

As confissões da carne

Michel Foucault. *Les Aveux de la chair*. Paris: Gallimard, 2018.

Alessandro Francisco

Doutor em Filosofia pela PUC-SP e pela Université Paris 8, é professor dos cursos de Pós-Graduação *Lato Sensu* do UNIFAI e do COGEAE (PUC-SP). É também pesquisador associado à Université Paris 8 e à École Normale Supérieure de Paris, em nível de Pós-Doutorado. Contato: alessandro.fco@terra.com.br.

É um grande desafio escrever uma resenha da mais recente publicação póstuma de Michel Foucault, em especial ao se considerar que Frédéric Gros, responsável por sua edição, o faz, até certo ponto, na *Advertência* que antecede o texto propriamente dito.

Uma vez aceita a empreitada, propomos a apresentação da publicação em duas partes: na primeira, apresentaremos o mais sistematicamente possível os argumentos e elementos presentes no escrito; na segunda, mais breve, visamos situar os argumentos e elementos textuais no quadro de um problema filosófico central para Michel Foucault: as relações

entre subjetividade e verdade.

É sabido que sua tradução para a língua portuguesa está em curso, uma vez que os direitos já foram adquiridos por uma editora brasileira. Nosso objetivo, aqui, é oferecer aos interessados os principais temas e ingredientes analisados no escrito, não sem risco de restringir sua abordagem tal como apresentados no desenvolvimento do texto original, até que esta tradução venha a público.

As confissões da carne (*Les aveux de la chair*), publicado na França em 08 de fevereiro de 2018, se inscreve no projeto de uma *História da sexualidade* que perfaz, agora, quatro volumes publicados:

A vontade de saber (1976), *O uso dos prazeres* (1984), *O cuidado de si* (1984) e *As confissões da carne* (2018).

O projeto inicial, apresentado na quarta capa da edição da primeira brochura – *A vontade de saber* –, anunciava um total de seis volumes: o publicado em 1976, seguido de *A carne e o corpo*, *A cruzada das crianças*, *A mulher, a mãe e a histérica*, *Os perversos*, *População e raças*, tal como nos faz recordar Frédéric Gros (2018, p. I). É verdade que se trata de “uma série de pesquisas que não pretendem ser nem um todo homogêneo nem um tratamento exaustivo do tema”. Trata-se, como vemos, de um “trabalho disperso e mutável” (Foucault, 2001, p. 136, DE 190).

1. Os elementos do texto

1.1 A divisão da unidade física: as partes do livro

Considerando sua unidade física, *As confissões da carne* é dividido em três partes: (1) “Advertência”, redigida por Frédéric Gros, a que

fizemos alusão; (2) os três densos capítulos do livro e (3) quatro anexos.

Na “Advertência”, Gros apresenta não somente o tema e alguns dos elementos tratados no texto, mas também o modo como o livro foi estabelecido, baseando-se em duas versões do texto: a manuscrita e a datilografada.

Os capítulos serão tratados por nós, mais longamente [a seguir]. Os anexos, que não pretendemos abordar aqui – com exceção do primeiro –, compõem um conjunto de quatro documentos, se assim os pudermos chamar. Segundo Gros, os três primeiros consistem em folhas que estavam em pastas separadas no conjunto de manuscritos de Foucault, enquanto o quarto deles é um “desenvolvimento do manuscrito e da datilografia”. O primeiro anexo elenca os objetivos gerais do texto; o segundo é um “exame crítico das relações entre ‘exomologese’ e ‘exagorese’” (Gros, 2018, p. X) que se situa na sequência da primeira parte do escrito; o

terceiro, aprofunda o estudo sobre a “segunda penitência”, referida no capítulo III; o quarto, enfim, consistiria num desdobramento final do escrito, que Gros preferiu publicar como anexo, considerando que, nele, Foucault trata “temáticas que são de fato desenvolvidas anteriormente”, fundamentalmente as relações entre ato sexual e concupiscência em Agostinho.

1.2 Apresentação geral do escrito

O texto de Foucault é dividido em três partes, conforme o estabelecimento da publicação por Frédéric Gros. A primeira, “A formação de uma experiência nova”, é subdividida em quatro capítulos: “Criação, procriação”; “O batismo laborioso”; “A segunda penitência”; e “A arte das artes”. A segunda, “Ser virgem”, é subdividida em “Virgindade e continência”; “Artes da virgindade”; “Virgindade e conhecimento de si”. A terceira e última parte, “Ser casado”, é subdividida, por sua vez, em “O dever dos esposos”; “O

bem e os bens do matrimônio”; e “A libidinização do sexo”. Destes títulos, apenas aquele do primeiro capítulo e aqueles da terceira parte e dos dois primeiros capítulos que a compõem foram dados pelo próprio Foucault.

Em seu conjunto o texto abrange quatro períodos ou momentos da história de nossa cultura (ocidental), ainda que as camadas destes momentos se sobreponham e que, por vezes, Foucault remeta ao cristianismo oriental. São eles (1) o paganismo da Antiguidade, que Michel Foucault também designa pelas expressões “moralistas pagãos” (p. 15), “moralistas da Antiguidade” (p. 21), “mestres de conduta da Antiguidade” (p. 106), “vida filosófica da Antiguidade” (p. 121), “filosofia helenística” (p. 252), “filosofia da Antiguidade” (pp. 252-253); (2) o princípio do cristianismo primitivo, em especial por meio dos testemunhos de Clemente de Alexandria (150 d.C. – 215 d.C.) e de Tertuliano (160 d.C. – 220 d.C.); (3) o período dos chamados “exegetas cristãos”,

dentre eles, Cipriano (250 d.C. – 304 d.C.), Metódio de Olimpo (250 d.C. – 311 d.C.), Eusébio de Cesareia (265 d.C. – 339 d.C.), Gregório de Nissa (330 d.C. – 395 d.C.), Basílio de Ancira (*ca.* 336 d.C. – *ca.* 362 d.C.); e (4) o momento agostiniano – expressão nossa – onde analisa o discurso de Agostinho (354 d.C. – 430 d.C.). Em resumo, trata-se de um percurso que parte dos “mestres de conduta da Antiguidade”, tais como Caio Musonio Rufo (25 d.C. – 95 d.C.) e Epiteto (50 d.C. – 135 d.C.), ainda que somente a título de comparação; passa pelo cristianismo primitivo – abarcando dois momentos distintos–; e alcança, por fim, Agostinho.

Assim, ao longo de todo o escrito, Michel Foucault empreende uma análise comparativa que visa a destacar, de um lado, as discontinuidades entre diferentes períodos do desdobramento de nossa cultura, e, de outro lado, uma possível – mas não simples – continuidade.

1.3 Apresentação dos capítulos

Quatro são os eixos temáticos correspondentes aos quatro capítulos estudados nesta primeira e mais densa¹ parte do texto: o matrimônio e as relações entre esposos, em especial a relação sexual; o batismo, que se apoia sobre a tríade pecado-confissão-penitência; a *paenitentia secunda* (que dá título ao item); e a direção de consciência.

Dedicando-se, mormente, à análise do discurso de Clemente de Alexandria, Foucault nos mostra o modo como o tratamento dado ao matrimônio e à procriação se transforma dos “moralistas da Antiguidade” a Clemente. Nos primeiros, trata-se de indicar regras de decência e de prudência (pp. 21-22): é a categoria do excesso que está em jogo nos estoicos, por exemplo, no que concerne ao modo de bem viver ou, se se preferir, de uma vida bela. No discurso de Clemente, ainda que esta categoria

¹ A primeira parte soma 145 páginas, enquanto a segunda totaliza 98 e a terceira 114.

(p. 18) esteja presente, as regras ganham estatuto de regime, isto é, tudo o que concerne à relação entre esposos torna-se “objeto de ocupação, de intervenção e de análise” (p. 22).

Segundo o discurso de Clemente de Alexandria, é o *Lógos* – numa nova compreensão – que nos oferece estas prescrições, seja por meio da natureza, seja pela razão humana, seja ainda pela palavra de Deus (p. 16). E uma vez que é o *Lógos* (p. 28) que prescreve as regras para conhecer o momento oportuno das relações sexuais, serão três as “lógicas” analisadas por Foucault, sempre situadas no quadro do matrimônio, obedecendo à tripartição acima: “lógica” da natureza animal, segundo a qual as relações sexuais devem atender ao único fim da procriação, acessível pela observação dos animais e de sua anatomia; a “lógica” da natureza humana, que assevera a distinção entre alma e corpo e a superioridade da primeira; e a “lógica” da criação e da relação com o Criador (p. 29), segunda

a qual portamos em nós um fragmento luminoso do *Lógos*.

No capítulo que segue, “O batismo laborioso”, é sublinhada a importância deste sacramento: único ato que permite a remissão dos pecados, impõe uma marca, possibilita um novo nascimento, lava, ilumina. Ele é “laborioso” porque envolve uma série de preparos: a investigação interrogatória, as provas de exorcismo, onde se deve confirmar a expulsão do Espírito do Mal, e a confissão dos pecados, isto é, o reconhecimento de que se é pecador.

Segundo Foucault, o modo como se dá a experiência do batismo neste período do cristianismo primitivo, mostra três implicações. Inicialmente, o batismo testifica a “inversão do sentido da morte” (p. 74) ou ainda se inscreve no âmbito do problema morte-ressurreição (p. 75), pois faz o catecúmeno – aquele que recebe o aprendizado da vida cristã – morrer para o pecado e para a própria morte. Isto gera implicações no modo

como se concebe e se efetua a *metánoia* – conversão – sublinhadas por Foucault. Ela constituirá um exercício de si sobre si voltado à mortificação que, por sua vez, não se reduz ao momento do batismo, mas se estende demoradamente num preparo que reclama provas como signo de morte para o pecado. Em segundo lugar, emerge toda uma problemática envolvendo o Inimigo que reside na alma do catecúmeno, daí a necessidade das provas de exorcismo citadas. O batismo como processo de purificação, de limpeza, visa a desligar o sujeito de suas máculas no caminho da luz e da salvação. Por fim, o efeito do sacramento, que apaga as faltas e que passa de uma concepção de relação direta com Deus, nos primeiros séculos de nossa era, a uma relação intermediada pelo sacerdote, em desdobramentos ulteriores, que, por sua vez, desempenha o papel de juiz (p. 101) – o que Foucault designará mais adiante de “recurso ao modelo judiciário” (idem).

No capítulo seguinte, “A

segunda penitência”, Foucault não toca o problema da recaída, analisado no curso *Do governo dos vivos*, senão indiretamente. Trata-se de um “segundo recurso para os pecadores” (p. 79). A análise empreendida por Foucault, no início deste capítulo, se volta para o *Pastor de Hermas* – escrito cristão dos séculos II d. C. redigido em grego e considerado canônico, dentre outros por Clemente de Alexandria – e para os escritos de Ambrósio (337 d.C. – 3297 d.C.).

Deve-se frisar que são diversos os passos – técnicas, procedimentos – que envolvem a penitência, o que leva Foucault a efetuar uma bipartição da análise empreendida inicialmente. Num primeiro momento, ele sublinha todo um campo de incerteza no que concerne à concessão da nova purificação, daí a necessidade de uma série de “práticas de exame” (p. 88). Num segundo momento, analisa os termos *confessio* e *exomológesis*, distinguindo três elementos: a solicitação da penitência; a exposição das faltas,

que não é necessária à penitência propriamente dita; e a compreensão da *exomológesis* como uma maneira de ser e de viver que se apoia sobre o “valor demonstrativo” (p. 94) das práticas penitenciais, não se restringindo somente ao “episódio final da penitência” (p. 93).

Os inúmeros procedimentos que visam ao perdão das faltas e à reconciliação ou comunhão com o Criador e envolvem esta segunda penitência são divididos, por Foucault, em quatro eixos que se subdividem em dois polos – formulação verbal e privada, de um lado, e de expressão global e pública, de outro (p. 97) –, quais sejam: (a) privado público, na medida em que a confissão é realizada privativamente ao sacerdote, mas possui uma dimensão pública, na medida em que o penitente se apresenta suplicante diante dos demais, às lágrimas e, obedecendo a uma referência bíblica que aparece em Ester 4.1, coberto por um saco e por cinzas; (b) verbal e não-verbal, pois há

uma “exposição oral” daquele que passará pela penitência, acrescida de uma diversidade de “gestos, atitudes, prantos, vestes” (p. 96); (c) jurídico e dramático, uma vez que se inicia pela evidenciação das ocorrências e por uma espécie de “cálculo de economia” (*idem*), seguindo-se pela mais vigorosa ênfase possível de seu estado de penitente; (d) objetivo e subjetivo, pois a se deve determinar a falta cometida e o “estado do próprio pecador” (p. 97).

O último capítulo desta primeira parte, intitulado a “A arte das artes”, inicia-se por uma comparação entre as formas de direção de consciência episódicas (a partir de Epiteto) e as contínuas (nos epicuristas, por exemplo), abordando também a prática de exame de consciência tal como aparecia nos pitagóricos, em Sêneca e em Galeno, e seu desenrolar no modo como surge no cristianismo dos primeiros séculos de nossa era.

Com base na análise do discurso de Clemente, por exemplo, dá-se conta da distância – ainda que

haja pontos de contato – entre a direção de consciência que evoca a figura do mestre, presente na filosofia pagã da Antiguidade, e aquela que se apoia na personagem do “Cristo, que se sacrifica pelos homens” (p. 115). Esta condução de consciência de tipo cristã-primitiva é a *ars artium*, analisada por Foucault em seu “princípio de direção”: a direção de consciência exercida por um ou mais mestres é necessária à vida perfeita, isto é, à vida monástica, e se efetua (a) por meio da renúncia da própria vontade, no quadro de uma rigorosa obediência (global, total); (b) por um contínuo exame de si, que permite manter rigorosa atenção sobre os próprios pensamentos, pois eles podem apresentar à alma “sugestões nocivas” (p. 137), confundi-la; e (c) por uma perene confissão, que dá luz às faltas.

Em seguida, analisando o discurso de João Cassiano (360 d.C. – 435 d.C.), é indicado que nesta prática de direção de consciência deve-se atentar para a categoria do excesso: nem relaxar

quanto às obrigações da vida monástica nem se descomedir.

A segunda parte, “Ser virgem”, apresenta o modo como os exegetas cristãos, aqueles que viveram principalmente até o século IV d.C., tomaram as relações sexuais como problema, apontando que este assunto não evoca exatamente um “imperativo ou (...) uma prática de abstenção”. Ele consiste numa discussão realizada necessariamente por meio do tema da prática da virgindade (p. 153).

Debruçando-se, mormente, sobre escritos de Metódio de Olimpo, o primeiro capítulo desta parte, “Virgindade e continência”, expressa duas implicações importantes: a primeira, de que a virgindade “não é objeto de uma prescrição”, ela é “modo de relação entre Deus e o homem” (p. 176); a segunda, de que a virgindade não constituirá uma submissão, como o seria em relação a uma Lei, mas uma prática, mais precisamente “um exercício da alma sobre si mesma” (idem). A

virgindade não é uma Lei nem o objeto da Lei nem sequer uma prescrição. Ela é um modo de relação entre o homem e Deus, modo de relação da alma consigo mesma e exercício da alma sobre si (ibidem).

No capítulo seguinte, “Artes da virgindade”, Foucault analisará a virgindade tal como aparece nos exegetas cristãos: não um impedimento ou recusa às relações sexuais, mas um “estado positivo”, como uma arte que se elabora no decurso do século IV de nossa era. A virgindade deixa, portanto, de ser uma continência, uma negação, uma abstenção ou rejeição, e passa a ser algo que se busca positivamente como elemento – prática – da vida do cristão. A virgindade é, assim, analisada a partir de um quadro duplo de inspiração da filosofia pagã que foi simultaneamente transposto e modificado pelos exegetas: aquele da crítica do matrimônio e do elogio da vida independente. A virgindade como prática positiva será o caminho daquele que, fora

do matrimônio, conduz uma vida tranquila e calma, dependendo somente de si e possibilitando à sua alma permanecer consigo mesma, recolhida e distanciada de tudo que lhe é exterior. Ela é também uma “escolha livre e individual” (pp. 185-186). Trata-se, portanto, daquilo que Foucault designa de “caráter não-obrigatório da virgindade” (p. 186), que a faz valer mais que qualquer veto ou impedimento. Ela é uma distinção em relação aos demais pela conduta que requer, possibilitando àquele que a exerce estabelecer uma relação de semelhança com Deus.

É então que o problema do “crescei e multiplicai-vos aparece” (Gênesis, 1:28). Segundo a leitura de Foucault dos exegetas cristãos, o homem se reproduzia no período paradisíaco, mas sem recorrer à união dos sexos – não havia matrimônio entre os anjos, por exemplo –, de modo que aquele que pratica a virgindade se aproxima do estado pré-queda. Restabelecendo em sua alma “a

marca da divindade” (p. 192), a virgindade “abre a existência angélica”, ou ainda, segundo Eusébio de Emesa (ca. 300 d.C. – ca. 359 d.C.), “ela faz subir ao céu” (idem), é a “restituição da vida angélica” (p. 195) no mundo terrestre. Em suma, a evocação da prática da virgindade ou da virgindade como “experiência espiritual” (p. 202) é realizada por meio de sua qualificação e não pela desqualificação das relações sexuais.

Ao final deste capítulo, é ressaltado que, segundo o discurso dos exegetas cristãos, somente será possível exercer a virgindade como “gênero de vida” (p. 204), como modo de relação consigo mesmo, sob a direção de um mestre (p. 203).

No último capítulo desta segunda parte, “Virgindade e conhecimento de si”, Michel Foucault prossegue com duas análises de escritos cristãos: um está localizado no quadro do cristianismo primitivo oriental, Basílio de Ancira; o outro, ocidental, João Cassiano.

No discurso de Basílio, Foucault destaca que a arte da virgindade apresenta dois aspectos. O primeiro, naquilo que separa ou desliga – separação alma-corpo –, na medida em que se relaciona com a interrupção do desejo natural, isto é, do prazer concebido como atração entre os sexos e como “forma geral de obscurecimento ou de pesar da alma pelo corpo” (p. 209). O segundo aspecto é aquele que reclama a pureza de ambos, o que inviabiliza uma hipotética solução oferecida pela castração, por exemplo: se todo pensamento é um ato, o ato do desejo estaria presente na alma, mesmo após a castração física.

No que concerne à análise de Cassiano, Foucault destaca que o quadro é diverso: trata-se da vida monástica, cenobial. Isto quer dizer que as reflexões empreendidas por ele se dirigem àqueles que já renunciaram às relações sexuais. E, aqui, o termo que aglutina as discussões sobre a virgindade é *castitas* (castidade), concebida como renúncia das relações sexuais

(aspecto negativo) e “movimento interior do coração” (p. 217) (aspecto positivo), isto é, ela é (a) estado que se visa a alcançar (a “pureza de coração” que possibilita relação entre a alma e Deus), e (b) incessante “combate espiritual” (p. 219) contra os adversários – espíritos do mal –, dentre os quais Foucault analisa a fornicação.

É preciso ainda frisar duas matérias. Cassiano não trata o tema das relações sexuais. Seu foco reside na castidade e no combate à fornicação. A relação sexual não está presente senão pela sua ausência. É deste campo que emerge a noção de *libido* – prazer, gosto, desejo, vontade – como aquilo que floresce nas profundezas da alma. Em segundo lugar, sempre conforme a análise de Foucault observa-se que é por meio de exercícios de si sobre si, de uma “tecnologia de si” que se caracteriza esta vida cenobial, que visa à pureza e à iluminação. Destarte, entre aproximadamente o século II e o IV, isto é, entre Tertuliano e Cassiano, se se quiser,

Foucault marca a “abertura de um domínio” de análise, exame, sobre o qual uma série de técnicas e exercícios será consagrada: o pensamento.

Alcançamos, então, a última parte de *As confissões da carne*, que se inicia pelo capítulo “O dever dos esposos”.

Diversamente da virgindade, prática à qual são dedicados tratados e que constitui uma arte, uma certa técnica, o matrimônio não possui tratados específicos e nem mesmo reúne práticas que constituem uma arte de existência – concebendo a noção de “arte”, aqui, como técnica. É a partir do século IV d.C., aproximadamente, que escritos sobre o matrimônio começam a ser dirigidos aos cristãos casados.

É então que o domínio desta tecnologia de si se amplia, alcançando a vida dos indivíduos. Trata-se do que Michel Foucault denomina de “pastoral da vida cotidiana” (p. 252), cuja disseminação funcionará de

maneira mais eficiente que aquela da filosofia pagã da Antiguidade devido principalmente à organização da cristandade como uma Igreja. Uma vez estimulada esta espécie de universalização das regras de vida cristãs, o matrimônio se torna elemento relevante de gestão.

Neste capítulo, Foucault se debruça sobre a literatura dita homilética, isto é, aquela vigente nas homilias – escritos de caráter precatório, ou seja, aquele presente nos sermões dos sacerdotes –, tomando, em primeiro lugar, o testemunho do pensamento de Crisóstomo.

Segundo este, o matrimônio não é um mal em si. Ele é engendrado por uma força natural, oculta em nossa alma, e apresenta caráter ambíguo, pois, evocando a origem dos tempos, (a) de um lado, reclama em todos nós uma única identidade, como portadores da mesma substância, (b) de outro, nos torna a todos parentes e, de certo modo, incestuosos. Se a virgindade “restitui o estado paradisíaco”, o matrimônio, ainda

que seja inferior a ela, evoca “a união da substância da Criação” (p. 259). E não se deve desprezar que, no discurso deste período, o matrimônio também reproduz a união do Cristo com a Igreja.

O matrimônio, que não deve ser interdito e que não tem a procriação senão como finalidade secundária, estaria relacionado à queda: a mulher foi criada antes da queda para ajudar o homem e não para ser sua esposa. Ele é um impedimento ao excesso que adveio após a queda, despontando como limite e como lei – modalidade jurídica de regra –, com a função de “subjugar os desejos” (p. 272), mas jamais como sinônimo de fornicção. Ele regra, juntamente com a virgindade, a concupiscência. A relação entre esposos é, portanto, concebida como laço econômico-jurídico: de um lado, o matrimônio constitui uma espécie de apropriação mútua – que remete à noção de propriedade –; de outro, constitui obrigação. O matrimônio se torna, então, aquilo pelo que se passa

com vista à salvação mútua, forjando-se em “edifício jurídico” constituído pelos “esposos como sujeitos de direito” (p. 280). No quadro do poder pastoral é toda uma arte da vida conjugal ou matrimonial que é formulada.

O capítulo seguinte, “O bem e os bens do matrimônio”, inicia um estudo sobre nexos entre matrimônio, virgindade e relações sexuais, votado aos escritos de Agostinho. A frase inicial de Foucault nos ajuda a compreender o discurso que chega a Agostinho e que sofrerá transformações: “A virgindade é superior ao matrimônio, sem que o matrimônio seja um mal nem a virgindade uma obrigação” (p. 283). O matrimônio aparece, então, no discurso de Agostinho, como um “‘bem’ positivo” (p. 288).

Foucault apresenta, em seguida, quatro passos na construção do argumento presente no discurso de Agostinho: (1) o matrimônio não é um mal; (2) a superioridade da virgindade não representa vantagem na vida mundana; (3) a virgindade,

como concentração sobre a própria alma, possibilita uma relação com Deus que o matrimônio não pode viabilizar; (4) uma vez que é um bem superior em relação ao matrimônio, a virgindade auferirá mais recompensas. Todos estes passos já estavam presentes de um modo ou de outro nos exegetas, mas a organização dos elementos de que Agostinho é testemunha é outra.

Considerado o matrimônio o menor dos males no quadro da “gestão possível de um desejo” (p. 287), Agostinho determina a conduta adequada ao cristão, sem jamais assumir que o matrimônio seja algo equivalente à virgindade.

Neste âmbito, ainda segundo Foucault, o discurso de Agostinho não é testemunha da emersão de um terceiro entre a virgem e os esposos, mas de uma figura que constitui a relação fundamental entre ambas: o “sujeito do desejo” (p. 288).

Dedicando-se a analisar o modo como o discurso de Agostinho faz do matrimônio um “‘bem’ positivo”,

Foucault passa por três tópicos, pontuando as transformações no discurso tal como se apresenta nos exegetas e em Agostinho: (1) as relações entre virgindade e matrimônio, mostrando que para Agostinho aqueles que optam por uma vida conjugal também participam da unidade da Igreja cristã; (2) o tratamento do tema das relações sexuais, dado que, conforme Agostinho, havia relações sexuais antes da queda; e (3) a vida conjugal, em que Agostinho prescreve a conduta adequada dos esposos.

É a partir da análise destes elementos do discurso de Agostinho que Foucault denuncia a formulação, no século IV, de uma “teoria da *libido*”² (p. 234), isto é, o discurso de Agostinho revela uma teoria da concupiscência e

² Deve-se destacar que Michel Foucault utiliza o vocábulo *libido* sempre em itálico, com objetivo de precisar o uso latino do termo e de seu sentido antigo. Foucault sublinha que o termo apresenta basicamente dois sentidos, em Agostinho, equivalentes àquele de *concupiscentia*, quais sejam: desejo daquilo que não se possui e movimento da carne manifesto no momento paradisíaco sob controle da vontade.

uma economia (gestão) do desejo como a dupla base sobre a qual uma arte da vida cristã e do matrimônio (relações conjugais) é erigida.

No capítulo final, “A libidinização do sexo”, Foucault retoma detalhadamente três elementos que possibilitaram ao discurso de Agostinho a consolidação desta arte cristã das relações conjugais: (a) a distinção entre as relações sexuais antes e depois da queda, (b) o modo como a *libido* aparece no homem caído e (c) a diferença entre a *libido* e seu uso.

Segundo Foucault, no próprio processo de formação de uma “teoria da *libido*”, o discurso do século IV no ocidente cristão constitui os alicerces de uma “concepção geral do homem de desejo” e de uma “juridicção fina dos atos sexuais” (p. 324), ou seja, de um abraçamento das relações sexuais por um discurso de cunho jurídico.

Nesta análise, são três os itens – ou passos – da constituição da teoria da *libido* em Agostinho

tratados por Foucault.

Primeiramente, são apresentados os modos como se dão as relações sexuais e aquele que é conforme o período paradisíaco: o homem faz uso de sua vontade quando pratica o ato sexual sem *libido*. Segundo o discurso de Agostinho, a *libido* se inscreve no próprio sujeito – sem fazer recurso à partição corpo-alma –, atestando a passagem da simplicidade à perversidade que transforma o olhar do homem sobre a nudez.

Em segundo lugar, Foucault analisa a maneira como, segundo Agostinho, a *libido* se entrelaça ao regramento das relações sexuais após a queda do paraíso. É isto que permite distinguir a relação sexual do movimento involuntário da *libido*.

Definido o quadro geral da problemática, Foucault prossegue com uma análise em três partes: (a) a relação da *libido* com a alma, pois a *concupiscentia* não é movimento do corpo que subjuga a alma, ela está enraizada na própria alma, o que torna o

homem “depravado” (p. 343) por natureza, fazendo-o desejar aquilo que não quer desejar (distinção entre desejo da carne e desejo do espírito); (b) o estatuto da *libido* em relação ao pecado, dado que a *libido* é consequência da falta original e é também a atualização do pecado na humanidade (o homem somente nasce da relação sexual que é “libidinosa” após a queda, isto é, necessariamente do pecado), de que o homem somente estará livre no fim dos tempos; (c) por fim, o efeito do batismo sobre o homem, que extingue a culpabilidade da *concupiscentia*, ainda que esta permaneça na “estrutura permanente do sujeito” (p. 349), não como pecado em ato no sujeito, mas como aquilo que compele o homem ao pecado (“lei do pecado”), concebido, por seu turno, como chaga ou doença (idem).

Em terceiro lugar, são analisados os efeitos e consequências desta teoria geral da *libido* – ou da *concupiscentia* – característica do século IV de nossa era no

ocidente cristão, de que o discurso de Agostinho é testemunha.

Um primeiro destaque que merece atenção é o fato de estes efeitos e consequências serem tratados de maneira jurídica: procede-se uma “juridificação” (p. 351) do discurso que envolve as relações sexuais e, portanto, as relações do sujeito consigo mesmo. Trata-se de pensar o sujeito como sujeito de desejo e como sujeito de direito simultaneamente.

Segue-se, então, uma análise de duas noções que, segundo Foucault, são primordiais neste processo de “juridificação”: consentimento e uso. No que se refere à primeira, retoma-se o tema da extinção do aspecto jurídico da concupiscência pelo batismo, destacando, ainda mais uma vez, que ela permanece presente no sujeito como qualidade, sob a forma do desejo que pode a qualquer momento ser suscitado por um objeto. Assim, para que ela se torne pecado, é preciso que a vontade do homem queira o que quer a concupiscência, isto é, é preciso que haja consentimento.

Trata-se de querer uma vontade, isto é, de a vontade querer a si mesma concupiscência decaída. Consentir é querer o quer, a concupiscência que reside no sujeito. O consentimento não coloca o desejo em relação com um objeto desejado, mas com a vontade enraizada na natureza decaída do sujeito. No que concerne ao uso, segunda noção analisada, o discurso de Agostinho introduz o problema da concupiscência em toda relação sexual, mesmo aquela realizada no âmbito do matrimônio. Ainda que o matrimônio seja um bem, a concupiscência o acompanha necessariamente quando há relações sexuais. Novamente, no discurso de Agostinho, o problema repousa na vontade, no sujeito de desejo: no ato sexual entre esposos pode-se querer satisfazer a concupiscência ou pode-se querer conceber filhos. Entretanto, ainda que se faça uso não-concupiscente da concupiscência, esta não está apagada jamais da natureza do sujeito.

Assim sendo, consentimento e uso não se reportam diretamente às relações entre esposos. Ambos somente alcançam as relações no interior do matrimônio passando pela noção de desejo, atravessando o sujeito de desejo, que é naturalmente concupiscente e que contrai matrimônio, possibilitando, então, sua “codificação” (p. 360), isto é, a prescrição de uma prática adequada destas relações.

2. O tema da sexualidade e o problema das relações entre subjetividade e verdade

Uma vez abordados os elementos textuais na ordem de sua apresentação, e buscando, o quanto possível e de modo bastante resumido, restabelecer as análises realizadas por Michel Foucault em *As confissões da carne*, é preciso compreender o painel mais amplo em que se inscreve o tema da sexualidade, sublinhando, em seguida, sua importância, para Foucault, comparando-o aos demais assuntos aos quais se ofereceram suas pesquisas.

Uma leitura inicial talvez não permita perceber que o tema da sexualidade é analisado, por Foucault, no quadro de uma história das relações entre subjetividade e verdade – não sem se situar no programa de uma *História dos sistemas de pensamento*, nome que Foucault dá à sua cátedra no *Collège de France*. Tomemos, então, elementos textuais que nos auxiliem a identificar a conexão entre o tema (da sexualidade) e o problema (das relações entre subjetividade e verdade).

Recorramos, primeiramente, ao terceiro item do Anexo I de *As confissões da carne*, onde Foucault apresenta como um de seus objetivos gerais: “É a nova definição das **relações entre subjetividade e verdade** que vai dar a este núcleo prescritivo antigo uma significação inédita, e aportar à concepção antiga dos prazeres e a sua economia modificações importantes” (p. 365, grifo nosso).

Em seguida, explicitemos alguns indicadores que aparecem ao longo do texto. De início, ao tratar

Clemente de Alexandria, Foucault aponta que a “carne” é um “modo de experiência” concebido, já nos primeiros séculos de nossa era, como “modo de conhecimento e de transformação de si por si” (pp. 50-51). O que interessa, aqui, a Foucault é toda uma problemática que abarca certa verdade de si que se enraíza cada vez mais na dita “estrutura do sujeito” ao longo dos anos de desdobramento da nossa cultura ocidental.

Ato contínuo, dirijamos-nos ao batismo dito “laborioso”, isto é, aos diversos procedimentos que envolvem a preparação para este sacramento. Recordemos que o batismo lava para que se alcance a iluminação. Esta iluminação advém da purificação empreendida pelo sacramento e permite, conseqüentemente, uma relação com Deus, o que torna o batismo um meio de “acesso à verdade” (pp. 53 e 56-57): permite à alma acessar a claridade que vem de Deus para que esta a preencha (p. 53).

O exorcismo, uma das práticas

preparatórias do batismo, é também “prova de verdade” (p. 69), uma autenticação da alma do catecúmeno como alma livre de impurezas.

O mesmo se pode afirmar da confissão: trata-se de “dizer a verdade sobre si”, de uma “manifestação de sua própria verdade” (p. 72), que, ela também, purifica, não somente permitindo o acesso à verdade, mas também explicitando, neste discurso, a necessidade de realizar uma “verdadeira vida” (p. 73).

O percurso do catecúmeno da vida pagã à “vida verdadeira” passa sempre pela categoria da verdade, porque os procedimentos como batismo, exorcismo, confissão etc. possibilitam, de uma parte, o acesso à verdade advinda de Deus, e, de outra, a instauração de uma relação da subjetividade consigo mesma que a faz conhecer sua verdade e que reclama, neste processo, que produza um discurso de verdade sobre si.

No caso da “segunda penitência”, se dá o mesmo: ela

é também procedimento que visa à manifestação da “verdade da alma” (p. 86). Ela igualmente purifica e ilumina, apresentando-se duplamente, no âmbito deste discurso, como “procedimento de verdade” (p. 88), pois ela (a) visa a alcançar uma verdade (do *Lógos*, por exemplo em Clemente, e assumidamente divina, nos períodos que se seguem) por meio da (b) descoberta da própria verdade que reside na pessoa.

Sua constituição bidimensional – privada e pública –, faz da penitência um “procedimento de verdade” (pp. 96-97) não somente porque é um ato de manifestação da verdade (pp. 95 e 98), mas também porque constitui um modo de viver: trata-se de uma “verdadeira vida de penitência” (p. 95). Por ela se põe luz sobre a verdade do pecador e do pecado, purificando-se também a alma por meio desta manifestação. A penitência é, portanto, “veridicção” (pp. 98 e 105): situa a falta da pessoa no quadro do problema da verdade. À vista disso, pode-

se reconhecer uma “obrigação de verdade” e uma necessidade de “dizer a verdade” (p. 100) que se forjam já nos primeiros séculos de nossa era.

No que lhe concerne, a direção de consciência tal como se elabora nos primeiros séculos de nossa era, a partir de um certo modelo da Antiguidade pagã, não tem outro fim senão reivindicar da pessoa que diga a verdade sobre si e, daquele que a ouve, “receber a verdade” (p. 112).

Com a virgindade não se dá algo diverso. Ela está diretamente vinculada à pureza desejada para alcançar a iluminação da alma, que necessariamente passa, por sua vez, por uma direção espiritual e por um rigoroso exame de consciência – a virgindade e a castidade, se se quiser, requerem contínua vigilância de si (pp. 214-215) e de seus próprios pensamentos – fazendo se entrelaçar, na prática da virgindade, “olhar, objeto e luz” (p. 219) como bases de constituição de uma prática de conhecimento de sua própria

verdade. Manter-se casto exige conhecer os “movimentos mais secretos do coração” (p. 215).

No processo de constituição de si mesmo como sujeito – subjetivação –, em especial ao se tomar esta constituição na esfera da sexualidade – de uma “subjetivação da ética sexual” (p. 215) –, a subjetividade produz continuamente a “verdade de si” (p. 245). Ao organizar-se, constituir-se, compor-se com os elementos do mundo, a subjetividade se viu cada vez mais lançada no campo da verdade e, ao menos de maneira geral – ressaltamos que há exceções, sem dúvida –, no Ocidente, não concebeu um modo de relação consigo senão aquele do conhecimento. E o problema do conhecimento não reclama senão a decifração (p. 281), pois, no plano das relações que a subjetividade estabeleceu consigo mesma, deve-se continuamente acessar os segredos profundos incrustados na própria alma, ocultos em sua “essência”.

Entretanto, a cultura ocidental

cristã que se desenrolou a partir de um certo modelo dos moralistas da Antiguidade, isto é, dos mestres da filosofia dita helenística, não manifestou apenas uma dimensão negativa, isto é, de dominação, interdição e recusa/negação. Há também, nela, uma dimensão positiva, como observado por Foucault, dado que tratou de “refletir e de regradar os comportamentos sexuais no Ocidente: em termos de verdade (...) e em termos de direito” (p. 282).

No que lhe diz respeito, no momento histórico de nossa cultura de que o discurso de Agostinho é testemunha, o processo de “veridicção” se apresenta numa forma bastante precisa, aquela da “juridicção” (p. 360), da constituição de um sujeito de direito. É entre os séculos IV e V de nossa era que sexo, verdade e direito têm seus laços estreitados e se tornam mais conectados (p. 361). No período agostiniano, se assim pudermos denominá-lo, a verdade não se situou mais na alma do sujeito

concebendo-a como algo distinto do corpo. O problema da partição alma-corpo ganha uma dificuldade, pois, com Agostinho, a verdade reside na “estrutura do sujeito”: após a queda, o sujeito realiza o ato sexual imbuído de *libido* e esta está incrustada na natureza do homem decaído. No capítulo dedicado ao estudo da constituição de certa teoria da *libido* em Agostinho, como vimos, está presente uma complexidade de relações entre vontade, vontade da *libido* (*concupiscentia*), verdade e processo de “juridificação” do discurso.

Assim como o tema da loucura, da doença, da morte e do crime (Foucault, 2014, p. 16), o tema da sexualidade é mais uma das matérias que possibilitam a Foucault acessar a problemática das relações que a subjetividade estabelece com a verdade e que se situam ainda no quadro do conhecimento e, portanto, do conhecimento da verdade sobre si.

Contudo, não devemos preterir a importância da sexualidade

como esfera de análise, para Michel Foucault. Na “história da experiência de si” (p. 99) que Foucault empreende desde o início de seu percurso como pesquisador – se é mesmo possível determinar um início –, o tema da sexualidade ocupa lugar privilegiado. Foram quatro os escritos consagrados ao tema: os quatro volumes de sua *História da sexualidade*.

Desaprovamos qualquer tentativa “psicologizante” que funde a importância do tema da sexualidade para Foucault em sua vida pessoal. O próprio professor do *Collège de France* já nos fizera compreender seu interesse nesta matéria em seu curso de 1981.

Diferentemente dos temas da loucura, da doença, da morte e do crime – de que se ocuparam escritos como *História da loucura*, *Nascimento da clínica* e *Vigiar e punir*, por exemplo –, a rejeição, a recusa, a repressão, a regulação, a desqualificação da sexualidade não são nem sistemáticas nem fundamentais e nem mesmo constantes (Foucault, 2014, p.

16). Nos discursos elaborados no interior de nossa cultura, não há qualificação, aceitação ou valorização da loucura, da doença, do crime e da morte. Por seu turno, a sexualidade não somente reclama recusa, mas aceitação; não somente sofre desvalorização, mas também experimenta valorização. Além disso, os discursos de verdade formulados nos campos da loucura, da doença, da morte e do crime – e aqui parece residir o principal motivo de privilégio dado por Foucault a este tema – advêm, mormente, do exterior – afirma-se, de um dado campo de saberes, a verdade sobre o sujeito –, isto é, trata-se, sobretudo, de um discurso “sobre o sujeito”. Nos discursos sobre a sexualidade eles são, de um lado, proferidos “sobre o sujeito” da sexualidade, mas, de outro, eles exigem que o sujeito produza um discurso de verdade sobre si mesmo.

Enfim, há ainda um último ingrediente trazido pela leitura deste escrito que merece não

somente distinção, mas também nossa atenção, e ele é correlato às dificuldades metodológicas inerentes à arqueologia como abordagem de análise de discursos empreendida por Foucault.

Numa leitura ligeira do escrito, ele parece constituir mais uma crítica ao cristianismo dentre tantas outras já realizadas. Todavia, Foucault já havia nos alertado que seria “imprudente falar *do* cristianismo como se *o* cristianismo existisse” (idem, p. 20). Os discursos analisados por Foucault ao longo do escrito são continuamente comparados àquele do paganismo da Antiguidade e destacam, em todo o percurso do escrito, que o problema de “dizer a verdade sobre si” (idem, p. 16) não tem sua formulação no interior do cristianismo, mas já no período helenístico: em Sêneca, se se quiser. Como está atestado em *As confissões da carne*, “Os temas da filosofia antiga impregnaram o pensamento cristão” (p. 113). Sublinhe-se ainda que as ditas literaturas pagã

e cristã se comunicam (Foucault, 2014, p. 17) e se entrelaçam, daí a impossibilidade de determinar com clareza o que seja a literatura propriamente cristã ou ainda o próprio cristianismo. Mais ainda, no item primeiro de seu Anexo I também encontramos, dentre os objetivos gerais do texto, este: “Existe um núcleo prescritivo relativamente constante no cristianismo. Este núcleo é antigo. E se formou anteriormente ao cristianismo. É claramente atestado nos autores pagãos da época helenística e romana” (p. 365).

A crítica – se assim se quiser chamar – de Foucault é menos evidente, menos ingênua e mais radical: ela mostra o tempo todo que a formulação de um certo discurso de verdade e de um discurso de verdade sobre si passa de um período a outro da história de nossa cultura estruturalmente – como uma configuração –, arriscamos dizer, e por meio de elementos e temas. Dos moralistas da Antiguidade, passando por

Clemente de Alexandria, pelos exegetas cristãos dos séculos III e IV d.C., alcançando Agostinho, Foucault transita por momentos distintos de constituição de nossa cultura e da “história da experiência de si” (Foucault, 2014, p. 17) que se fez ao longo dos tempos.

Compreende-se, então, certa decepção³ que Foucault demonstrou em relação à filosofia da Antiguidade greco-romana, pois ela “deu lugar a uma forma de pensamento que ia se encontrar no cristianismo” (Foucault, 2001, p. 15149, DE 354). Foucault não totaliza ou universaliza sua posição em relação à moral da Antiguidade. Não obstante, ele frisa que, num dado momento de sua história, a moral da Antiguidade se tornou um campo que reclamava a atenção a si (Foucault, 2001, p. 1519, DE 354). Trata-se de constatar um certo movimento realizado pelo pensamento ocidental de um período a outro, para que se possa,

³ Saliente-se, especialmente, a passagem: “(...) Estes gregos, você os achou admiráveis? – Não.” (Foucault, 2001, p. 1517, DE 354).

ao cabo de cada análise, efetuar um diagnóstico daquilo que nos tornamos.

Isto posto, sempre há elementos, temas e configurações que podem ser aproveitados numa época e em outra de nossa história, bem como há aquilo que se deve refugar (Foucault, 2001, p. 1521, DE 354). Michel Foucault também nos advertiu sobre isto.

Epiteto ou Sêneca, Clemente de Alexandria ou Tertuliano, Basílio de Ancira ou Gregório de Nissa, assim como Agostinho não são senão indicadores, testemunhos (p. 280) do pensamento, testemunhos de certo modo de formulação do discurso na cultura ocidental. E se há descontinuidade entre eles, há sempre algo que passa de um momento a outro de nossa história, não de maneira simples, é verdade. O que nos resta é saber que neste movimento ambíguo entre continuidade (de configurações e de elementos)⁴ e descontinuidade

⁴ Seguem-se alguns exemplos coletados no escrito: 1. da moral pagã a Clemente de Alexandria encontram-se a mesma forma de prescrição, os mesmos interditos, as mesmas obrigações, a

(de condições de possibilidade dos saberes) há uma contínua transformação do modo de ser do discurso e, simultaneamente, da experiência que fazemos de nós mesmos.

A “crítica” de Foucault é, como dissemos, menos evidente, menos ingênua e mais radical: o problema que envolve os discursos de verdade sobre si e toda a problemática do conhecimento, bem como aquela do conhecimento de si, não é forjado no interior

mesma referência à natureza e às suas lições (p. 48); 2. há “certa continuidade” dos “mestres de conduta da Antiguidade aos guias da vida ascética” (p. 106); 3. “se vê que o cristianismo (...) parece trazer o mesmo sistema de moral sexual da cultura antiga que o precede ou o circunda” (p. 151); 4. os autores do século IV d.C. apresentam inspiração na moral dos filósofos pagãos (p. 180); 5. há semelhanças entre a pastoral da vida cotidiana e a moral filosófica, como aquela presente nos discursos de Plutarco, Musonio, Sêneca e Epiteto (p. 252); 6. há proximidade entre os preceitos de “uma teologia complexa das relações entre a Igreja e Cristo” e aqueles “encontrados em diversos moralistas da Antiguidade pagã” (p. 256); 7. tem-se os mesmos temas e certa proximidade entre os preceitos da vida matrimonial, seja em João Crisóstomo, como em Clemente de Alexandria, ou ainda em Musonio, Sêneca e Epiteto (p. 260).

do cristianismo. Ele reside, no percurso de constituição da cultura ocidental, no uso que fizemos da própria Razão.

Referências bibliográficas:

FOUCAULT, M. *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris: Quarto/Gallimard, 2001.

FOUCAULT, M. *Le gouvernement des vivants*. Paris: EHESS/Gallimard/Seuil, 2012.

FOUCAULT, M. Subjectivité et vérité. Paris: EHESS/Gallimard/Seuil, 2014.

GROS, F. Avertissement. In: FOUCAULT, M. *Les aveux de la chair*. Paris: Gallimard, 2018.