*).

Essa avaliação verdadeiramente devastadora de uma prática cristã-eclesial paralisada em seu cerne pelo poder pastoral poderia, por sua vez — sobretudo no que diz respeito ao nexó analítico entre as implicações do poder pastoral e a instituição do celibato —, induzir a uma apologética espontânea: naturalmente não se deve emitir um juízo tão global sobre a instituição do celibato e equipará-lo de maneira tão indiferenciada com a virgindade. (Em todo caso, a análise histórica desse nexó feita por Foucault começou com esta última!) Ainda assim, o cerne de verdade da afirmação de Erdmann não pode ser negado nem avaliado com suficiente gravidade. Até agora ela não deve ter sido compreendida, ao menos pela teologia, no que diz respeito a seu alcance:

— p. ex. no tocante aos efeitos estabilizadores do sistema do “poder pastoral (como) técnica política ambígua, que procura ainda otimizar a sujeição às leis pelo emprego da obediência da consciência moral” (Erdmann, *ibid.*, p. 59, que neste ponto alude manifestamente ao efeito duplicador das técnicas de disciplinamento pastoral no interior da Igreja).

— p. ex. no tocante ao manifesto déficit de “comunidade” da prática eclesial-paroquial, do qual só nos tornamos conscientes de maneira tão incisiva à luz da prática das comunidades de base (Steinkamp, 1997a).

3.3 - Os estados de domínio

Segundo a “microfísica do poder” de Foucault, os estados de dominação se distinguem das “técnicas de governo” em sentido qualitativo (!) por meio de seu caráter violento:

Uma relação de violência influi sobre um corpo, influi sobre coisas: ela obriga, dobra, quebra, destrói; exclui todas as possibilidades; não lhe resta outro pólo contrário senão a passividade. E quando se depara com resistência, não tem outra opção senão quebrá-la (...) Entretanto, o estabelecimento de relações de poder não exclui o emprego de violência, assim como não exclui a existência de um acordo; nenhum exercício de poder pode abrir mão da violência ou do acordo. Mas, embora estes sejam seus instrumentos ou efeitos, não representam seu fundamento ou sua natureza. (Foucault, 1994a, p. 254.)

Portanto, mesmo que a fronteira entre relações de poder e de domínio não deva ser concebida como hermética e imutável, existe uma diferença qualitativa entre as “técnicas de governo” e os estados de domínio, mais do que entre aquelas e as relações de poder interpessoais. O salto qualitativo está relacionado ao

momento das margens de liberdade: só quando elas não estão mais dadas e o poder se transforma em domínio a avaliação moral entre em jogo. Também para Foucault o domínio e sobretudo a violência não são ética e axiologicamente neutros. Referindo-se a dois marcantes fenômenos modernos, o stalinismo e o fascismo, ele fala inclusive de “formas patológicas” ou de “doenças do poder” (Foucault, 1994a, p. 244).

Todavia, um questionamento crítico se impõe então com veemência neste ponto: acaso a respectiva “transformação qualitativa” (tanto das “relações de poder simples” em “técnicas de governo” quanto destas em “estados de domínio”) só pode ser produzida pelos “mais poderosos” ou pelos “dominadores” ou não pode ser produzida também pelo fato de que relações de poder estruturalmente consolidadas fazem com que os próprios sujeitos entreguem suas margens de liberdade sem luta e em silêncio? Eva Erdmann chama a atenção para a possibilidade de tal transformação “silenciosa” quando, no contexto de um determinado desenvolvimento da prática da confissão, fala do poder pastoral como “técnica política ambígua”, e isto na medida em que o confitente se desapropria de um conhecimento “que poderia ter de si mesmo” (Erdmann, op. cit., p. 59).

A prática da confissão representa, na medida em que perverteu a idéia da *epimeleia*, de certa maneira um paradigma de um duplo efeito (ao menos em potencial) negativo do poder (nos termos do conceito estrutural-“sociológico” e interpessoal-“psicológico” de poder de Foucault):

— do emprego unilateral e, neste sentido, “instrumental” de “conhecimento” em torno do “*sujet*” (que possibilita seu disciplinamento), bem como

— do sujeito que, pela “comunicação de mão única” do “abrir-se”, é tutelado e sub-repticiamente “acostumado” a estruturas de poder consolidadas e assimétricas.

Contudo, os diversos efeitos de longo prazo do poder pastoral afetam não só a prática eclesial, mas também — como implica expressamente a teoria das “técnicas de governo” de Foucault — tanto “a maneira como se conduz a mulher e os filhos quanto a maneira como se dirige uma instituição” (1993a, p. 26). Até hoje é possível identificar facetas sutis do “poder individualizante” em outras esferas sociais, p. ex. na prática médica. A crítica de Erdmann a essa forma de poder se relativiza pelo fato de que ela também é atuante fora da Igreja, mas de jeito nenhum com vistas à “pastoral” eclesiástica: “O poder individualizante ‘bom’ termina no ponto em que os membros do rebanho tornam-se todos juntos indistintamente tutelados” (op. cit., p. 59).

Nessa constatação, aliás, fica clara, de passagem, a problemática semântica de se caracterizar o “poder pastoral” como poder “individualizante”: a individualização produz ao mesmo tempo o nivelamento! Os efeitos potencialmente positivos da individualização, que podem ser mostrados, p. ex., na contraposição entre pedagogia e psicagogia, acarretam, no modelo de ação do poder pastoral, por assim dizer automaticamente os efeitos negativos da cooptação. Esse efeito duplo,

que o próprio Foucault designa como a essência do poder estatal (“como forma de poder ao mesmo tempo individualizante e totalizadora”; 1994a, p. 248), caracteriza — repetindo a afirmação feita acima — não só e não de maneira específica a ação eclesial-pastoral.

Assim, aquele veredito de Erdmann sobre a prática da confissão, a saber, que naquele “ato de desapropriação do conhecimento que a pessoa poderia ter de si mesma, na confissão e no gesto de confiar e até entregar os próprios pecados ao outro, (...) o poder pastoral torna-se uma técnica política ambígua” (ibid.), aplica-se, sob outras condições, também aos modernos “confessores”: supervisores, psicanalistas e outros (cf. Halmos, 1992).

O contra-argumento indubitavelmente legítimo de que a supervisão, a prática psicanalítica e outras se diferenciariam de modo qualitativo (!) da confissão já pelo fato de haver um contrato e de que um de seus mais importantes objetivos seria a redução paulatina do “desnível de poder” entre o aconselhador e o cliente — esse contra-argumento não elimina a forma de poder desses tipos de prática! Portanto, certificar-se criticamente do poder pastoral na esteira de uma reflexão sobre seus efeitos “capilares” poderia ser proveitoso não só para os “pastores”.

Não obstante, esse fato não deve sossegar os portadores de papéis pastorais. Mesmo que o perigo daquela “técnica ambígua” exista igualmente em práticas extra-eclesiais, a situação intra-ecclesial se apresenta de modo diferente: o poder pastoral é — segundo Erdmann — uma “técnica política ambígua” sobretudo na medida em que “procura otimizar a sujeição às leis pelo emprego da obediência da consciência moral” (op. cit., p. 59).

O fato de a instrumentalização de “consciências cooptadas” funcionar cada vez menos não deve fazer com que se deixe de perceber o preço que a pastoral cristã paga hoje por uma prática secular de disciplinamento das consciências morais: o fato de cristãos abandonarem a Igreja maciçamente onde percebem a tentativa, mencionada acima, de manipulá-los por meio de apelos morais.

O fato de esse êxodo muitas vezes poder ser entendido, ao mesmo tempo, também como expressão da falta de poderio autônomo da consciência moral (e isto, por sua vez, poder ser considerado efeito de uma cultura destruída ou não cultivada do cuidado de si) constitui a tragicidade epocal de uma “pastoral” assim surgida historicamente.

Bibliografia

- BECKER, H. (1993). Einleitung in Michel Foucaults “Hermeneutik des Subjekts”. In: FOUCAULT, M. (1993a), p. 29-31.
- ERDMANN, E. (1995). Die Macht unserer Kirchenväter : über “Die Geständnisse des Fleisches”. *Wege zum Menschen*, v. 47, n. 2, p. 53-60.

- FOUCAULT, M. (1973). *Wahnsinn und Gesellschaft* : eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft. (Paris, 1961) II. ed. Frankfurt, 1995. (stw, 39).
- (1976). *Überwachen und Strafen* : die Geburt des Gefängnisses. (Paris, 1975) Frankfurt, 1994. (st, 2271).
- (1976a). *Mikrophysik der Macht* : Michel Foucault über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin. Berlin.
- (1991). *Der Wille zum Wissen*. Paris, 1976. (Sexualität und Wahrheit, 1).
- (1991). *Der Gebrauch der Lüste*. Paris, 1984. (Sexualität und Wahrheit, 2).
- (1991). *Die Sorge um sich*. Paris, 1984. (Sexualität und Wahrheit, 3). Todos os três volumes: Frankfurt (stw, 716-718).
- (1992). *Was ist Kritik?* Berlin.
- (1993). Hermeneutik des Subjekts. In: *Freiheit und Selbstsorge* (1993a).
- (1993a). *Freiheit und Selbstsorge* : Interview 1984 und Vorlesung 1982. Berlin.
- (1994). Omnes et singulatum : zu einer Kritik der politischen Vernunft. In: VOGL, J. *Gemeinschaften* : Positionen zu einer Philosophie des Politischen. Frankfurt. p. 65-93.
- GABRIEL, K. (1992). *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*. Freiburg.
- HALMOS, P. (1972). *Beichtväter des 20. Jahrhunderts* : Psychologen und Lebensberater unter Ideologieverdacht. Zürich.
- STEINKAMP, H. (1995). Der Hoffnungsschimmer : solidarische und verbindliche Gemeindepraxis. In: FUCHS, O. et al. *Das Neue wächst* : radikale Veränderungen in der Kirche. München. p. 96-114.
- (1997). Der Körper als Produkt der Gesellschaft : zu Michel Foucaults Topos des “politischen Körpers”. In: KLESSMANN, M., LIEBAU, I. (Eds.). *Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes* : Festschrift für Dietrich Stollberg. Göttingen. p. 220-230.
- (1997a). Gemeinde jenseits der Pfarrei. In: ZIEBERTZ, H. G. (Ed.). *Christliche Gemeinde vor einem neuen Jahrtausend*. Weinheim. p. 233-246.
- TODOROV, T. (1982). *Die Eroberung Amerikas* : das Problem des Anderen. Frankfurt.

Notas do tradutor

- * *Seelsorge*, no original. O termo também poderia ser traduzido por “assistência pastoral” ou “cura d’almas”. Tendo em vista a associação que o autor estabelece entre o termo “cuidado de si” (*Selbstsorge*, no original) e a poimênica, dependendo do contexto o termo *Seelsorge* também será traduzido por “cuidado dos outros”.
- ** *Selbst*, no original. Também poderia ser traduzido pelo termo inglês *self*.
- *** *Geständnis*, no original. Também poderia ser traduzido por “confissão”.

Hermann Steinkamp
Westfälische Wilhelms-Universität Münster
Katholisch-Theologische Fakultät
Seminar für Pastoraltheologie und Religionspädagogik
Hüfferstr. 27
D - 48149 Münster
Alemanha

(Tradução: Luís M. Sander)