

NÓS, “OS CRISTÃOS CULTURAIS”: APONTAMENTOS ACERCA DA GENEALOGIA DA CONFISSÃO NA OBRA DE FOUCAULT

Jader Cavalcanti de Albuquerque Neto¹

Universidade Federal da Bahia (UFBA)

 <https://orcid.org/0009-0003-3753-8496>

E-mail: neto.jca@gmail.com

RESUMO:

O artigo se desenvolve a partir de dois momentos da produção foucaultiana, os idos de 1975 (cujo eixo está na aula de 19 de fevereiro de 1975, do curso *Os anormais*) e extratos da década de 1980, para uma melhor compreensão acerca da problemática da confissão (*aveu*), seguindo os movimentos de Foucault, como é marca de sua letra, entre o passado e o presente nas veridicações correlatas. O foco será, principalmente, a genealogia da confissão eclesiástica (*confession*) e suas mutações nos dois momentos, tensionando o impacto da leitura dos primeiros Pères, principalmente Agostinho, em sua *história da sexualidade ocidental*.

PALAVRAS-CHAVE: Libido; Prazer; Desejo; Epithumia; Psicanálise.

WE, “THE CULTURAL CHRISTIANS”: NOTES ON THE GENEALOGY OF CONFESSION IN FOUCAULT’S WORK

ABSTRACT:

The paper flows starting from two moments of Foucault’s production, by the works from the ides of 1975 (in which is axed at the February 19th of 1974 lecture, from *Abnormals* Course) and extracts from the 1980’s thoughts to be a better understanding about avowal’s (*aveu*) problematics following Foucault movements (as his letter marks) between the past and the present on its correlated veridictions. The focus will be mainly on the genealogy of the ecclesiastic confession (*confession*) and its mutations in two moments, by tensioning his reading impact of the first Pères (specially Augustine) in his *history of the West sexuality*.

KEYWORDS: Libido; Pleasure; Desire; Epithumia; Psychoanalysis.

¹Doutorando(a) em Filosofia na Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador – BA, Brasil. Bolsista CAPES.

Em texto de 1926 acerca da análise leiga há um precioso diálogo no qual Freud responde a críticas à psicanálise – o que ele faz, como se pode aferir facilmente, até o final de sua vida – vindas de um “interlocutor impessoal”. Destacamos um extrato no qual essa voz do senso comum pergunta se a psicanálise seria, na verdade, uma espécie de confissão católica, a partir da qual, a Igreja “asseguraria o seu domínio sobre a mente das pessoas”. Freud responde que a confissão não seria a essência da psicanálise, apesar de ser o início dela num ponto específico: o neurótico inicia sua experiência psicanalítica contando o que sabe, assim como o penitente; mas na análise ele “*conta mais*”, aludindo à ideia de inconsciente. Na sequência, Freud *diz mais* ao afirmar que nenhum analisando é incitado em suas sessões a falar de suas práticas sexuais, fazendo-o espontaneamente (cf.: Freud, 1976, p. 116). Sexualidade que, ao modo dos sonhos, é tratada como “escritura sagrada” na escuta analítica.

Com a ajuda da letra freudiana, no mencionado texto redigido no ano de nascimento de Foucault, tomemos como introdutórias duas observações. A primeira, seria a existência do que Foucault denominaria *dispositivo discursivo* (*aveu*) que, para Freud, socraticamente falando pelo seu “interlocutor imparcial”, serviria de ferramenta de “domínio sobre mentes”, sendo estéril para a “eliminação de sintomas patológicos reais”; a segunda, questões relativas à sexualidade emergindo do divã – sem ter sido convidadas – como componente necessário de um saber que o sujeito não sabe, que o angustia e sobre a qual ele deve dedicar-se a desvelar ininterrupta e longamente, algo que não escapa das perlaborações de *todos* os analisandos, como recorda Freud:

Sempre costumava advertir meus alunos: ‘Nossos antagonistas nos disseram que nos defrontaremos com casos nos quais o fator do sexo não desempenha papel algum. Tenhamos o cuidado de não o introduzir em nossas análises e de assim estragar nossa oportunidade de encontrar tal caso.’ Mas até agora nenhum de nós teve essa boa sorte (Freud, 1976, p. 128, grifos nossos).

Para Foucault, de modo geral, na linha de estudiosos como Candiotto (2015), Chaves (2019), Rodrigues (2020), Silva Filho (2021) e Sforzini (2015), o *sujeito* ou *homem do desejo*, ou ainda nosso modo de ser no presente, legou ao sexo o protagonismo radical de nossa existência².

Diante disso, a tônica do presente artigo, visitando dois momentos da obra de Foucault, é um exame das pistas sobre como se teceria na história esse sujeito da psicanálise que, variando a forma ou a tônica secular ou religiosa, é convidado a decifrar-se perpetuamente para bem viver. Questionamos aqui como chegamos enquanto cultura Ocidental a colocar essa autofabricação de uma verdade de si nos termos de uma sexualidade, sobre a qual é necessário que a afirmemos repressiva exercê-la livremente.

Para tanto, ensaiando o sombreamento de algumas provocações faz-se necessário percorrer como Foucault explora a questão da *produção espontânea de uma verdade de si*, seguindo sua “cronologia” assistemática e a partir de escritos e conferências que não foram pensados para publicação.

Nesse intuito, percorreremos, principalmente, a aula de 19 de fevereiro de 1975 do curso *Os anormais* e a conferência inaugural do *Malfazer, dizer verdadeiro: A função da confissão na justiça*, de 2 de abril de 1981, em leitura conjunta com momentos nos quais Agostinho³ é trazido, acompanhando o deslocamento histórico da entrada da sexualidade nos atos confessionais das práticas discursivas pós-Trento⁴. Práticas essas, que apontariam, em nossa leitura, para a união de manuais de autoexame dos

² Em linhas gerais, segundo Chaves (2019), acompanhado de Silva Filho (2021) e Rodrigues (2020), há uma distinção fundamental entre *sujeito do desejo* (*sujet du désir*) e *sujeito de desejo* (*sujet de désir*) no texto foucaultiano. Seguindo Silva Filho (2021, p. 106), a primeira soma estaria expressamente em Lacan, mas a segunda, Foucault com ela se refere ao tratar do sujeito agostiniano. Contudo, como bem lembra Silva Filho, não haveria textualmente nas traduções de Agostinho “*sujeito de desejo*” antes do séc. XIX. No mencionado artigo consta uma discussão breve sobre a conturbada tradução de Agostinho que Foucault utilizava.

³ A chegada de Agostinho, principalmente no volume IV, *As confissões da carne*, a despeito do fato de que suas *Confissões* lá estão ausentes (cf. Silva Filho, 2021, p. 97), evidencia um corte decisivo para Foucault acerca do estudo do modo relacional consigo.

⁴ Diante da dificuldade em traduzir para o português e para o inglês as palavras francesas *confession* e *aveu*, utilizamos três edições de *Os anormais* para precisar quando se trata de confissão (*aveu*), lato sensu, e de confissão (*confession*) em sentido eclesiástico. Constatamos que, apesar de o tradutor brasileiro não ser um especialista em Foucault, conseguiu fazer seu trabalho se sobressair em qualidade (ainda que traduza inúmeras vezes *confession* por *revelação*) quando comparado à grande referência das edições anglófonas, Graham Burchell. O mesmo, diante da imbrincada distinção que o texto direciona para o secular ou para o religioso, omite trechos inteiros do original. Já no tocante à edição inglesa de *Malfaire, dire vrai: Le fonction de l'aveu en Justice*, Harcourt, Brion e Sawyer distinguiram brilhantemente *avowal* (*aveu*) de *confession* (*confession*). *Avowal* ficou no contexto penal e *confession*

monges do deserto infladas de contribuições dos primeiros Pères, com destaque às inovações hermenêuticas do Bispo de Hipona.

Apesar de o prólogo e as principais bases filosóficas para a desconfiância dos prazeres não terem sido inauguradas pelo Cristianismo (cf. Foucault, 2018, p. 20), essa investida em si mesmo atingirá maior amplitude com sua consolidação. Justamente, pela regulação da plebe a partir de uma lei moral e simbólica, como bem lembra Birman, num “imperativo absoluto” inédito. De forma que com o Cristianismo “se forjou uma hermenêutica de si, voltada que era para a purificação do desejo e para a eliminação sistemática dos malefícios da carne” (cf. Birman, 2010, p. 187). Nessa linha, enumeraríamos que, de início, a perquirição migra de modo geral dos princípios metafísicos que regem ou influenciam o desejo (Platão e Aristóteles, majoritariamente) para a busca da “arte de viver bem” (notadamente, o helenismo). Sendo a primeira, seguindo os elementos trazidos por Foucault, resgatada pelos primeiros padres da Igreja com notas próprias⁵.

Nesse sentido, bem esquematicamente, sobre os pensamentos e sobre o corpo, enquanto objeto de conhecimento privilegiado incide a prática da confissão na modalidade de acesso aos movimentos da libido na carne (*sarx*). Sendo a última, como nos resume Rodrigues (2021, p. 731), inicialmente quase ausente de conotação sexual (exceto em correntes helênicas do período) e que, a partir de Paulo de Tarso, é tematizada em oposição ao espírito enquanto natureza humana corrompida por Adão.

As inferências associativas que ligam na obra de Foucault psicanálise e confissão são inúmeras, majoritariamente nos idos de 1976. Mesmo em 1981, em entrevista de 22 de maio (publicada em 1984) a De Wit⁶, no quando de seu curso em Louvain, Foucault afirma que a psicanálise seria “uma técnica de trabalho de si sobre si fundada na confissão (*aveu*)”, e que, “nesse sentido, é igualmente uma técnica de controle tendo em vista que ela cria um personagem que se estrutura em torno dos seus desejos sexuais”. Foucault, então, faz um notável paralelo entre psicanálise e o lugar do xamanismo para as sociedades primitivas: como o último, através de relações “sempre mistificadas” e “mais ou menos hierárquicas” a psicanálise não poderia ajudar quem nela não acredite (cf.: Foucault, 1994b, p. 665). Ademais, como bem fundamenta Chaves (2019, p. 274-275), para Foucault, em diversas ocasiões coloca o cristianismo como “religião da confissão”, *par excellence*. De forma complementar, como atesta Chevallier, seria caracterizado por Foucault como a religião da “salvação na imperfeição”⁷.

Diante disso, como se sabe, o empreendimento incompleto e persistente na obra de Foucault de uma *história da sexualidade*, tem como marco *A vontade de saber* (1976), que se configura, resumiríamos, de um lado, em uma análise (que utiliza Marx) para minar análises de cunho marxista que tenderiam a situar uma grande repressão da sexualidade na consolidação do capitalismo (Cf. Foucault, 1994a, pp. 182-183; 1976; 2003); e, de outro, nas palavras de Miller (1992, p. 59), o lugar onde a psicanálise é “destruída com sarcasmo”. O final desse projeto, surpreendentemente, para os leitores apenas dos livros e artigos esparsos do filósofo francês, encontra Agostinho, n’*As confissões da carne*, recém-publicado, em 2018, onde fica mais evidente, alinhado com os trabalhos da década de 1980, a inserção da psicanálise nas teias da confissão através do sujeito sendo concebido como sujeito do desejo.

Nesse ínterim, haveria, segundo nossa leitura, à luz dos estudiosos do tema, uma tensão entre problematizações dos usos dos prazeres, sexualidade e sexo, que marca a tônica desse empreendimento. Como se sabe, já no início do segundo volume da *História da Sexualidade*, *O uso dos prazeres*, ao refazer em

na referência eclesiástica, como majoritariamente é o seu sentido em francês. Em inglês, argumentam os editores do curso, *avowal* surge no contexto de reconhecimento ou admissão de culpa. Já *confession*, a depender do contexto, entre o legal e o religioso. Específico o sentido de cada uma das acepções no decorrer do artigo, a partir dos sentidos no texto foucaultiano. Não obstante, todas as traduções ora presentes são de nossa responsabilidade.

⁵ Em geral, segundo Foucault – linha, também, de Rocha (2011) –, a temática do desejo nos gregos não consistiria em uma estilística ou um esforço de domar ou anular as próprias paixões, mas nordeá-las, hierarquizando-as (cf.: Foucault, 2013, pp. 4-14). Esforço que se inicia nas elites, migrando gradativamente para as massas.

⁶ A entrevista está incompleta na edição inglesa de *Malfaire, Dire vrai*, de 2014 (pp. 253-269). Há uma nota de rodapé (p. 268) que faz alusão a uma suposta parte perdida da entrevista, na qual Foucault problematizava a cientificidade da psicanálise, tratando-a como uma *técnica de si*. Nesse sentido, a edição brasileira está mais fiel à original, do vol. IV dos *Ditos e Escritos*. A versão inglesa encerra a entrevista quando Foucault responde que não possui o conhecimento aprofundado da obra de Lacan o suficiente para emitir uma opinião, quando lhe questionam os entrevistadores se Lacan representa uma transformação significativa na psicanálise.

⁷ Cf.: Chevallier *apud* Candiottto, C.; Souza, P. (orgs.) *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

linhas gerais os caminhos que o levaram a deslocar-se da modernidade à Grécia e Roma apontam para algo no séc. XIX que não deve ser subestimado ou superinterpretado (e que faz todo sentido numa genealogia⁸. de práticas que nos instanciam enquanto sujeitos desejan-tes): o verbete *sexualidade* foi forjado há dois séculos (cf.: Foucault, 2013, pp. 4-5), juntamente com uma série de espécies de sujeitos instanciados identitariamente enquanto tais como heterossexuais, homossexuais etc. (cf.: Foucault, 1976, p. 59). Esse mapeamento das práticas sociais nos limites do normal e do anormal tem na psicanálise, na experiência analítica, um capítulo e, ao mesmo tempo, um ponto de modificação essencial.

Disso depreendem-se algumas observações importantes, com o perdão da obviedade. Após o curso de Louvain, de 1981, em homenagem feita a Lacan, dois dias após a sua morte, em entrevista ao *Corriere de la serra*⁹, Foucault curiosamente se alinha ao psicanalista francês ao afirmar que não é possível já de ponto de partida tomar o sujeito como inteiramente livre ou inteiramente determinado condições sociais; é preciso uma investigação que procure o que se esconde “no emprego aparentemente simples do pronome *eu (je)*”. Na percepção de Foucault, Lacan nos *Escritos* (1966) esperava que seu leitor se descobrisse *sujeito de desejo (sujet de désir)*¹⁰. Se a distinção de Chaves (2019) estiver correta, e elementos textuais são robustos, estaríamos aqui diante de algo surpreendente, pois, no curso de 1981, *Subjetividade e Verdade*, em textos do mesmo ano e no prefácio ao *Uso dos prazeres* (1984), o *sujeito do desejo* seria o modo de subjetivação da psicanálise. Homem de desejo ou *sujeito de desejo* é um modo cristão de subjetivação (“de Tertuliano a Freud”. cf.: Foucault, 2014, p. 170 *apud* Chaves, 2019)¹¹. Do lado de Foucault, o percurso investigativo passa necessariamente pelo modo como esse sujeito se tece na história e a partir de quais práticas de si ou institucionais ele se reconhece *sujeito*. Sendo este o motivo, como nos dá testemunho em diversas ocasiões, por ele se interessar pelo louco, criminoso, empresário-de si e sujeito do desejo – o neurótico –, além de tantas outras sumas temporais que se debruçou em seu percurso teórico. O que poderia haver de comum entre essas figuras convidadas a escavar suas próprias subjetividades fazendo o jogo de um poder *positivo*, posto em operação para *fazer*, para *construir* modos de subjetividade, cujas estratégias não figurariam *prima facie* em repressões, propriamente ditas?

Notamos que Foucault não se contentava em apenas se deter em como os métodos dos manuais de Liguori, Halbert e outros teóricos confessionais do séc. XVII chegavam ao sistema judiciário e à perquirição nosográfica da psiquiatria: foi preciso um exame mais aprofundado, uma genealogia dessas práticas de extração e produção da verdade, da circulação do poder através de atos performativos de fala, nas várias instâncias nas quais os indivíduos são compelidos ou se atribuem a tarefa de produzir uma verdade de si mesmo (cf. Gros *apud* Foucault, 2006, pp. 617; McGushin, 2007, p. 12). Nas palavras de Foucault (2014b, pp. 18-19), como e por quais caminhos o indivíduo se encontra “atrelado à sua verdade, pela sua verdade, e por sua própria enunciação da própria verdade”¹².

Em seu *A confissão de Agostinho a Foucault*, Taylor (2008, p. 2; p. 56) afirma que a partir da Idade Média o ato de se confessar teria nascido na disciplina monástica, sendo lido como uma necessidade inata

⁸ Como nos lembra Stival, o modo genealógico de tratamento de problemas consiste em dizer que “é a época que define objetos, regras e modos de relação consigo [...]”. É época que não se deixar analisar como um momento da história universal, assegurado por condições transcendentais” (Stival, 2013, 173). De forma complementar, Hans (*apud* Bou-Ali, 2018, p. 52) afirma que a formação de um objeto para Foucault é determinada por uma série de regras que o estabelecem através de condições historicamente variáveis. Soma-se a isso, a ideia trazida por Chaves (2019, p. 265) do movimento genealógico, “do projeto nietzscheano”, ter por primazia o revolver o solo de evidências largamente aceitas acerca de um tema.

⁹ Tendo se esquivado de comentar sobre uma suposta mudança fundamental na psicanálise operada por Lacan, apesar de ter a impressão de que sim, Foucault, a despeito de “compreender muito mal” os textos de Lacan, se encontra, 4 meses depois, certo da mudança operada por ele. A entrevista de 11 de setembro de 1981 ocorre dois dias depois da morte do psicanalista, em 9 de setembro.

¹⁰ Tendo se esquivado de comentar sobre uma suposta mudança fundamental na psicanálise operada por Lacan, apesar de ter a impressão de que sim, Foucault, a despeito de “compreender muito mal” os textos de Lacan, se encontra, 4 meses depois, certo da mudança operada por ele. A entrevista de 11 de setembro de 1981 ocorre dois dias depois da morte do psicanalista, em 9 de setembro.

¹¹ Há de se investigar em trabalhos futuros acerca da associação entre o sujeito, principalmente, agostiniano e o lacaniano, unidos por vias de hermenêuticas de si, cada um a seu modo (cf.: Foucault, 1994b, pp. 204-205).

¹² A edição que utilizamos do curso de 1981 em Louvain é a tradução inglesa. Há uma análise na aula que ora nos debruçamos acerca do tratamento moral da loucura do dr. Leuret, de meados do séc. XIX. Figura que emerge em, pelo menos, 4 textos de Foucault (cf.: *História da loucura* (1961); Conferências de Berkeley e Nova York (1981); curso *O poder psiquiátrico* (1973-1974)). Por nosso foco estar na confissão eclesiásticas e suas múltiplas fases e roupagens, optamos por não nos ater nessas análises.

do sujeito. Necessidade essa à qual as instituições eclesiásticas e seculares teriam respondido com técnicas cada vez mais sofisticadas de “alívio” dessa demanda. Segundo Taylor, medievalistas como Tendler e Brown (amigo e uma das principais fontes de Foucault), ingenuamente simplificaram em pontos de suas obras a história da prática confessional, não levando em consideração a oscilação entre conforto e um poder disciplinar “de consequências imprevisíveis”, como bem nos reconstrói.

Nesse sentido, a história da confissão, em geral, se sobressai como modo privilegiado de investigação. Segundo Merquior (2021, p. 187), em afinação com Taylor, a confissão cristã representaria um corte essencial na história da colocação do sexo em discurso. Afirma Foucault (2014b, p. 17) que “a confissão (*aveu*) é um ato verbal através do qual o sujeito afirma quem ele é, se liga a uma verdade, se coloca numa relação de dependência em relação a outro e modifica ao mesmo tempo sua relação consigo”. Com essa definição, pronunciada em Louvain, em 2 de abril de 1981, estamos, talvez, diante da suma mais bem elaborada que, em suas 3 linhas, passou cerca de 5 anos e muitos debates para emergir¹³.

No espírito desse jogo, as múltiplas formas de confissão sacramental (*confession*) em Foucault alimentam e são retroalimentadas por modos seculares de produção de verdade. À semelhança da aula de 9 de fevereiro de 1975, do curso *Os anormais*¹⁴, em *Malfazer, dizer verdadeiro*, na aula de 2 de abril de 1981, Foucault analisa, por esboços esquemáticos a formação e universalização da confissão. Metodologicamente, argumenta, a história desta não deve ser compreendida puramente como um domínio cada vez mais abrangente. Deve ser analisada a partir de estágios de “parada e de aceleração”. Trata-se de um processo que atrela “mais e mais” ao indivíduo a verdade de si, sendo por ele produzida nos mais diversos âmbitos dos relacionamentos sociais; formulando-se “um discurso de verdade que o sujeito é levado a manter sobre si mesmo” (Foucault, 2014b, p. 18). Essa autoprodução da verdade de si se encontraria, seguindo sua argumentação, (i) no nível institucional, com os domínios da justiça, da medicina e da psiquiatria; (ii) no Cristianismo, em alguns níveis de evolução: no nível da penitência, antes da confissão ser sacramento, antes da confissão (*confession*) auricular (séc. XVI), “então, depois do séc. XIII, uma vez por ano; depois uma vez por mês; depois, a cada 8 dias; e, então, o autoexame de consciência e a direção de sua consciência”; (iii) confissão (*confession*) cristã e a direção de consciência; (iv) desenvolvimento extra-institucional da confissão (*aveu*), na penitência, na Inquisição e seu procedimento nas instituições judiciais, nas formas em que a direção de consciência tomará nos países protestantes etc.

Afirmaríamos que quicá a pergunta que inquieta Foucault, desde, pelo menos 1975, no curso d’*Os anormais*, consiste em: a que se deve a obsessão do Ocidente Cristão em solicitar discursos de verdade (o que, em entrevistas de 1980, ele coloca como o motor de *toda* a sua produção)? Nessa linha, a confissão deve ser estudada a partir da ideia de uma *verificação* (*vèridiction*) ou, de forma mais precisa, como o sujeito está ligado a formas de verificação, às quais se submete.

Resumidamente, a verificação figura na obra de Foucault como um dos aspectos privilegiados de análise e, ampliando o escopo, no que nos traz no curso de Louvain, não se trata, por exemplo, em perguntar se o conhecimento psiquiátrico é verdadeiro ou qual ideologia seguem discursos desse gênero. Trata-se de, diante da “multiplicação e proliferação” do dizer-verdadeiro, e nos dispersos regimes de verificação” em nossas sociedades, “investigar as razões e formas do dizer verdadeiro em relação à loucura, à doença, ao crime” (Foucault, 2014b, p. 21). Mas e a sexualidade? Como ela estaria inserida nessa teia discursiva de verificação, alastrada pelas instituições? Para isso, se impõe a tarefa de percorrer a cronologia das mutações e reforços múltiplos da prática confessional e o que poderia ser essa espécie de constante histórica, desde, pelo menos, o helenismo de um sujeito que se subjetiva ou é assujeitado em torno de seus desejos sexuais.

¹³ Lembremos no quando de 1976, principalmente, n’*A Vontade de saber*, nos cursos *Os anormais* e *O poder psiquiátrico*, nos quais a confissão, tanto em sentido religioso como em sentido secular (judiciário ou médico), mostrava-se para ele de modo rudimentar apenas como um poder terrível que escreveria suas linhas em uma subjetividade que, de um modo bem reticente neste quando, é capaz de resistência. A definição de 1981 pode nos ajudar a ler as implicações das relações confessor e confessando nos mencionados cursos e, também, nos atos de fala auto-constitutivos trabalhados seja na Grécia, seja nos primeiros padres da igreja, nos escritos de 1980.

¹⁴ Trata-se de percorrer cerca de um milênio de práticas confessionais, do séc. IX ao XIX, em uma aula registrada em 25 páginas, no original, sem abarcar a bibliografia (cf.: Foucault, 1999, pp. 155-180).

I. Confissão e Carne

O entrelaçamento entre práticas sexuais e mecanismos de controle e majoração tem nas linhas de Foucault dedicadas às práticas confessionais um prolífico material, principalmente nas obras que se dedicam aos primeiros textos que problematizam as relações do sujeito com seus prazeres e no casamento¹⁵. Se seguirmos a ótica das duas aulas que ora nos debruçamos, bem como do texto de *Sexualidade e solidão* (1981) o modo pelo qual o sujeito é inserido numa malha institucional de poder no decorrer dos sécs., dos primeiros padres da Igreja até os manuais de confissão do séc. XVII e XVIII, foi imensamente marcado por essas problemáticas. Com isso, de modo geral, como bem observa Defert, no Ocidente o ato sexual entre dois indivíduos não tem como base a reciprocidade, mas um código moral que transcende a barreira do casal, sendo atravessado por “forças políticas e sociais”. O que é construído, para ele, não em torno “de uma moral que diz respeito aos atos sexuais[...], mas sobre os desejos, as representações, as relações da alma e do corpo, onde aquele que crê é obrigado a descobrir uma verdade sobre si pelo exame, pela confissão, pela escolha da consciência” (Defert, 2021, p. 143).

De mesmo tom, Foucault afirma que “no Ocidente a sexualidade geralmente não é algo sobre o qual as pessoas silenciam e que precisam manter em segredo; é algo que se tem que confessar”; atribuindo a inserção da sexualidade no *corpus* psiquiátrico à prática positiva da confissão (*aveu*) forçada e obrigatória. Nesse sentido, os momentos de silenciamento e de mutismos, Foucault argumenta, se dariam em larga medida pelos momentos positivos de confissão generalizada. A delimitação de “áreas, condições e prescrições” tem sempre conexão com técnicas de confissão obrigatórias. “Recalque ou hipocrisia” essa censura se trataria, na verdade, de um “processo negativo governado por um mecanismo positivo” (Foucault, 1999, pp. 157-158; 2003, p. 169-170)¹⁶.

Enunciando o que será reforçado n’*A vontade de saber*, já no seu prólogo, *Nós Vitorianos*, Foucault argumenta que não importa se se inicia uma grande repressão da sexualidade com ascensão do capitalismo ou que na Idade Média se falasse abertamente sobre sexo. Teria havido uma “ritualização da confissão”, com a proliferação desses discursos sobre a sexualidade, como contrapartes e complementares (cf.: Foucault, 1999, p. 158; 2003 p. 170). Havia um tipo de confissão sobre a sexualidade “perfeitamente codificada, exigente e altamente institucionalizada: a confissão sacramental (*confession*)” – em nossos dias teríamos a mesma configuração de espaços na psiquiatria, psicanálise e sexologia, segundo ele. Em sua argumentação, afirma que hoje vamos a esses espaços por causa da extensão de mecanismos (“propagandas, livros, romances, filmes e pornografia massificada”) “que convidam o indivíduo a passar desta expressão diária da sexualidade para a institucional e cara confissão de sua sexualidade para o psiquiatra, psicanalista e sexólogo” (cf.: Foucault, 1999, p. 158; 2003 p. 170).

Nesse prisma, as práticas confessionais são organizadas essencialmente, do séc. XII a antes do Concílio de Trento, de acordo com Foucault, com a forma jurídica (Foucault, 1999, p. 173; 2003, p. 186). Ele afirma:

Resumidamente, vocês veem o imenso desenvolvimento que toma lugar da penitência tarifada da Idade Média para os sécs. XVII e XVIII tende a dobrar a operação da penitência [...] com uma técnica combinada de análise, escolhas refletidas e a contínua gestão das almas, condutas e finalmente dos corpos. Isso é uma evolução que insere a forma jurídica da lei, da ofensa e da pena, que era originalmente o modelo da penitência, juntamente com um campo de práticas que tem a natureza da correção, orientação e medicina (Foucault, 1999, p. 171; 2003, p. 184).

¹⁵ Seria necessário um outro espaço para a discussão sobre as ressonâncias hoje do problema do casamento, do casal e da virgindade tal como trazido por Foucault nos trabalhos da década de 1980. Nos ativemos e reservamos, no extrato proposto, a poucos comentários sobre o tema. Focamos aqui em comentários sobre o problema da carne e dos atos sexuais na produção de verdade. Indicamos sobre o tema duas referências principais: Candiottto, 2015; Chaves, 2021.

¹⁶ Para um quadro hermenêutico mais amplo, as referências ao texto *Os anormais* constam aqui primeiramente a edição francesa (1999) seguida da edição inglesa (2003). De todo modo, de forma bem esquemática, Lacan, em 1963, no célebre *Kant com Sade* realiza uma espécie de preâmbulo às defesas acima, afirmando em linhas gerais que a tensão entre ambos é, digamos, em certo sentido, *proforma*, pois fariam parte ou responderiam à mesma estrutura superegoica. O que significa, supomos, colocar na mesma moeda Kant com seu excesso de pudor e Sade com sua pregação de gozo irrestrito.

Um duplo cuidado com esse tipo específico de confissão é asseverado pelos manuais: o penitente não deve confessar menos do que fez e não deve aprender no confessional mais do que sabe, vice-versa; pergunta-se dos pensamentos para não ser maculado com a descrição dos atos¹⁷. Tampouco ao penitente deve ser perguntado se praticou tal e tal ato, mas, preferivelmente, perguntar dos pensamentos e com quem foram esses pensamentos. O aspecto relacional dos pecados concernentes à sexualidade, a partir do séc. XVI, perdem relativamente a ênfase e protagonismo na penitência confessional, de acordo com Foucault:

A velha forma de exame era essencialmente o inventário das relações permitidas e proibidas. O a nova forma de exame é um meticuloso percurso pelo corpo, um tipo de anatomia dos prazeres da carne (ou voluptuosas). O corpo com suas diferentes partes e diferentes sensações e não mais, ou muito menos, as leis da união legítima constituem o princípio de articulação dos pecados da luxúria (Foucault, 1999, p. 173; 2003, p. 186).

Os atos pecaminosos em si, punidos juridicamente e na penitência, do estupro ao incesto, ou apenas penitencialmente como o ato solitário, cedem seu protagonismo para o que se passa no corpo e seus prazeres. Numa “cartografia pecaminosa dos corpos” se explorarão sensações dos sentidos, desejos e pensamentos¹⁸.

De forma geral, vê-se a estrutura argumentativa de Foucault se tecer (notoriamente, tanto a aula de 19 de fevereiro de 1975, quanto n’*A vontade de saber* inteiro) em estabelecer uma linha que, tende a imputar entre os sécs. XIV-XVIII (resumidamente, de Trento a Ligouri) a novidade de um processo no Ocidente que coloca, em última instância, a sexualidade no domínio das patologias. Diferentemente d’*A vontade de saber*, Foucault embasa por extensas notas de rodapé o caminho que levaria o Ocidente a deixar com demasia de incidir, digamos, no *ato* e se dedicar extensivamente à *potência*, à cadeia de pensamentos que levam um indivíduo ao ato pecaminoso. Entretanto, essa intervenção sobre as sensações no corpo, provocadas pela *carne*, sua emergência enquanto objeto privilegiado de incidência e observação constantes, esse *locus central* de batalha entre carne e espírito, não seria ancorado se selarmos a questão com os trabalhos de 1975-1976.

Se seguirmos os textos de Foucault sobre Agostinho e os primeiros *Pères* (em essencial, as produções de 1980) essa investida institucional de ápice no séc. XVII, ainda que em tons monásticos, estaria baseada na problematização moral dos prazeres, datada dos primeiros séculos do Cristianismo, como bem atestam, principalmente, Chaves (2019; 2021), Rodrigues (2020) e Silva Filho (2021). Desloca-se essa novidade do séc. XVII para, principalmente, o séc. IV. À luz d’*Os anormais*, com esse novo deslocamento das práticas confessionais a cronologia até os manuais de confissão sacramental do séc. XVIII, e os especismos identitários do séc. XIX, pode ser brevemente reconstruída no seguinte: a proeminência da vigilância e domínio total dos próprios pensamentos, circunscrita ao clero e monges do deserto (e dos poucos leitores de Agostinho, diga-se); passa-se, por influência judiciária, a prestar atenção aos pecados relacionais; e, novamente, se reabilita o protagonismo, agora em larga escala e não mais circunscrito ao monge asceta, da inspeção dos traços da carne ou do desejo corrompido no próprio corpo, majoritariamente dessacralizadas em espaços específicos.

O deslocamento, nessa reabilitação tática, vai do campo da “ação real e do pensamento” para o problema do “corpo e do prazer”: há concupiscência em todas as faltas. Mapeando diversos trabalhos de Foucault – em particular, os cursos do Collège de France *Os anormais* (1975) e *Subjetividade e Verdade* (1981-1982), e conferências e cursos do início de 1980, principalmente, em Dartmouth (1981), Louvain (1981) Nova York (1981) e Toronto (1982) – acompanha-se um movimento “pendular” de práticas que emergem, se deslocam, se modificam, e reaparecem; esse é o caso, principalmente, da demanda generalizada do sujeito produzir um discurso verdadeiro sobre si mesmo.

¹⁷ Hoffmann assina com Birman (2017) um texto sobre Lacan e Foucault, que consta uma breve análise da confissão eclesástica a cujo declínio atribuem a “trocas” de experiências de transgressões: o fiel estava saindo do confessional com seu desejo majorado em vez de rarefeito, tendo consequências inclusive para o padre confessor.

¹⁸ Segundo a principal fonte de Foucault no quesito da moral romana, Veyne, com o surgimento do casal como lugar legítimo de exercício de atividades sexuais, a questão do incesto tem um deslocamento influenciado pela sacralização de sua proibição: de falta mais grave que o adultério, a despeito de ser uma prática comum, a ser um “atentado contra a natureza (cf. Veyne *apud* Chaves, 2021, p. 58).

O que é permeado, de acordo com Foucault no seguinte:

Se pode rastrear o pecado da carne questionando o corpo, através da inquirição às suas diferentes partes e seus diferentes níveis sensoriais. O corpo e todos os efeitos prazerosos que tem sua origem no corpo precisam agora ser o ponto fulcral do exame de consciência em relação ao Sexto Mandamento (Foucault, 1999, p. 175; 2003, p. 190).

Ora, diante de tais elementos, afirmaríamos, cautelosamente, que a nova pastoral de Habert e de São Carlos Borromeu “reativam” as inspeções monásticas e as inovações que conseguem unir Agostinho (que legitima as relações sexuais, inserindo-as no plano de salvação) e os Pères que não seriam tão condescendentes com o sexo, aplicando seus desenvolvimentos a campos, os quais o bispo de Hipona jamais ousou aplicar. Há uma sobreposição do *campo da transgressão de fato e do pensamento* ao problema do *corpo e do prazer*: a interpretação preferivelmente agostiniana é de que haveria *carne* em *todas* as faltas.

Por seu turno, sua teoria da *libido*, pelo que nos traz Foucault, desenvolvida no livro XIV da *Cidade de Deus*, insere de forma fundamentada na cosmologia cristã o papel das relações sexuais, segundo Rodrigues e Silva Filho: a *libido* seria a causa do movimento involuntário dos órgãos sexuais. A carne, desse modo configura-se no principal alvo da atenção cristã. Esse inimigo introduzido em nossa composição ontológica, pós-expulsão do paraíso, foi inicialmente teorizado a fundo por Tertuliano.

Essa espécie de ancestral do inconsciente freudiano, diríamos, se configura *grosso modo* na ideia de que haveria algo dentro de mim que constantemente me inclinaria a transgressões da moralidade vigente. O que é retomado em alguns aspectos no tratado *De bono conjugali* que, segundo Sforzini (2015, p. 125), é central para entendermos o papel do sexo no plano de salvação e na cultura Ocidental.

Tertuliano (“inventor” da noção de *pecado original*) é colocado por Foucault como responsável pela defesa da disciplina penitencial, e Cassiano como consolidador da ascese monástica, na qual recomenda a abstenção de qualquer ato sexual. Como bem sumariza Rodrigues (2021, p. 728) a meta é a pureza de coração. Para tanto, é necessário um mergulho em si mesmo para reconhecer-se como impuro e identificar as impurezas da alma, em combate incessante, no entrelaçamento de 3 elementos: (i) diretor de consciência, ao qual se confessa irrestritamente os pensamentos, tributando-lhe (ii) obediência incondicional como requisito necessário à vida monástica, e a graça divina “onde o monge tem acesso à *discretio*”, ou seja, “exame-reconhecimento” de decifração dos movimentos do espírito e que dá acesso à Graça. É nesse horizonte teórico de debates que se insere Agostinho

O problema do corpo e da carne, reabilitados com notas particulares, como se viu, antes das dioceses, nos colégios e seminários, reforça o lugar de uma relação a si no controle não dos atos, mas, digamos, dos ensaios destes no próprio corpo, nos próprios pensamentos. Com o problema do corpo dócil e útil, no final do séc. XVIII, nas diversas instituições pedagógico-militares que o problema da masturbação toma protagonismo¹⁹. Nesse prisma, é a partir dela, sempre segundo Foucault (cf. 1999, p. 180; 2003, p. 194), tornada problema pedagógico e médico, que a sexualidade entra a partir do séc. XVII, para o campo da anomalia.

Não obstante, podemos inferir a partir de Foucault e de estudiosos do tema que, mirando a salvação o Cristianismo, com a devida vênia, *inconscientemente*, possibilita duas coisas, a meu ver: (i) as condições necessárias para a emergência do homem do desejo, aquele que, mesmo sem uma entidade metafísica a lhe policiar, observa e investiga os movimentos de seus próprios pensamentos, os submetendo a um outro de escuta treinada para decifrá-los; e (ii) o auxílio e a pauta moral da psiquiatria e da medicina, vertidas em políticas Estatais seculares, justamente, quando a fé cristã perde sua influência na Europa, como Foucault demonstra nos trabalhos de 1970.

¹⁹ Os gregos não se preocupavam com o onanismo, o considerando, diga-se, como prática de escravos ou sátiros (cf.: Foucault, 1994b, p.101); já na lista de ofensas sexuais até o séc. XVI, figurava como pecado por não performar o ato sexual em sua forma legítima, no relacionamento entre os esposos (cf. Foucault, 1999, p. 185; 2003, p. 191)

II. O bispo de Hipona: Sobre hermenêutica, Sujeito de desejo, libido e vontade

Dirigindo-se ao Imperador-Filósofo Marco Aurélio, para demonstrar que os cristãos estão imbuídos do mesmo espírito de moralidade, Atenágoras, no séc. II, se compromete com três ideias do Estoicismo, na reconstrução de Foucault (2021, p. 22): domínio do desejo (a procriação é a medida do desejo (como *epithymia/epithumia* e “o nascimento como razão de ser do desejo”), rechaço a um segundo casamento (“adultério honroso”) e desconfiança em relação ao prazer, mesmo aos prazeres da alma. Os motivos para seguir esses preceitos de moralidade seriam a vida eterna e o desejo de se unir a Deus. Intenções puras e afastamento de pensamentos que incitem à quebra dessa ordem.

Já em Agostinho, como nos reconstrói Silva Filho (2021, p. 103), analogamente a Brown, Foucault cobre sua codificação dos atos sexuais percorrendo um terreno teórico de 30 anos de sua reflexão: (i) *De genesi contra Manicheos*, onde o cresci e multiplicai-vos antes da queda tem uma interpretação alegórica em termos de virtude e boas obras; a ênfase nas relações espirituais não excluem em agostinho a existência de relações sexuais no paraíso, excluindo a interpretação de que a ajuda ao homem que a chegada da mulher representa não é sobre “concupiscência carnal; (ii) em *De bono conjugali* Deus poderia fazer com que o primeiro casal procriasse sem relação sexual, podendo ser a multiplicação antes da queda desse modo. E (iii) *De genesi ad litteram* e *De ciuitate Dei*, XIV, onde a multiplicação antes da queda é pelo coito (*concubitus*); aqui os seres humanos são criados com suas genitálias correspondentes que são instrumentos para a procriação sem concupiscência e sem libido, ou “sem pulsão, sem o involuntário”.

“Como gerir, combater, vencer numa luta que é indissociável da própria vida, a concupiscência?” (Foucault, 2021, p. 352). O que consiste em um problema comum à vida monástica e a do casal, formulado por Crisóstomo e aprimorado por Agostinho, segundo nos desenvolve Silva Filho (2021, p. 100). Isso vem como resposta, por exemplo, a Orígenes, Gregório de Nissa, Ambrósio e Jerônimo, que não explicavam, segundo Silva Filho, como Deus havia criado os seres humanos com órgãos sexuais, postulando que não poderia haver coito no paraíso, pois seria incomparável com o estado antes da queda. Dirá Agostinho que no paraíso havia relação sexual não-libidinizada, não-culpável. Na linha de Brown, Silva Filho (2020, p. 103) completa que o paraíso de Agostinho era menos angelical e utópico, quando comparado a outros *Pères*.

Segundo Defert, a reflexão sobre os atos sexuais não se inicia nos primeiros Padres com um debruçar-se sobre o amor ou sobre o ato sexual em si; é uma reflexão sobre a carne: “onde minha vontade é traída por uma poluição noturna ou uma ereção” (Defert, 2019, p. 142). Sendo o descontrole dessa última a marca (exclusiva) do homem, por querer uma vontade autônoma.

Em contraste, a ideia pagã sumarizada na análise dos sonhos de Artemidoro, segundo a qual, a penetração é a que se resume o ato sexual, possui contraste considerável na análise da ereção como desobediência em Agostinho, segundo Foucault (1994b, p. 175). Alinhado com os escritos médicos pagãos e com o Hortêncio, de Cícero, segundo ele, Agostinho descreve o ato sexual, *grosso modo*, como uma ação do desejo sobre o corpo. O mesmo desejo (*epithumia*) une as “paixões da alma” e os apetites carnaís”, numa volúpia, digamos, disruptiva inclusive em seu ápice, no qual a vigilância sobre o pensamento se anula. A vontade não corrompida, que consistiria no alinhamento da vontade de Adão com a vontade de Deus era a base para a autonomia não-maculada do homem. Quando Agostinho trata do pecado original, a perda do domínio sobre o próprio corpo com a queda é caracterizada pela ereção involuntária de Adão, a primeira parte de seu corpo a desobedecer a seus comandos, como símbolo da quebra da ligação entre vontade humana e divina. Dirá Foucault que “o sexo em ereção é a imagem do homem revoltado contra Deus” por buscar uma vontade autônoma (1994b, p. 176; 2013, p. 99).

O santo Bispo, como bem ilustra Silva Filho (2021), coloca o desejo corrompido (*epithymia*) como condicionante de nossa condição. Desejo de ser independente de Deus (cf.: Bultmann, 2008, p. 282 *apud* Rodrigues, 2020, p. 731). É exercido quando o homem se sente “autossuficiente à revelia do temor de Deus [e] satisfaz seus apetites naturais”. O pecado que teria esse poder. Segundo Rodrigues: “a concupiscência da carne designa não uma entidade à parte, mas um campo de ações e efeitos do mal: afetações do pecado e reações do desejo que, daí em diante, vive refém do mundo humano natural” (Rodrigues, 2020, p. 732).

Vemos que, se a preocupação de Artemidoro consistia em uma análise onírica da significação e indicações sociais dos atos sexuais (um sonho de sexo com a própria mãe, por exemplo, “é o sinal de um sucesso em uma carreira de magistrado, porque a mãe é, evidentemente, o símbolo da cidade ou do país”),

Agostinho inaugura ou, pelo menos, enuncia, a relação consigo, no contraste entre “*vontade e expressão involuntária*” (cf.: Chaves, 2019, p. 272). O “princípio autônomo de movimento dos órgãos sexuais” é nomeado *libido*, enquanto componente da vontade “quando esta excede os limites que Deus lhe fixou inicialmente (cf. Chaves, 2019, p. 271).

Nota Foucault (1994b, p. 178) que a lida com a libido em Agostinho não consiste na rememoração do esquecido pela alma, como no velho ou no novo platonismo, contemporâneo a ele. A luta é interna. Um mergulho, para usar um termo atual, na própria subjetividade na decifração e discernimento dos movimentos da alma e da carne. Afinal, como coloca o evangelista na boca de Jesus, dando o tom de nossa condição Ocidental teológico-política: “Todo aquele que olhar para uma mulher, desejando-a (το επιθυμησαι), já cometeu adultério com ela no seu coração” (Mt., 5:28).

Diante do pecado da luxúria, da concupiscência, unem-se num esforço de autodomínio e “diagnóstico da verdade e da ilusão”, uma “constante hermenêutica de si”. Como retrata Foucault, não se trata puramente de um domínio de si, de ser senhor da própria vontade, mas de perscrutar os movimentos do próprio pensamento, constantemente decifrar, desmascarando a insidiosidade escondida no mais inocente pensamento e sensação. Agostinho desenvolve o que Foucault chama *libidinização do sexo*, que posteriormente se torna o título de uma parte de *As confissões da carne*. Uma libidinização do sexo, ou seja, segundo Sforzini (2015, p. 122), “é preciso não apenas ter um comportamento sexual conforme às leis morais, mas desconfiar de si mesmo e verificar permanentemente os movimentos de sua interioridade e vontade”. As noções de casamento e virgindade são perpassadas em Agostinho pelo elemento fundamental que Foucault denominou *sujeito de desejo* (*sujet de désir*) cuja tarefa é uma completa e total vigilância de si mesmo.

Haveria, *grosso modo*, um movimento da libido de origem na carne, pela condição de Queda do homem, que necessita de um autoexame incessante e, posteriormente, dessa espécie de perlaboração auricular a outrem.

Por outro lado, e, nas devidas proporções, complementarmente, diríamos, Foucault lembra que o objetivo da literatura ascética e monástica (sécs. XVII-XVIII) não era essencialmente controlar o comportamento sexual. Tampouco muito se ocupava com práticas homossexuais, por exemplo. Diz Foucault:

as técnicas visavam sobretudo ao afluxo de pensamentos que penetravam na consciência, perturbando, por sua multiplicidade, a unidade necessária à contemplação, e comunicando ao sujeito imagens ou incitações de Satanás. A tarefa do monge [...] visava controlar incessantemente seus pensamentos, sondá-los com a finalidade de verificar se [...] eles não dissimulavam ou ocultavam algo perigoso” (Foucault, 1999, p. 176; 2003, p. 191).

Foucault prossegue afirmando que essa tarefa se adicionaria outra: a de verificar a similitude ou um padrão desses pensamentos, colocando-os à prova, sempre desconfiando deles. A analogia de Cassiano, trazida por Foucault, é bem didática: devemos desconfiar desse fluxo como quem recebe um troco no comércio, contando moeda por moeda. A imperturbabilidade na fruição de pensamentos é o requerido do monge. Ele deve ser senhor de seus próprios pensamentos, diferenciando-se da recusa de Sócrates em possuir o corpo de Alcibíades, mesmo deitando-se ao lado dele (Foucault, 1994b, p. 177; 2012, p. 101).

Dirá Panarari (2020) que “as regras da carne, portanto, já estão codificadas pela filosofia antiga, mas a sua disciplina da existência se desenvolve em um quadro racionalista e de formação espiritual voluntária, que o cristianismo definiria como livre arbítrio”. Entretanto, as tecnologias de si outrora voluntária no mundo greco-romano serão fortemente afetadas pela patrística de inspiração paulina – que é resgatado, segundo estudiosos do tema, por Agostinho (posição de Rodrigues (2020). O que configura na defesa de que “a maldade, de fato, se abriga dentro de nós e, conseqüentemente, a anulação do prazer se torna o caminho exclusivo para combatê-la”, (cf.: Silva Filho, 2021, p. 93).

III. O sexo e a cidade

Segundo Agostinho, resgatando Paulo e toda uma tradição estoica, o padrão de vida para o cristão quando não é afeito à abstenção total das concupiscências é o casamento, complementando-se o deserto e a cidade, como era para o pagão nos dois primeiros sécs. depois de Cristo, diga-se. A universalização do casamento – inclusive para os escravos – se dá, como nos reconstrói Veyne (*apud* Chaves, 2021, p. 58), ainda na Roma pagã. O que é revestido teologicamente por Agostinho em dois movimentos: a habilitação da legitimidade exclusiva das relações sexuais esposais e da vigilância permanente dos movimentos do desejo na carne. O casamento na era cristã também se configura no local exclusivo de tudo o que ainda hoje se valoriza na monogamia, asseverada e reforçada no Estado burguês cerca de 1500 anos depois de Agostinho lhe conferir local de destaque (Foucault, 1994b, pp. 100-101). Ou seja, segundo Silva Filho (2021, p. 100), “o fundamento do patriarcado, do familismo ou da santa família parece enraizar-se em nossa cultura por vias estranhas a Édipo”.

Dessa forma, Foucault utiliza as contribuições de Veyne para desconstruir no tocante ao casamento 3 ideias largamente difundidas. Sintetiza Chaves: “1) o cristianismo teria imposto a regra da monogamia; 2) o cristianismo atribuía à sexualidade a função única e exclusiva de reprodução da espécie; e 3) o cristianismo desqualifica, de forma geral, todo prazer de ordem sexual”. Demonstrará Foucault (2021, p. 55) que esses princípios já existiam largamente na moral estoica, encrostadas nas estruturas Imperiais.

A novidade do Cristianismo se deve, principalmente em sua consolidação Imperial no séc. II, “ao fato de que ele construiu um novo modo de relacionar sexualidade e verdade com a ajuda de novas técnicas para permitir o acesso à verdade, uma nova “tecnologia de si”, no mesmo momento em que se tornava a religião oficial do Império Romano”. O que foi possível com o desenvolvimento do que Foucault nomeou Poder Pastoral ou o Pastorado (Cf., Chaves, 2021, p. 55). Na aula de 11 de fevereiro de 1981, do curso Subjetividade e verdade, Foucault chama atenção para o modo como os estoicos balizavam as relações sexuais por dois princípios: “o isomorfismo sociossexual e o princípio da atividade do sujeito”, no sentido de organizar o tipo de posição sexual ou prática sexual é adequada, de acordo com a posição social do sujeito; a depender do papel por ele exercido, ele só será bem-visto se for ativo, independentemente do sexo do parceiro sexual. Nesse sentido, escravos ou concubinas, devido à sua posição social, serão necessariamente passivos.

Em *O combate da castidade*, Foucault, ancorado em Veyne, afirma que a consequência desses fatores é a circunscrição e a legitimação das relações sexuais ao casal. Em entrevistas e artigos a “revistas gays”, entre o final dos anos 1970 e início dos anos 1980, Foucault defende explicitamente uma alternativa às formas enrijecidas e limitadas do *casal*, defendendo a construção de relações nos moldes da constante adequação e readequação de acordos, tão comuns nas amizades (cf., principalmente, *Da amizade como modo de vida* (Foucault, 1994a, p. 164)). Roma, por seu turno, não opõe o amor às mulheres ao amor dos rapazes, mas reforça a sintonia entre posições sexuais e posição social. A antiga pederastia, que iniciava sexualmente os jovens a partir dos 14 que, a rigor, não é dado sentir prazer, sendo o prazer unicamente do mais velho, agora precisa para ser exercida que eles tenham atingido a maioridade jurídica. As relações sexuais com suas respectivas atividade e passividade devem ser circunscritas à instituição *casal*.

Finalmente, nos lembra Defert, ao refletir sobre a gula, comparando-a à concupiscência, Cassiano, no séc. IV, em Marselha, se pergunta sobre a abstenção de toda forma de alimentação. Na negativa a essa possibilidade, chega à conclusão de que é possível libera-se da “carne estando no corpo”. Estenderíamos (num modo que Cassiano provavelmente rejeitaria) a Agostinho, que põe fim ao chamado *grande dimorfismo* que, majoritariamente, ao modo de certa corrente estoica e dos primeiros Pères, aparentava os prazeres ao mal, povoava os códigos dos monges do deserto com o desencorajamento de qualquer relação sexual. O que se dá efetivamente por uma busca em si mesmo transmutada em palavra acerca daquilo de insidioso que pode se esconder por detrás do mais inocente pensamento ou sensação, ao modo do questionamento de Agostinho, em suas *Confissões* que desconfia da presença da carne nos prazeres de reunir-se e gargalhar com seus amigos (cf.: Foucault, 2013b, p. 42). A direção de consciência, principalmente de influência de Cassiano, logo será uma prática, por meio da qual, o fiel investigará em si

mesmo as condições de possibilidade de suas transgressões ou os movimentos da libido na carne em sintonia, como tentamos demonstrar em nossas leituras, com a hermenêutica agostiniana.

Concluímos na direção de que a sexualidade com seus “atos privados e consequências sociais”, como nos lembra Bayer através de Defert (2021, p. 137), nos tornou o que este último chamou *cristãos culturais*. Cujo novo episódio abrange, diríamos, para além da neurose, na linha da perplexidade de Defert, grandes teólogos como Lacroix citando não os padres da Igreja, mas os psicanalistas...

Referências

- ARMSTRONG, Timothy J. (org). *Michel Foucault philosopher*. Tradução: Timothy Armstrong. Londres: Harvester Wheatsheaf, 1992.
- BÍBLIA. *Sagrada Bíblia Católica: Antigo e Novo Testamentos*. Tradução: José Simão. São Paulo: Sociedade Bíblica de Aparecida, 2008
- BIRMAN, Joel. A problemática da verdade na psicanálise e na genealogia. *Tempo Psicanalítico*, Rio de Janeiro, v. 42, n. 1, pp. 183-202, 2010. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/tpsi/v42n1/v42n1a10.pdf> Acesso em: 10.08.2023.
- BIRMAN, Joel; HOFFMANN, Christian. *Lacan e Foucault: conjunções, disjunções e impasses*. São Paulo: Instituto Lagange/Université Paris-Diderot, 2017.
- CANDIOTTO, César. A emergência do homem de desejo: sobre o curso *Subjectivité et vérité*, de Michel Foucault. *Veritas*. Porto Alegre, v.60, n. 2, mai/ago, 2015, pp. 344-365.
- CANDIOTTO, César; SOUZA, P. (orgs.) *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- CHAVES, Ernani. Do “sujeito de desejo” ao “sujeito do desejo”: Foucault leitor de Santo Agostinho. *Revista de filosofia Aurora*. Curitiba, v. 31, n. 52, p. 257-277, jan./abr. 2019.
- CHAVES, Ernani. A invenção do “casal”: subjetividade, verdade e sexualidade. *Revista Ideação*, n. 44, Jul/Dez, 2021. Disponível em: <https://periodicos.uefs.br/index.php/revistaideacao/article/view/7628>. Acesso em: 01.06.2024.
- DEFERT, Daniel. *Uma vida política*. Tradução: Ernani Chaves. São Paulo: N-1 Edições, 2021.
- FOUCAULT, Michel. *Abnormal*. Lectures at Collège de France, 1974-1975. Tradução: Graham Burchell. Londres: Verso, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Curso dado no Collège de France, 1981-1982. Tradução: Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Michail. São Paulo: Martins Fontes, 2006. Pp. 613-662.
- FOUCAULT, Michel. *Dizer a verdade de si: Conferências na Universidade Victoria, Toronto, 1982*. Tradução: Salma Tannus Muchail. Ubu Editora: São Paulo, 2022.
- FOUCAULT, Michel. *Ética, Sexualidade, Política*. In: Ditos & Escritos V. Tradução: Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013a.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité, vol. I: La volonté de Savoir*. Gallimard: Paris, 1976.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité, vol. II: L'usage des plaisirs*. Gallimard: Paris, 2013b.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité, vol. III: Le souci de soi*. Gallimard: Paris, 1984. 20
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité, vol. IV: Les aveux de la chair*. Paris: Gallimard, 2018.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. São Paulo: Edições Graal, 2012a.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade II: O Uso dos Prazeres*. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2012b.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade III: O Cuidado de Si*. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV: As confissões da carne*. Trad. H. de B. C. Rodrigues, V. Portocarrero. São Paulo: Paz e Terra, 2020.
- FOUCAULT, Michel. *Les Anormaux*. Cours au Collège de France, 1974-1975. Paris: Gallimard, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits (1976-1988)*. Tome II. Paris: Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits (1976-1979)*. Tome III. Paris: Gallimard, 1994a.

- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits* (1980-1988). Tome IV. Paris: Gallimard, 1994b.
- FOUCAULT, Michel. *Os anormais*. Curso no Collège de France (1974-1975). Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité*. Cours au Collège de France, 1980-1981. Paris: Gallimard, 2014a.
- FOUCAULT, Michel. *Wrong-Doing, Truth-Telling: The Function of Avowal in Justice*. Tradução: Stephen W. Sawyer. Chicago: The University of Chicago Press, 2014
- FREUD, Sigmund. *Um estudo autobiográfico, Inibições, Sintoma e Ansiedade, Análise Leiga e Outros trabalhos*. Standart Edition, Vol. XX, 1976.
- MCGUSHIN, Edward F. *Foucault's Askesis: an introduction to the philosophical life*. Illinois: Northwestern University Press, 2007.
- PANARARI, Massimiliano. Como o sexo se tornou poder. *La Stampa*. Tradução: Moisés Sbardelotto. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/596071-foucault-como-o-sexo-se-tornou-poder>. Acesso em 20.08.2023.
- ROCHA, Zeferino. *O desejo na Grécia antiga*. Editora Universitária UFPE: Recife, 2011. 21
- RODRIGUES, Malcom. Foucault e a Noção De Carne Em São Paulo. *KRITERION*, Belo Horizonte, n. 150, Dez./2021, pp. 723-746.
- SILVA FILHO, Luiz Marcos. *A recepção de Agostinho em As confissões da carne, de Foucault*. Discurso. v. 51, n. 2. São Paulo: 2021.
- TAYLOR, Chloë. *The Culture of Confession from Augustine to Foucault: A Genealogy of the 'Confessing Animal'*. Routledge: Abingdon, UK, 2009.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Jader Cavalcanti de Albuquerque Neto. neto.jca@gmail.com