



## Do “sujeito de desejo” ao “sujeito do desejo”: Foucault leitor de Santo Agostinho

*From the “subject of desire” to the “subject of the desire”: Foucault, reader of St. Augustine*

**Ernani Pinheiro Chaves\***

Universidade Federal do Pará (UFPA), Belém, PA, Brasil

---

### Resumo

O objetivo deste artigo é mostrar a importância estratégica da leitura de alguns textos de Santo Agostinho por Foucault. Essa importância se inscreve no interior do projeto foucaultiano de realizar uma “genealogia do sujeito do desejo”, de tal modo que pudéssemos compreender porque a concepção de desejo passou a representar um papel central no interior da questão da sexualidade, de tal modo que entre sujeito, desejo, sexualidade e verdade tivesse se formado uma ligação necessária e indissolúvel. Nessa perspectiva, entendemos que uma tal genealogia do sujeito do desejo implica em repensar criticamente a história da psicanálise, em especial, na sua versão Freud-Lacan, a única pela qual, aliás, ele se interessou com mais frequência.

**Palavras-chave:** Sexualidade. Sujeito. Verdade. Desejo.

---

\*EPC: Doutor em Filosofia, e-mail: [ernanic5067@gmail.com](mailto:ernanic5067@gmail.com)

**Abstract**

*This article intends to demonstrate the strategic importance of Foucault's readings of Saint Augustine. Said importance is inscribed within Foucault's project of writing a "genealogy of the subject of desire", aiming at the understanding of the reasons why the concept of "desire" started to play such a central role within the topic of sexuality, in such a way that between subject, desire, sexuality, and truth, a necessary and indissoluble bond seemed to be established. In this perspective, we understand that such a genealogy of the subject of desire demands that we critically rethink the history of psychoanalysis, especially in its Freudian-Lacanian version, the only for the which, in fact, he was interested with more frequency.*

**Keywords:** *Sexuality. Subject. Truth. Desire.*

---

No curso de 1975-1976 no Collège de France, *Em defesa da sociedade*, logo na primeira aula, de 07 de janeiro de 1976, lembrando seus trabalhos dos cinco anos precedentes, Foucault assinalará a falta de coerência entre eles, seu caráter fragmentário, disperso, mas também repetitivo. Assim, eles acabavam "caindo no mesmo ramerrão, nos mesmos temas, nos mesmos conceitos" (1999, p. 6). Essa mesma problemática, aquela acerca de uma possível continuidade entre seus escritos ou ainda, por outro lado, a afirmação do seu caráter disperso, fragmentário e repetitivo, reaparece nas discussões que se seguiram à publicação, em 1976, de *A vontade de saber*, o primeiro volume da *História da sexualidade*, o livro pulicado logo após o curso acima referido. Vejamos a seguir alguns exemplos.

Em uma conversa publicada na revista *Ornicar?*, da *École de la cause freudienne*, ligada a Jacques Alain-Miller, aquele que se considera o legítimo legatário de Jacques Lacan, justamente a propósito do primeiro volume da *História da sexualidade*, declara Foucault:

Esse livro foi o único que escrevi sem saber previamente qual seria o título. E até o último momento eu não havia encontrado. Na falta de

melhor, coloquei *História da sexualidade*. O primeiro título, que eu havia mostrado a François Regnault, era *Sexo e verdade*. Desistimos dele, mas este era o meu problema: o que aconteceu no Ocidente, que faz com que a questão da verdade tenha sido colocada em relação ao prazer sexual? É este o meu problema desde a *História da loucura* (1994, III, p. 312).

Por sua vez, no "Prefácio" à edição alemã desse primeiro volume, intitulado não por acaso de *Sexualität und Wahrheit/Sexualidade e verdade*, Foucault insiste nessa continuidade:

Os conceitos de 'sexo' e de 'sexualidade' são conceitos intensos, sobrecarregados, 'ardentes', que põem na sombra, facilmente, conceitos vizinhos. Daí porque, gostaria de assinalar que a sexualidade é aqui apenas um exemplo de um problema geral, que persigo e me persegue há mais de quinze anos. É o problema que determina quase todos os meus livros: como, nas sociedades ocidentais, a produção de discursos carregados (ao menos por um tempo determinado) de um valor de verdade, está ligada aos diferentes mecanismos e instituições do poder? (1994, III, p. 137).

Como o fez em diversas oportunidades, Foucault traça, nesses dois exemplos de uma mesma época, uma linha subterrânea, que estabelecerá uma espécie de serena continuidade entre seus livros, como se sempre tivesse havido algo em comum entre eles, seja uma determinada temática ou mesmo uma questão em especial. Neste caso, o da relação entre "sexo e verdade", como no pretendido título do livro ou entre "sexualidade e verdade", no "prefácio" à edição alemã. Em outras ocasiões, por sua vez, ele apontará como sendo o seu problema, o da relação entre poder e saber (1994, III, p. 141) ou ainda, cinco anos depois, dirá peremptoriamente: "Não é, pois, o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral das minhas pesquisas" (1994, IV, p. 223).

Essa flutuação é bem característica do pensamento de Foucault ou ainda de sua estratégia em relação ao modo de exposição mais comum da filosofia, qual seja, o da forma sistemática de exposição dos conceitos. Ainda na mesma conversa publicada na *Ornicar?*, logo em resposta à primeira questão que lhe foi formulada, ele lamenta que até aquele momento tenha "empacotado as coisas", não tenha

“economizado citações, referências” e “publicado tijolos um pouco pesados, que quase nunca obtiveram resposta”. Por isso mesmo, “a ideia desse livro-programa, tipo queijo *gruyère*, cheio de buracos, para que neles possamos nos alojar”.

Entretanto, nenhum dos deslocamentos efetuados por Foucault foi, à primeira vista, mais radical do que aquele que ocorreu entre esse primeiro volume da *História da sexualidade*, publicado em 1976 e os dois outros volumes, publicados um pouco antes de sua morte, em 1984, intitulados de, respectivamente, “O uso dos prazeres” e “O cuidado de si”. Durante esses oito anos, Foucault operou, lentamente, esse deslocamento. Os comentadores não cansaram, desde então, de avaliar o sentido do que parecia ser um “retorno aos gregos”<sup>1</sup> ou “à Antiguidade greco-romana”<sup>2</sup>. O quarto volume da *História da sexualidade*, intitulado de *As confissões da carne*, publicado recentemente, em fevereiro de 2018, completa esse processo, que portanto durou, ao todo, quarenta e dois anos. A metáfora do “queijo *gruyère*” ganha, desse modo, uma inegável concretude.

O que nos interessa analisar nos limites deste artigo, numa abordagem ainda preliminar, é a questão que considero como a mais importante no interior do projeto foucaultiano de escrever uma *História da sexualidade*: a de realizar uma “genealogia do sujeito do desejo”. Esta convicção foi reforçada justamente pela publicação de “As confissões da carne”, embora a problemática já tivesse sido anunciada bem antes. De fato, a primeira seção, intitulada “Modificações”, da “Introdução” ao segundo volume da *História da sexualidade*, é bastante elucidativa a esse respeito. Senão, vejamos: após estabelecer uma distinção entre sua concepção de história, que articula modos de exercício do poder, instituições codificadoras e produção de saberes e aquela que pretendia reconstruir a evolução e continuidade das condutas e práticas sexuais

<sup>1</sup> O “retorno aos gregos”, de Foucault, se tornou uma espécie de palavra de ordem após a publicação do primeiro volume da *História da Sexualidade*. Ver a respeito, Henry-Paul Fruchaud et Jean-François Bert (2012). E, mais recentemente, Sandra Boehringer et Daniele Lorenzini (2016).

<sup>2</sup> Apenas para referir duas posições divergentes a esse respeito: a de Gilles Deleuze e a de Didier Éribon. Para Deleuze (2005, p. 109; 2013, p. 134), há uma ruptura total entre o primeiro volume da *História da sexualidade* e os dois outros, publicados em 1984 e que se acreditava, na época, que seriam os últimos. Para Éribon (2003), ao contrário, essa ruptura total não aconteceu.

ou ainda uma outra, história das ideias ou dos comportamentos e das representações sociais acerca da sexualidade, Foucault diz que sua história é a da sexualidade como "experiência" (1984, p. 9-10). Por "experiência", entendia ele nesse momento, a articulação entre "campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade".

Ora, refazendo num outro tom, o que já havia exposto em *A vontade de saber*, Foucault continua criticando a ideia de que a sexualidade seja uma espécie de "invariante" e que suas manifestações singulares seriam apenas o resultado dos processos repressivos que se abateram sobre ela, em especial a partir do advento do Cristianismo, sendo complementada pelo estabelecimento do modo de produção capitalista. A consequência dessa hipótese, a "hipótese repressiva", é absolutamente problemática: ao tomar a forma da interdição como aquela que explica o modo de funcionamento da sexualidade em uma sociedade como a nossa, acabava-se por deixar a sexualidade fora do campo da história. Decorrente dessa primeira consequência, nos defrontamos com uma outra: uma vez aceita a "hipótese repressiva", estaríamos colocando fora do campo da história "o desejo e o sujeito desse desejo". Ao invés disso, Foucault afirma que compreender historicamente a experiência da sexualidade significa articular três eixos, nos quais se entrecruzam saber, poder e modos de reconhecimento do sujeito como sujeito dessa ou daquela sexualidade.

Esse último eixo — o do reconhecimento do sujeito por meio de sua sexualidade — é o elemento diferenciador em relação não apenas ao primeiro volume do projeto da *História da sexualidade*, mas também em relação ao conjunto de sua obra. Os eixos acima referidos corresponderiam, segundo o próprio Foucault, às etapas de seu projeto filosófico, o qual se apresenta poderíamos sintetizar, grosso modo, da seguinte maneira: arqueologia dos saberes, na década de 1960; genealogia do poder, na década de 1970 e, agora, formas de reconhecimento de si por meio da sexualidade.

Evidentemente, que a questão da sexualidade não surge em Foucault a partir do projeto da *História da sexualidade*. Muito pelo contrário, como inúmeros estudos já mostraram, essa é uma questão que atravessa o seu pensamento (ÉRIBON, 2003). Isso significa dizer, no

mínimo, que há um tratamento diferenciado dessa questão, seja nos escritos dos anos 1960, seja nos da década de 1970, assim como naqueles da década de 1980<sup>3</sup>. O desafio, as dificuldades, estariam justamente no terceiro eixo e elas se referem, principalmente, ao fato de que a relação entre sujeito e desejo parecia constituir-se numa verdade inquestionável. É importante fazer aqui uma citação um pouco mais longa:

[...] o estudo dos modos pelos quais os indivíduos são levados a se reconhecerem como sujeitos sexuais me colocava dificuldades bem maiores. A noção de desejo ou a de sujeito desejante [*sujet désirant*] constituía, então, senão uma teoria, pelo menos um tema teórico geralmente aceito. A própria aceitação parecia estranha: com efeito, era esse tema que se encontrava, segundo certas variantes, no centro da teoria clássica da sexualidade, como também nas concepções que buscavam dela apartar-se; era ele também que parecia ter sido herdado, no século XIX e no século XX, de uma longa tradição cristã. A experiência da sexualidade pode muito bem se distinguir como figura histórica singular, da experiência cristã da ‘carne’: mas elas parecem ambas dominadas pelo princípio do ‘homem de desejo’ (FOUCAULT, 1984, p. 10-11).

Foucault situa então sua dificuldade maior no fato de que duas noções, a de desejo e a de sujeito desejante, tinham uma larga aceitação naquele momento, até mesmo entre aquelas posições que procuravam questioná-las<sup>4</sup>. Além disso, considerar o surgimento da noção de “sexualidade” no século XIX implicava, necessariamente, por continuidade mas também por contraste, uma confrontação com uma outra

<sup>3</sup> Não desconhecemos as dificuldades e impasses que uma divisão do pensamento de Foucault, tal como se propõe aqui, comporta. Trata-se, tão somente, de uma caracterização geral, a qual sabemos, não implica em rupturas bruscas ou definitivas entre as abordagens de um mesmo tema ou problema, nas diferentes décadas. Essa divisão, entretanto, é sugerido pelo próprio Foucault, na “Introdução” ao *Uso dos prazeres*, à qual estamos nos referindo.

<sup>4</sup> Foucault parece referir-se aqui à presença da mesma questão, a do desejo e a do sujeito desejante, também entre os que criticam a concepção tradicional de sexualidade. Parece dirigir-se contra a concepção de desejo como máquina no *Anti-Édipo*, de Deleuze e Guattari, o mesmo livro que tanto elogiara em outras ocasiões, como por exemplo na discussão que se segue às conferências *A verdade e as formas jurídicas*, de 1973. Ser contra a concepção psicanalítica do desejo como falta em nome das “máquinas desejantes”, seria apenas a outra face da mesma moeda. Ao criticar a posição do complexo de Édipo na psicanálise como “uma fantástica repressão das máquinas desejantes” (1976, p. 17), Deleuze e Guattari parecem reiterar a “hipótese repressiva”. Nossa posição em relação a essa questão é a de que quanto mais o projeto de uma *História da sexualidade* ganha forma, mais Foucault se afasta do *Anti-Édipo*.

experiência, aquela da concepção cristã da "carne". Entretanto, unindo as duas concepções, a de "sexualidade" e a de "carne", estava o mesmo princípio, justamente aquele do "homem do desejo". Aqui está então o problema maior de Foucault, a justificativa pelos longos oito anos, que separaram a publicação do primeiro, e do segundo e terceiro volumes da *História da sexualidade*: não era possível continuar o plano inicial, que se restringia ao século XIX, sem realizar a propósito do desejo e do sujeito desejante "um trabalho histórico e crítico", ou seja, uma "genealogia". "Com isso", continua ele:

Não me refiro a fazer uma história das concepções sucessivas do desejo, da concupiscência ou da *libido*, mas analisar as práticas pelas quais os indivíduos foram levados a prestar atenção a eles próprios, a se decifrar, a se reconhecer e se confessar como sujeitos de desejo, estabelecendo de si para consigo uma certa relação que lhes permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser, seja ele natural ou decaído" (1984, p. 11).

Novamente, reiteração da crítica à história "sucessiva" ou seja, aquela marcada pela continuidade e pela linearidade, em nome da história das "práticas" que dizem respeito agora ao que Foucault chamará de "tecnologias de si". Trata-se de práticas, cujo objetivo é o de tornar possível o "reconhecimento" de si. Tema hegeliano por excelência, atualizado na França pela psicanálise lacaniana, o tema do "reconhecimento" de si é indissociável da questão da verdade do sujeito. As palavras-chave estão dadas: "prestar atenção a si", "se decifrar", "se reconhecer", "se confessar". Nessa perspectiva, o deslocamento radical de uma análise centrada no século XIX em "A vontade de saber" para uma análise da Antiguidade greco-romana em "O uso dos prazeres" e "O cuidado de si" encontra agora seu motivo e fundamento: só é possível compreender de que maneira o "indivíduo" moderno passa a se reconhecer como "sujeito" ao indagar sobre sua sexualidade, na medida em que se torna imperioso mostrar, genealógicamente, como o "homem ocidental", num trabalho que durou séculos, pode se reconhecer como "sujeito do desejo". Era preciso, então, fazer uma "história do homem do desejo".

Com isso, o próprio Foucault situava o aparecimento de um problema diferente no seu percurso teórico e, mais uma vez, ele o resume: de início, ele interrogou-se sobre o modo como formas de práticas discursivas articulavam o saber para, em seguida, interrogar-se sobre o que é o “poder”, em especial sobre as diversas articulações que regem os modos de exercício do poder; agora, tratava-se de uma outra questão, aquela mesma que ele dizia já estar presente desde sempre, mas que ganha agora o proscênio, qual seja, a do “sujeito”. Entretanto, da mesma forma que pensara a questão dos saberes para além da distinção entre saber e ciência e a questão do poder para além do espectro definido pela filosofia política da “idade clássica”, isto é, dos séculos XVII e XVIII, do mesmo modo a questão do “sujeito” diz respeito muito mais às “formas e modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito” (1984, p. 11). Trata-se sempre, nesses três momentos, os quais grosso modo, poderíamos agora chamar de “arqueologia dos saberes”, “genealogia do poder” e “genealogia do sujeito”, de “jogos de verdade”, que remetiam, respectivamente, a um certo número de ciências empíricas nos séculos XVII e XVIII, às práticas punitivas e, agora, à relação de si para si, tendo como referência uma “história do homem de desejo”. Nesse último momento, os “jogos de verdade” vão girar em torno dos modos pelos quais o indivíduo passa a se reconhecer como “sujeito moral da conduta sexual” (1984, p. 31) e para compreender isso era necessário um estudo, que tomando como ponto de partida o pensamento grego clássico, chegasse até a pastoral cristã da “carne”, justamente no momento em que esse processo de subjetivação “se definiu e se transformou” (1984, p. 31).

Tentar reconstituir essa “genealogia do sujeito do desejo” ou ainda do “homem do desejo” (uma flutuação terminológica que não é ocasional), apesar da publicação recente do quarto volume da *História da sexualidade* é uma tarefa ainda por fazer. Decerto, a publicação de “As confissões da carne”, o tão esperado quarto volume da *História da sexualidade*, quarenta e dois anos depois da publicação do primeiro volume, é uma contribuição valiosa e decisiva. Afinal de contas é nele que Foucault estuda e expõe as doutrinas do chamados “Pais da Igreja”,



dentre os quais Santo Agostinho ocupará um lugar central. A publicação tão tardia, por sua vez, desse quarto volume, implica a necessidade de fazermos uma espécie de revisão do projeto foucaultiano de uma "História da sexualidade", que do ponto de vista da obra compreenderá um período de mais de vinte anos, ou seja, desde a preparação para o primeiro volume, incluindo-se aí os cursos proferidos no Collège de France, tão estratégicos para nossa questão, como *O poder psiquiátrico* (1973-1974), *Os anormais* (1974-1975) e *Em defesa da sociedade* (1975-1976), até 1984, ano da morte de Foucault. Particularmente precioso e importante é o período iniciado com o curso *O governo dos vivos* (1979-1980). Após uma imersão absolutamente rara no século XX, no curso *O nascimento da biopolítica* (1978-1979), Foucault inicia com *O governo dos vivos* o chamado "retorno aos gregos".

Entretanto, essa espécie de revisão geral me parece inseparável de uma outra tarefa: a de mostrar que uma "genealogia do sujeito do desejo" implica, necessariamente, numa confrontação com a psicanálise. Afinal de contas, a psicanálise com a qual Foucault se debateu intensamente desde os textos dos anos 1950 é, no fundamental, a da tradição Freud-Lacan, cuja concepção de "sujeito" o liga necessariamente ao "desejo", de tal modo que já se tornou um lugar-comum definir o sujeito da psicanálise a partir dessa tradição como "sujeito do desejo". Ora, com isso, podemos dizer que Foucault continua fiel ao seu anti-historicismo e à sua concepção de filosofia como "ontologia do presente". Anti-historicismo e "ontologia do presente" se correspondem ponto a ponto, como se a segunda fosse uma decorrência lógica e necessária da primeira, visto que se trata, em ambas, de estabelecer uma relação com o passado, na qual este não está morto, nós só podemos saber disso na medida em que o interrogamos a partir de nosso presente. Ora, em que desembocaria uma "genealogia do sujeito de desejo" senão na psicanálise freudo-lacanianiana? Afinal de contas, não é o próprio Lacan (1992, p. 17) quem diz, no *Seminário 8*, sobre a transferência, que Freud rompe com Breuer, porque, como Sócrates, escolheu servir a Eros para, justamente servir-se dele? Ou seja, o ato fundador da psicanálise, o rompimento de Freud com Josef Breuer, significou, de algum modo, para Lacan, um "retorno aos gregos". E isso não é de

menos importância, uma vez que o “retorno aos gregos” de Foucault, não apenas se diferencia, no fundamental, do de Lacan, mas também lhe serve para uma confrontação crítica com a psicanálise.

A esse propósito, dois exemplos.

Leiamos, inicialmente, a seguinte anotação, ao final do manuscrito da aula de 25 de fevereiro de 1981, do curso *Subjetividade e verdade* (1980-1981), a qual, aliás, não foi lida durante a aula:

É esta questão do sujeito de desejo [*sujet de désir*] que vai atravessar o Ocidente, de Tertuliano a Freud. Mas, resta mostrar como, no cristianismo, foram elaboradas tanto a subjetivação dos aphrodisia, quanto a objetivação do sujeito do desejo [*sujet du désir*]. Assim, aparece no Ocidente o sujeito de desejo como objeto de conhecimento. Se passou da problemática antiga: como não me deixar tomar pelo movimento do desejo [*mouvement du désir*], que me leva e me prende ao prazer? a esta outra problemática: como me descobrir por mim mesmo e pelos meus próximos como sujeito de desejo?” (2014, p. 170).

Assim, para Foucault, a passagem do *sujet de désir* ao *sujet du désir*, efetuada pelo/durante o cristianismo, é muito mais fundamental e estratégica para a compreensão do surgimento da psicanálise do que qualquer outra referência, mesmo que esta seja aos gregos. Eis, portanto, a singularidade da intervenção de Foucault, nesse momento de sua obra, em relação à constituição histórica da psicanálise: ao contrário de Lacan, para quem a concepção de desejo se enraíza na concepção de “falta”, da qual a concepção platônica no *Banquete* é o documento maior, para Foucault, sem a elaboração do “sujeito de desejo” no cristianismo, em especial, pelos Pais da Igreja, a definição psicanalítica de sujeito não faz pleno sentido. Demonstrar essa hipótese exige confrontar, o que deixo para outra ocasião, as interpretações de Foucault e Lacan a respeito do *Banquete*, em especial a interpretação da figura de “Alcebiades”, que Lacan define no mesmo *Seminário 8* acima referido como “o homem do desejo” e, num segundo momento, me deter na interpretação que Foucault faz em “As confissões da carne”, da constituição do “homem de desejo” em Santo Agostinho.

Um segundo exemplo — dentre vários outros no mesmo livro — podemos encontrar em uma passagem de “O uso dos prazeres”, a propósito, justamente, da reflexão ética que suscitou, entre os gregos, o “amor pelos rapazes”:

Estaríamos enganados se acreditássemos que os gregos, posto que eles não interditavam esse gênero de relação, não se inquietavam com suas implicações. Mais do que qualquer outra relação sexual, esta lhes ‘interessava’ e tudo evidencia que eles se preocupavam com ela. Mas pode-se dizer que, num pensamento como o nosso, a relação entre dois indivíduos do mesmo sexo é questionada, antes de mais nada, do ponto de vista do sujeito do desejo [*sujet du désir*]: como pode acontecer que num homem se forme um desejo que tem por objeto um outro homem? E sabe-se que é do lado de uma certa estruturação do desse desejo (do lado de sua ambivalência ou de sua ausência) que se procurará o princípio de uma resposta. A preocupação dos gregos, em troca, não dizia respeito ao desejo que podia levar a esse tipo de relação, nem ao sujeito desse desejo; sua inquietação se dirigia para o objeto do prazer ou, mais exatamente, para esse objeto na medida em que, chegado o momento, ele teria que ser o senhor no prazer que se tem com os outros e no poder que se exerce sobre si mesmo” (1984, p. 198).

Sem que “psicanálise”, “Freud” e “Lacan” sejam mencionados, é deles que se trata nessa passagem. A contraposição entre os gregos nós é mediada pela psicanálise, uma vez que, agora, a relação entre os rapazes será questionada do ponto de vista do “sujeito do desejo”, de uma certa “estruturação” do desejo — referência à noção de “estrutura” em Lacan — por sua ambivalência ou ausência, outra referência ao papel do “Complexo de Édipo” e da “castração” na escolha do objeto “homossexual”, segundo a psicanálise. Assim sendo, a psicanálise opera a “objetivação” do “sujeito de desejo” em “sujeito do desejo”, que o exemplo anterior, do curso *Subjetividade e verdade*, mostrava. Tal “objetivação” implicou, em última instância, no deslocamento da questão do “prazer” para a do “desejo”, cuja consequência mais radical será uma espécie de subsunção do prazer ao desejo, ou seja, sua ampla apropriação, portanto, a despeito da própria psicanálise, pelos processos de

normalização e gerenciamento das condutas sexuais, a partir da distinção entre normal e patológico, certo e errado, verdadeiro e falso.

Entretanto, essa “genealogia do sujeito do desejo”, como toda “genealogia” que parte do projeto nietzschiano, como é o caso de Foucault, acaba por revolver as evidências já estabelecidas acerca de um determinado tema<sup>5</sup>. É o que acontece na análise de Foucault, quando entra em cena o cristianismo. Ora, o papel central e decisivo dos Pais da Igreja, em especial de Santo Agostinho, coloca em cena os pressupostos de Foucault na sua análise do cristianismo<sup>6</sup>.

Aqui não é o lugar para tentarmos reconstituir todos os aspectos dessa análise. Entretanto, se faz necessário deixar claro desde já alguns pontos fundamentais. Em primeiro lugar, Foucault não concorda com a ideia largamente estabelecida, de que entre o cristianismo e a antiguidade haja apenas um fosso intransponível ou uma ruptura absoluta e total. Sabemos o resultado desse tipo de posição, no que diz respeito à sexualidade e ao corpo: na antiguidade, uma espécie de Paraíso, uma era de liberdade; no cristianismo, o Inferno da repressão e da desqualificação do corpo. Evidentemente, que Foucault não postula o oposto, qual seja, uma continuidade sem tensões entre essas duas épocas da história de nossa cultura. Se, por um lado, somos acostumados a identificar o modelo de um comportamento sexual “decente” — a monogamia, a fidelidade e a procriação — no cristianismo, por outro, mesmo confessando seu “espanto”, Foucault nos mostra a forte presença desse mesmo tema na literatura latina e helenística, ilustrado, da mesma forma que em São Francisco de Sales, pelo comportamento sexual do elefante<sup>7</sup> (FOUCAULT, 1994, IV, p. 172-173). Se suas hipóteses estão bem fundamentadas, nos diz Foucault, então:

<sup>5</sup> Para uma análise da relação entre a genealogia de Nietzsche e a de Foucault, sobre a qual já existe uma considerável bibliografia secundária, destaco o livro de Martin Saar (2007).

<sup>6</sup> A referência central para esse tema é ainda o livro de Philippe Chevallier (2011). Na recepção brasileira, Cesar Candiottto e Pedro de Souza (2008).

<sup>7</sup> Em “Sexualité et solitude” (1981), Foucault trata do elefante como o exemplo de animal cuja conduta sexual é caracterizada pela “honestidade”: ele não troca jamais de companheira; só pratica relações sexuais por cinco dias seguidos a cada três anos, sem que ninguém os veja; no sexto dia ele se lava no primeiro rio que encontra e só assim limpo, purificado, ele volta à tropa. Na *Introduction à la vie devote*, de 1604, São Francisco de Sales completa essa constatação com a seguinte pergunta:

[...] devemos admitir que o cristianismo não inventou esse código de comportamento sexual. Ele o aceita, o reforça, dá-lhe um vigor e uma amplitude bem superiores àqueles que havia antes. Mas, a pretensa moral cristã nada mais é do que um fragmento da ética pagã introduzido no cristianismo. Será que o cristianismo não mudou o estado de coisas? Os primeiros cristãos foram os instigadores de numerosas mudanças, senão no código sexual, pelo menos nas relações que cada um entretinha em relação à sua atividade sexual. O cristianismo propôs um novo modo de apreensão de si como ser sexual (1994, IV, p. 173)<sup>8</sup>.

Ora, esse "novo modo de apreensão de si como ser sexual" nós devemos, em especial, a Santo Agostinho. A leitura das "Confissões da carne" nos leva a levantar a hipótese de que Santo Agostinho representa, no esquema da argumentação de Foucault, o ponto de viragem, qual seja, o momento histórico em que a ética sexual da antiguidade ganhou sua tintura propriamente cristã. Isso se deve, no fundo, à interpretação que o Bispo de Hipona dá do "pecado original". Recorrendo ao livro XIV da *Cidade de Deus*, Foucault nos lembra que Agostinho foi um dos primeiros a supor a existência de relações sexuais no Paraíso, partindo do pressuposto de que Deus sabia que a sua criação iria pecar<sup>9</sup>. Nessa perspectiva, em que consiste exatamente o pecado original?

Em *Sexualidade e solidão*, a resposta de Foucault, seguindo o texto da *Cidade de Deus*, pode ser dividida em duas partes. Numa primeira parte, é preciso destacar a existência de relações sexuais antes da queda de Adão:

Antes da queda, o corpo de Adão, cada parte desse corpo obedecia perfeitamente à alma e à vontade. Se Adão quisesse procriar no Paraíso, ele poderia fazê-lo da mesma maneira e com o domínio que eram os seus quando, por exemplo, semeia os grãos na terra. Ele não conhecia a excitação involuntária. Cada parte do seu corpo era como seus dedos, dos

---

"Não são esses belos e honestos humores dos animais, aquilo que ele ensinam às pessoas casadas, para que elas não se entreguem demasiadamente aos prazeres dos sentidos e da carne?" (op. cit., p. 173).

<sup>8</sup> Idem, p. 173.

<sup>9</sup> "Deus em sua presencialidade previu ambas as coisas, a saber, o mau que havia de ser o homem, por Ele criado bom, e o bem que Ele havia de operar com o homem" (AGOSTINHO, 2013, p. 157).

quais se pode controlar cada movimento. Seu sexo era como uma mão semeando tranquilamente os grãos (1994, IV, 175).

A frase central desse primeiro argumento é: “Ele não conhecia a excitação involuntária”, seu corpo funcionava completamente controlado, da mesma maneira que a mão, durante a semeadura<sup>10</sup>.

Nessa perspectiva, o que é a Queda?

Mas, o que se passou no momento da queda Adão se levantou contra Deus, cometendo o primeiro pecado. Ele tentou se subtrair à vontade de Deus e adquirir uma vontade autônoma, negligenciando o fato de que a existência de sua própria vontade dependia inteiramente da vontade de Deus. Castigado por essa revolta e em consequência desse desejo de uma vontade independente da vontade de Deus, Adão perdeu o domínio de si mesmo. Ele quis adquirir uma vontade autônoma e perdeu o suporte ontológico dessa vontade. A esta se misturaram movimentos involuntários e o enfraquecimento da vontade de Adão teve um efeito desastroso. Seu corpo, mais particularmente algumas de suas partes, cessaram de obedecer às suas ordens, se revoltaram contra ele e as partes sexuais foram as primeiras a se erigirem em signo da desobediência (1994, IV, p. 175-176).

Foucault — continuando sua interpretação da *Cidade de Deus* — ressalta, portanto, que o argumento fundamental da interpretação de Agostinho é um argumento de ordem ética, pois se trata do conflito entre autonomia e heteronomia, entre ter uma vontade independente da vontade de Deus ou permanecer unido ao seu suporte ontológico, ou seja, ao próprio Deus. A “queda”, nessa perspectiva, é justamente a perda do domínio de si, a perda do domínio sobre o próprio corpo, sobre as manifestações da sexualidade, em primeiro lugar.

Continuando sua interpretação, Foucault nos diz:

<sup>10</sup> A comparação entre cópula e semeadura está em Agostinho (*Cidade de Deus*, Livro XIV, capítulo XXIV). Isso se deve ao fato de que, em latim, a língua culta utilizada por Agostinho, “semear” tem o sentido de “introduzir”, no caso, “sêmen” (sementes) no solo. Todos conhecemos o quanto essa metafórica do “semear” e da “semente” está presente nas formas pedagógicas aceitas para se explicar às crianças “de onde elas vieram”, cuja síntese é: “Papai colocou uma sementinha na barriga da mamãe”. Além disso, evidentemente, “semear” é a atividade fundamental que o Criador delega a Adão (*Gênesis*, I, 27).

O célebre gesto de Adão cobrindo seu sexo com a folha da figueira se explica, segundo Santo Agostinho, não pelo simples fato de que Adão tinha vergonha de sua presença, mas pelo fato de que suas partes se agitavam sem seu consentimento. O sexo em ereção é a imagem do homem revoltado contra Deus. A arrogância do sexo é o castigo e a consequência da arrogância do homem. O sexo incontrolado do homem é a imagem daquilo que Adão foi ao olhar de Deus: um rebelde (1994, IV, p. 176).

Temos de um lado, portanto, movimentos controlados pela vontade, por uma vontade dependente da do Criador, cuja imagem modelar e fundante é o controle dos dedos das mãos durante o ato de semear. De outro lado, entretanto, temos, nas palavras de Santo Agostinho, que os membros inferiores, os membros que constituem a "carne", são "agora unicamente movidos pela libido"<sup>11</sup> (AGOSTINHO, 2013, p. 173). Nessa perspectiva, Santo Agostinho chama de "libido" justamente o que causa o movimento autônomo dos órgãos sexuais, provocando os movimentos involuntários, dos quais a "ereção" é o testemunho maior. Assim sendo, Santo Agostinho pode formular a tese de que o problema da "queda" não é propriamente o das relações sexuais, pois estas poderiam ser vividas no Paraíso, sob o controle da vontade humana atada à vontade de Deus e não à libido. A "queda" é o que decorre da rebeldia contra a ligação à vontade de Deus, em nome da autonomia da vontade humana. O castigo é, portanto, a perda do domínio sobre o corpo, a "ereção", o emblema da culpa e a "libido", o que provoca o movimento da desordem, que mina a força da vontade.

O casamento, a fidelidade e a procriação, entretanto, seriam as únicas condições pelas quais o homem "decaído" poderia reencontrar um adequado "uso" da "libido", constituindo, dessa maneira, um "sujeito único de desejo e de direito". Na extensa análise desse

<sup>11</sup> Acerca da concepção de "vontade" em Santo Agostinho, há uma vasta literatura secundária. É importante, entretanto, destacar que a concepção de "vontade" e sua relação com os "atos voluntários" não existe na filosofia grega, em especial em Aristóteles, que também tratou dos "atos voluntários". A concepção de uma "vontade" fraca, que pode sucumbir à *libido*, já se encontra esboçada em São Paulo e sua relação problemática com a concepção de "alma", acabaria por constituir, como querem alguns comentadores, a especificidade da vida humana. Ver a respeito, Kristell Trego, "L'âme et la volonté chez Saint Augustin". In: Maxence Caron (2009).

redimensionamento da “libido” ou da “concupiscência” em *As confissões da carne*, dirá Foucault:

Assim, a ideia de um *uso* da concupiscência, que Agostinho insere na análise do ato sexual entre o uso justificado do casamento e o uso natural do corpo, permite pensar o indivíduo – isto é, cada um dos dois cônjuges – como formando um sujeito único de desejo e de direito: trata-se do ‘mesmo’, enquanto sujeito (e não por justaposição de duas naturezas, ou por um exílio da alma num mundo estrangeiro) que age na necessidade do desejo e na liberdade do bem e do mal (FOUCAULT, 2018, p. 358).

Voltando à *Sexualidade e solidão*: nessa perspectiva, para Foucault, a posição de Santo Agostinho expõe a nova relação que o cristianismo vai instituir entre sexualidade e subjetividade. Comparado, entretanto, à cultura grega, onde, no interior das relações de pederastia, o que importava ser problematizada era a questão da “penetração” – afinal de contas, o jovem adolescente, futuro cidadão, que poderia tornar-se um magistrado, um político ou ainda um guerreiro, ou seja, que poderia ocupar-se com os negócios da cidade, poderia ser penetrado? – agora, com Santo Agostinho, o problema é o da “ereção”. Trata-se, nas duas situações, na cultura grega e no cristianismo, da mesma problematização moral dos prazeres, tendo em vista os ideais de autonomia e liberdade. Entretanto, a resposta de Santo Agostinho desloca a questão radicalmente, uma vez que enquanto o problema da “penetração” dizia respeito às relações com os outros, o da “ereção”, ao contrário, diz respeito à relação consigo mesmo, à relação de si a si, ou melhor, à “relação entre a vontade e a expressão involuntária”.

Nessa perspectiva, o problema fundamental é aquele da relação entre libido (o problema de sua força, de sua origem, de seus efeitos) e vontade. Como uma parte da vontade, como um de seus componentes internos, a libido não é nem um mero obstáculo externo à vontade, muito menos a expressão de desejos inferiores! Ao contrário, ela é a expressão, a manifestação da vontade desregrada, que excedeu os limites estabelecidos por Deus. Em outras palavras: a libido é transgressão e aquele que se entrega a ela, se torna um rebelde, como Adão o foi.



Ao contrário de Platão (e agora é Foucault problematizando a relação entre Agostinho e Platão, um dos aspectos mais clássicos da interpretação da Patrística), para quem era preciso olhar para o alto, de onde vem a luz, libertando-se portanto das trevas, das sombras, da escuridão ou ainda lembrando, rememorando a realidade que já havíamos conhecido e tínhamos esquecido — para Agostinho, nossa luta espiritual deve consistir “em voltar nosso olhar incessantemente para baixo ou para o interior, afim de decifrar, entre os movimentos da alma, aqueles que vêm da libido”. Trata-se de uma tarefa que exige “uma constante hermenêutica de si”. Nessa perspectiva, se, tal como na antiguidade, Agostinho constrói uma ética sexual, esta passa a impor, por sua vez, estritas obrigações de verdade: ela não está confinada apenas ao aprendizado das regras de um comportamento sexual de acordo com a moral, mas implica, também e necessariamente, em examinar a si incessantemente, para se poder interrogar o ser libidinal em si.

Foucault dirá então que esse foi seu objetivo, o de “estudar as formas de apreensão que o sujeito criou em relação a si mesmo” e que, para poder alcançá-lo, precisou fazer uma espécie de “autocrítica” (1994, IV, p. 170). Autocrítica em relação a quê exatamente? Para responder essa pergunta, de uma maneira bem surpreendente, Foucault recorre à classificação dos tipos de técnica feita por Habermas<sup>12</sup>. Para Habermas, haveria três tipos de técnica: as que permitem manipular, fabricar e transformar as coisas, as que permitem utilizar os sistemas de signos e as que determinam a conduta dos indivíduos, impondo determinadas finalidades ou alguns objetivos. Foucault resume esses três tipos dizendo que há técnicas de produção, de significação ou comunicação e de dominação. Entretanto, para ele existiria um quarto tipo de técnica, um tipo presente em todas as sociedades, as “técnicas de si”, ou seja, aquelas por meio das quais são os próprios indivíduos que realizam operações sobre seu corpo, sua alma, seus pensamentos.

---

<sup>12</sup> É bem provável que Foucault se refira à “Técnica e ciência como ideologia”, de 1968, escrito em homenagem aos 70 anos de Marcuse. Esse artigo também deu título a uma coletânea de Habermas sobre a técnica. Foucault pôde ter tido acesso ao texto de Habermas, no mínimo de duas formas: pela edição alemã, de 1968, existente na Biblioteca Nacional da França, que Foucault visitava com frequência ou pela edição francesa dessa coletânea, de 1973. Para o texto em português, ver Habermas (2014).

Assim sendo, Foucault declara que seu interesse, até então, disse respeito às técnicas de dominação, que “talvez, tenha insistido demasiadamente nelas, quando estudei os asilos, as prisões, etc.” (1994, IV, p. 171). Agora, ele pretende continuar falando das relações de poder, mas a partir das “técnicas de si”, uma vez que estas estabelecem uma relação bastante singular com a questão da verdade: “Em cada cultura, me parece, a técnica de si implica uma série de obrigações de verdade: é preciso descobrir a verdade, ser esclarecido pela verdade, dizer a verdade”<sup>13</sup>. A esse respeito, dirá Foucault na aula de 7 de janeiro de 1981, do curso *Subjetividade e verdade*:

A verdade é, antes de tudo, um sistema de obrigações [...]. O importante, nessa questão da verdade, é que um certo número de coisas passam, efetivamente, por verdadeiras, e que o sujeito deve, ou produzi-las por ele mesmo, ou aceita-las ou submeter-se a elas. É pois da verdade como ligação, como obrigação, mas também da verdade como política e não como conteúdo de conhecimento, nem como estrutura formal do conhecimento, que foi e que será a questão (2014, p. 15, tradução nossa).

E ainda, mais adiante, nessa mesma aula, a propósito do papel da sexualidade nesse jogo de produção da verdade:

Com a sexualidade, o problema que eu gostaria de colocar é o seguinte: qual experiência podemos fazer de nós mesmos, qual tipo de subjetividade está ligada ao fato de que nos é sempre possível e estamos sempre no direito de dizer: “sim, é verdade, eu desejo” (2014, p. 17, tradução nossa).

Esse conjunto de obrigações estão reunidas em torno do sacramento da confissão. Desse modo, uma “genealogia do sujeito do desejo” não pode ser realizada sem que, ao mesmo tempo, o dispositivo da confissão seja minuciosamente esclarecido. A começar pelo fato de que Foucault define o cristianismo, em diversas oportunidades, como uma “religião da confissão”. Para ele, muitas vezes, isso parece tão óbvio,

---

<sup>13</sup> Sobre a questão da verdade em Foucault, ver Candiotti (2010). A respeito das relações entre Foucault e o cinismo, atravessadas pela questão da verdade, permito-me remeter a Chaves (2013).

que afirma: "O cristianismo, como cada um sabe, é uma confissão"<sup>14</sup> (2014). Ou ainda, numa passagem da aula de 30 de janeiro de 1980, do curso *O governo dos vivos*: "O cristianismo é, no fundo, essencialmente, a religião da confissão, na medida em que está na junção do regime da fé e do regime da confissão, e são esses dois regimes de verdade que, desse ponto de vista, subtendem o cristianismo" (2012, p. 82-83).

No interior, portanto, da genealogia do sujeito do desejo, se faz igualmente necessária uma outra genealogia, a da confissão, em especial pelo jogo que entretém, em francês, as palavras *aveu* e *confession*. A esse respeito, escreve Foucault, desta feita na aula de 6 de fevereiro de 1980, ainda no curso *O governo dos vivos*:

Quando se fala do ato de confessar (*aveu*), a propósito do cristianismo, se pensa bem entendido na famosa confissão (*confession*), no sentido moderno da palavra "confissão", aquele que ela tomou, grosso modo, a partir do fim da Idade Média, isto é, a verbalização das faltas cometidas, verbalização que deve ser feita numa relação institucional a um parceiro que é o confessor, parceiro qualificado para entender, para fixar uma pena e para conceder a remissão. De fato, a organização verbal da confissão (*confession*), do ato de confessar (*aveu*), sob a forma pela qual nós conhecemos desde o fim da Idade Média, é apenas o resultado, de qualquer modo o resultado mais visível e mais superficial, de procedimentos muito mais complexos, muito mais numerosos, muito mais ricos, pelos quais o cristianismo ligou os indivíduos à obrigação de manifestar sua verdade e sua verdade individual" (2012, p. 100, tradução nossa)

A *confession* constitui, portanto, um deslocamento histórico em relação ao sentido primeiro da *aveu*, por caracterizar-se pela "verbalização". Essa "verbalização" vai ampliar-se e tornar-se cada vez mais complexa, na medida em que o mecanismo da confissão passar a ser utilizado no âmbito da justiça penal, da criminologia, da psiquiatria, da pedagogia, da psicologia e — por que não? — da psicanálise: essa era a tese já expressa em *A vontade de saber* (1976b, p. 34).

<sup>14</sup> Ver a respeito, Philippe Chevalier, "O cristianismo como confissão em Michel Foucault". In: Cesar Candiotto e Pedro de Souza (Orgs.), op. cit.

Tese problemática à época, porque parecia pouco explicitada e, principalmente, equivocada<sup>15</sup>. É exatamente aqui que se insere minha posição, ou seja, a de sinalizar, levando em consideração as diversas posições que Foucault assumiu em relação à Psicanálise, de que ele pensa justamente na psicanálise quando intenta realizar uma “genealogia do sujeito do desejo”. Em outras palavras: em que medida todo esse percurso, que faz um “retorno aos gregos” e depois investiga os primeiros anos do Cristianismo não é inteiramente estranho a um saber surgido no final do século XIX? Como então ligar esses fios, em geral emaranhados, que vão do “sujeito de desejo” ao “sujeito do desejo”? Essa é uma tarefa da qual me ocuparei nos próximos anos.

## Referências

- AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Parte II. Petrópolis: Vozes, 2013.
- BERT, J.-F.; FRUCHAUD, H.-P. La Parrèsia. Note de présentation. *Anabases. Traditions et Réceptions de l'Antiquité*, 16, 2012.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.
- BOEHRINGER, S., LORENZINI, D. (dir.) *Foucault, la sexualité, l'antiquité*. Paris: Éditions Kimé, 2016.
- CANDIOTTO, C.; DE SOUZA, P. (Orgs). *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- CANDIOTO, C. *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- CARON, M. (Dir). *Saint Augustin*. Paris: Les Éditions du CERF, 2009.
- CHAVES, E. *Foucault e a psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.
- CHAVES, E. *Michel Foucault e a verdade cínica*. Campinas: Editora Phi, 2013.

<sup>15</sup> Renato Mezan fez uma crítica dessa tese de Foucault, no Colóquio “Recordar Foucault”, que aconteceu na USP em abril de 1985 e que foi publicada no livro que resultou do Colóquio (Ribeiro, 1985). No livro que resultou de minha Dissertação de Mestrado, critiquei os argumentos de Mezan (Chaves, 1988).

- 
- CHEVALLIER, P. *Michel Foucault et le christianisme*, Lyon: ENS Éditions, 2011.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O anti-édipo*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- DELEUZE, G. *Conversações*. 3. edição, São Paulo: Editora 34, 2013.
- DELEUZE, G. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- ÉRIBON, D. *Hérésies. Essais sur la sexualité*. Paris: Fayard, 2003.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1976.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994. [4 volumes].
- FOUCAULT, M. *Du gouvernement des vivants*. Paris: Gallimard, 2012.
- FOUCAULT, M. *Subjectivité et vérité*. Paris: Gallimard, 2014.
- FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité IV: Les aveux de la chair*. Paris: Gallimard, 2018.
- HABERMAS, J. *Ciência e técnica como 'ideologia'*. São Paulo: Edunesp, 2014.
- LACAN, J. *O Seminário. Livro 8*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.
- RIBEIRO, R. J. (Org.), *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- SAAR, M. *Genealogia als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt/M: Campus Verlag, 2007.

Recebido: 20/02/2019

Received: 02/20/2019

Aprovado: 16/03/2019

Approved: 03/16/2019