

A recepção de Agostinho em *As confissões da carne*, de Foucault

Luiz Marcos da Silva Filho

PUC-SP

RESUMO

Neste artigo, pretendo apreciar a recepção de Agostinho em “As confissões da carne”, volume 4 da *História da sexualidade*, de Michel Foucault, especialmente no penúltimo capítulo da obra “O bem e os bens do casamento”, com um propósito geral duplo: entender melhor, de um lado, por que a obra agostiniana é expediente privilegiado para Foucault apresentar criticamente a subjetivação e a objetivação de uma moral sexual cristã, bem como problematizar, por outro lado, em que medida a leitura foucaultiana de Agostinho projeta nele e em geral nos *pères de l'église* uma agenda psicanalítica consideravelmente estranha a eles. Por fim, proporei uma chave de leitura de *As confissões da carne* como um outro anti-Édipo.

PALAVRAS-CHAVE

Veridicção, *Exagouresis*, Exomologese, Sexualidade, Psicanálise.

ABSTRACT

In this article, I intend to appreciate the reception of Augustine in “The confessions of the flesh”, volume 4 of the *History of sexuality*, by Michel Foucault, especially in the penultimate chapter of the work “The good and the goods of marriage”, with a double general purpose: to understand better, on the one hand, why the Augustinian work is privileged expedient for Foucault to critically present the subjectivation and objectification of a Christian sexual morality, as well as to problematize, on the other hand, the extent to which Augustine’s Foucault reading projects on him and in general on the other *pères de l'église* a psychoanalytical agenda considerably foreign to them. Finally, I will propose a key to reading *The Confessions of the Flesh* as another anti-Oedipus.

KEY WORDS

Truth-speaking, *Exagouresis*, Exomologése, Sexuality, Psychoanalysis.

I.

Em *As confissões da carne*, volume IV da *História da sexualidade* (doravante, *HS*), de Michel Foucault, a obra de Agostinho aparece como um dos expedientes privilegiados para a crítica de uma subjetividade que rearticula as relações entre o sexo, a verdade e o poder, a partir de modalidades de veridicção que talvez mais exemplarmente efetivam a passagem da *parresia* à confissão¹ como um dizer a verdade de si mesmo a partir de uma “analítica do sujeito da concupiscência” (Foucault, 2020, p. 451; 2018, p. 361²). Agostinho teria oferecido nada mais, nada menos, do que “os fundamentos ao mesmo tempo a uma concepção geral do homem de desejo e a uma jurisdição fina dos atos sexuais que, ambas, marcarão profundamente a moral do Ocidente cristão” (Foucault, 2020, p. 406³; 2018, p. 324), em ruptura com “uma ética sexual centrada sobre a economia dos atos” (Foucault, 2020, p. 309; 2018, p. 244-5) ou sobre “uma economia geral dos prazeres e das forças” (Foucault, 2020, p. 451; 2018, p. 361), os *aphrodisia*.

Além disso e anteriormente, segundo a exposição de Foucault, há na obra agostiniana uma inflexão no interior do cristianismo dos primeiros séculos do dimorfismo das duas formas de vida consideradas em geral antagônicas até o século IV, a saber, a vida do asceta e a dos leigos, em síntese uma vida fora das comunidades urbanas com abstinência de relações sexuais e outra na cidade com a prática de relações sexuais (cf. Foucault, 2020, p. 308; 2018, p. 243-4). Para tamanha transformação, o maior feito de Agostinho teria sido o desenvolvimento de uma arte ou *tekhne* do matrimônio com a reconsideração do lugar de proeminência da vida monástica como vida por excelência do cristão e do lugar subalterno da vida de casado do cristão que não cultivava radicalmente uma *fuga mundi*. A reconsideração do dimorfismo se dá inevitavelmente a partir de uma difícil transposição das virtudes monásticas para a vida matrimonial, simultaneamente com o reforço da vida religiosa na sociedade, a partir de um fino ajuste à vida na cidade de valores ascéticos até então de exclusividade dos monges do deserto.

¹ Sobre as diferenças entre a *parresia* e a confissão em suas dimensões histórico-filosófica e jurídico-política, cf. Muchail; Fonseca, 2019.

² As referências de *As confissões da carne* serão sempre duplas, primeiro à edição brasileira de 2020, cuja tradução utilizo, segundo à edição francesa de 2018, que publicou a obra pela primeira vez.

³ Tradução modificada, no lugar de “homem do desejo”, escrevi “homem de desejo”, conforme o original em francês *homme de désir*. A mudança é sutil, mas conceitualmente grande, na medida em que o “sujeito de desejo” (*sujet de désir*) elaborado por Agostinho, conforme a leitura de Foucault, não se confunde inteiramente com o “sujeito do desejo” (*sujet du désir*), que terá emergência com a psicanálise, embora dele seja preparatório e talvez um de seus principais fundamentos, ensejando reconsideração da história da psicanálise. Cf. Chaves, 2019, p. 266.

Melhor dizendo, mais do que transposição, Agostinho empreende tamanha operação ao elaborar uma teoria da concupiscência ou da libido fundante de diferentes formas qualitativas de sexualidade, não pecaminosa e pecaminosa, deslibidinizada e libidinizada (conforme o ser humano se encontra no paraíso, antes da queda, na condição pecaminosa, em estado de queda, ou na vida futura, após a morte), com a conquista de notável rearticulação, sobreposição e espiritualização das relações de parentesco dos seres humanos entre si e com a divindade, reconsideração do lugar da progenitura em proveito da amizade como liame fundamental do casamento e da sociedade, bem como e principalmente, segundo Foucault, fundamentação de um sujeito de desejo e de direito cuja vontade quer ou recusa não tanto representações ou objetos, mas primordialmente a própria estrutura subjetiva volitiva a partir de uma relação de si a si (cf. Foucault, 2020, p. 443; 2018, p. 354).

Assim, meu propósito geral é duplo, entender melhor, de um lado, por que a obra agostiniana é expediente privilegiado para Foucault apresentar criticamente no penúltimo capítulo de *As confissões da carne* a subjetivação e a objetivação de uma moral sexual cristã relacionada ao casamento, bem como problematizar, por outro lado, em que medida a recepção foucaultiana da obra agostiniana se dá, por assim dizer, ao arrepio do próprio Agostinho, projetando nele e em geral nos demais autores da Patrística uma agenda consideravelmente estranha a eles, o que por certo é realizado por parte de Foucault de forma orientada e oferece uma atualidade extraordinária das obras patrísticas, porém mais interessante para uma ontologia do presente do que para uma exegese dos documentos patrísticos.

Especificamente, procurarei reconstruir e propor um roteiro de leitura para a recepção foucaultiniana de Agostinho em *As confissões da carne* a partir da delimitação de seções e subseções do penúltimo capítulo “2. O bem e os bens do casamento”, da parte III e última da obra, intitulada “III – Ser casado”. Antes, porém, como uma espécie de antessala, referenciarei a título de contextualização geral de *As confissões da carne* os últimos parágrafos das partes “[II – A formação de uma experiência nova]” e “[II – Ser virgem]”, em que Foucault realiza sínteses esclarecedoras do percurso realizado até ali, bem como abordarei algumas passagens dos Anexos, em que o autor também oferece sínteses preciosas ao leitor de densos e longos percursos da obra. Nessa antessala, farei ainda algumas observações gerais sobre o capítulo “1. O dever dos esposos”, da parte “III – Ser casado”, em que a obra de Crisóstomo e não de Agostinho é o centro das análises de Foucault, mas ocasião em que Agostinho é mencionado já antecipando alguns aspectos centrais dos dois capítulos seguintes e últimos

da obra (“2. O bem e os bens do casamento” e [3. A libidinização do sexo”]), em que Agostinho aparece também como principal precursor da psicanálise.

Por fim, problematizarei em que medida Foucault projeta na obra agostiniana conceitos e problemas estranhos a ela, inclusive perdendo de vista traços constitutivos dela que seriam potencialmente proveitosos ao projeto de uma ética que atravessa a *HS* e a uma crítica dos fundamentos da psicanálise. Com efeito, em função do brilhantismo da recepção foucaultiana das obras patrísticas, que apequena trabalhos de historiadores da envergadura de um Peter Brown (1990) ou de um Paul Veyne (1976 e 2008), facilmente perde-se de vista que talvez Foucault esteja refletindo em *As confissões da carne* menos os primeiros cinco séculos do cristianismo e mais a Modernidade e o século XX (ver Chaves, 2019, p. 265). Assim, procurarei aqui e ali apontar alguns pressupostos do *récit* foucaultiano que reconstrói seletivamente (e, por óbvio, legitimamente) documentos dos chamados “pais da igreja”. Nesse sentido, desde logo também é oportuno elucidar que (i) Foucault declaradamente investiga “objetos” e “domínios”, não autores e filósofos (cf. Muchail, 2004, p. 85-6), que, por isso mesmo, (ii) a seleção de documentos de *As confissões da carne* não reflete, nem pretende refletir, os problemas teóricos e práticos maiores com que se ocuparam os pensadores patrísticos, bem como que (iii) a crítica da cultura no interior da qual Foucault reconstrói as obras deles é consideravelmente estranha à crítica e demolição da cultura pagã que na época animou largamente suas obras.

II.

Procurarei fazer uma contextualização da obra eximindo-me de início de situá-la no conjunto do projeto ético da *HS*, tanto em função dos limites de páginas deste artigo, como em função de indeterminações acerca, por exemplo, da possibilidade de o volume 4 ter sido esboçado antes dos volumes 2 e/ou 3, embora o próprio Foucault o situe como o último em “O uso dos prazeres”⁴. Porém, em relação ao conjunto da *HS*, indicarei somente que a abstração que farei aqui de seus volumes anteriores obscurecerá inelutavelmente um horizonte histórico da Antiguidade grega e romana pagãs sem o qual as

⁴ Cf. Foucault, 1998, p. 16. Para uma contextualização de *HS4* no conjunto do projeto da *HS* e com mais abrangência na obra de Foucault, cf. Chaves, 2019. Segundo Pascoal Mantovani, em generosa exposição oral sobre a *HS* ao grupo “Agostinho e a grande década”, há 269 citações diretas a Agostinho na obra publicada até o momento de Foucault, sendo que antes de *As confissões da carne*, há em torno de apenas 29 ou 30 citações diretas de Agostinho. Assim, o aclamado “retorno aos gregos” que Foucault realiza a partir de *HS1* requer um adendo à luz de *HS4* e outros trabalhos como *Du gouvernement des vivants*: retorno aos gregos, aos pais da igreja e, especialmente, a Agostinho.

obras dos primeiros “pais da igreja” podem parecer menos inaugurais e até menos subversivas do que foram em suas épocas. Com efeito, embora elas não tratassem majoritariamente de sexo, virgindade e casamento (na verdade, a temática ocupa quantitativamente uma parte bem pequena delas), efetivamente elas realizaram uma ruptura com os fundamentos da sexualidade pagã, com uma radicalidade talvez sem paralelo na história das culturas e comportamentos, que é evidente ao leitor do conjunto da *HS*, mas que fica em segundo plano ao leitor só de *As confissões da carne*, cuja ênfase é na consolidação de uma moral sexual interiorizada que institui como profissões cristãs “Ser virgem” e “Ser casado”, conforme os títulos de suas partes II e III.

Já em relação mais exclusivamente ao conjunto da *HS4*, indicarei exclusivamente alguns aspectos relativos à transição definitiva da *parresia* à confissão, com um aprofundamento desta, talvez sem paralelo em outra obra ou curso de Foucault, sob as formas privilegiadas de duas aleturgias, às vezes complementares, às vezes opostas, chamadas de *exagoreusis* (ou exame-confissão ou veridicção ou dizer-verdadeiro) e *examologese* (ou fazer-verdadeiro), especialmente importantes para o propósito deste artigo, pois com Agostinho haverá um primado e um aprofundamento acachapante da confissão sob a forma da *exagoreusis* em relação à *examologese*⁵. Mas, afinal, o que são precisamente as duas modalidades de aleturgias chamadas de *exagoreusis* e *examologese*? Para responder, vale averiguar os últimos parágrafos da parte “[I – A formação de uma experiência nova]”, em que Foucault distingue a confissão estritamente cristã desenvolvida no monaquismo da confissão pagã que se dava, por exemplo, entre mestre e discípulos em escolas filosóficas:

A *exagoreusis* que se desenvolveu no monaquismo como prática de um exame de si ininterrupto ligado a uma confissão incessante ao outro está, portanto, muito afastada, a despeito de certos traços comuns, da consulta que encontrávamos na prática antiga, e da confiança que o discípulo do filósofo devia dedicar ao mestre da verdade e da sabedoria. Em primeiro lugar, o exame-confissão está ligado permanentemente ao dever, também permanente, de obediência. Se tudo o que se passa na alma, incluindo seus menores movimentos, [deve ser revelado ao outro], é para permitir uma obediência perfeita. Tanto quanto o ato em aparência mais indiferente, o

⁵ Note-se que Agostinho em nenhum momento emprega esse vocabulário grego para expressar as suas concepções de *confessio*, que guardam singularidades não subsumidas nos dois esquemas gerais de aleturgias de Foucault. A bibliografia a respeito da “confissão” em Agostinho é enorme e certamente um dos temas mais comentados de sua obra, a partir, obviamente, das *Confissões*, curiosamente ausentes em *HS4*. Limite-me a indicar cinco trabalhos que abordam aspectos mais singulares da *confessio* agostiniana: Vessey, 1993; Marion, 2008; Ratzinger, 2009; Novaes, 2019 e 2020.

pensamento mais fugidio não deve escapar ao poder do outro. E, em troca, a obediência exata em todas as coisas têm por objetivo impedir que a interioridade se feche sobre ela mesma e possa, comprazendo-se em sua autonomia, deixar-se seduzir pelas potências enganadoras que a habitam. A forma geral da obediência e a obrigação permanente do exame-confissão vão necessariamente juntas. (Foucault, 2020, p. 188-9; 2018, p. 143)

Já a exomologese é consideravelmente desenvolvida no Anexo 2, o maior dos quatro anexos da obra e que melhor anuncia ao leitor relações entre sexo, verdade e poder em suas três seções divididas por números romanos, com destaque para a seção III em que há um brevíssimo tratado das artes de governar na Antiguidade pagã e cristã, surpreendentemente coincidente com as páginas sobre o *regimen animarum* do livro sobre *As artes de governar*, do foucaultiano Michel Senellart (2006). Nesse contexto, a *exagoreusis* e a exomologese no Anexo 2 são abordadas também a partir de seus lugares institucionais próprios, porque em larga medida aquela se deu como uma prática cogente tanto para leigos, como para monges, ao passo que esta se restringiu majoritariamente à vida monástica. Porém, independentemente do campo institucional mais característico de uma e de outra, o elemento comum e que confere certa unidade às duas grandes formas de aleturgia é a “existência de um tipo bem particular de poder”, a saber, o “poder que é específico às Igrejas cristãs e do qual bem dificilmente se encontrariam equivalentes em outras sociedades e religiões” (Foucault, 2020, p. 472; 2018, p. 380), um poder que exige sem cessar dos fiéis uma vida de penitência, sacrificial e de procedimentos de verdade: *exagoreusis* e exomologese.

Mas ainda se trata de dizer: em que exatamente consiste a exomologese e em que difere da *exagoreusis*? Diferentemente desta, a exomologese é menos simbólica, menos discursiva, menos um “dizer verdadeiro” e mais um “fazer verdadeiro” na forma de um ato penitencial, com uma ritualística de gestos e práticas sacrificiais (de fome, jejuns, martírios, abstinências, miséria...) que manifesta e submete o próprio corpo do pecador à “prova purificadora de si sobre si” (Foucault, 2020, p. 455; 2018, p. 367), ou seja, “como um metal submetido à prova do fogo, as impurezas que se mesclavam à sua alma dela se desligarão e serão calcinadas no encarniçamento do penitente contra si mesmo” (Foucault, 2020, p. 455; 2018, p. 367; cf. 2020, p. 454; 2018, p. 366).

Ao longo da obra, Foucault indica que há uma progressiva proeminência da *exagoreusis* sobre a exomologese, a tal ponto de esta sequer ser mencionada com todas as letras nos dois últimos capítulos da obra, inclusive Foucault diz no Anexo 2, num dos momentos de genealogia mais generalizante, que para além do século V, atravessando o Medievo, a Modernidade e atingindo “nossas sociedades”, houve

“diminuição correlativa da parte do ‘fazer-verdadeiro’ em relação ao ‘dizer-verdadeiro”, isto é, “a *exagoreusis* sobrepujou a exomologese”, o que contribuiu “muito para o aumento considerável da propensão ao discurso e da vontade de saber que caracteriza a experiência de si e dos outros em nossas sociedades” (Foucault, 2020, p. 458; 2018, p. 369). Não à toa, no final da parte “[II – Ser virgem]”, em que há uma espécie de saldo do percurso crítico empreendido até ali, a explicitação com todas as letras das noções de subjetivação e objetivação ocorre expressando a *exagoreusis* (e só implicitamente a exomologese) como tecnologia que aciona um processo de conhecimento da verdade de si indissociável de uma subjetivação da ética sexual e de modalidades de reconhecimento sob a forma de um “jogo de relação de combate e de dependência com o outro” (Foucault, 2020, p. 310; 2018, p. 245).

Assim, os parágrafos finais da parte “[II – Ser virgem]” são especialmente importantes para a compreensão da parte “[III – Ser casado]”, em que o dimorfismo entre a vida dos monges e a dos casados sofrerá mudanças muito significativas com a emergência de uma “*technê* da vida matrimonial” (Foucault, 2020, p. 311; 2018, p. 249) e de um “sujeito de direito-sujeito de concupiscência” (Foucault, 2020, p. 443; 2018, p. 355). Afinal, Foucault neles esclarece que estaríamos diante de uma subjetividade constituída não pela mera “interiorização de um catálogo de interditos, substituindo a proibição do ato por aquela da intenção” (Foucault, 2020, p. 308; 2018, p. 244), não por uma economia dos atos e sim por uma interioridade ou por um domínio

que é o do pensamento, com seu curso irregular e espontâneo, com suas imagens, suas lembranças, suas percepções, com os movimentos e as impressões que se comunicam do corpo à alma e da alma ao corpo. O que está em jogo, então, não é um código de atos permitidos ou proibidos, é toda uma técnica para vigiar, analisar e diagnosticar o pensamento, suas origens, suas qualidades, seus perigos, suas potências de sedução e todas as forças obscuras que podem se esconder sob o aspecto que ele apresenta. E se o objetivo é, finalmente, expulsar tudo o que é impuro ou indutor de impureza, ele não pode ser atingido a não ser por uma vigilância que não se desarma jamais, uma suspeita que se deve portar por toda parte e a cada instante contra si mesmo. É preciso que a questão seja sempre colocada de maneira a detectar tudo o que pode se esconder de “fornicação” secreta nos recônditos mais profundos da alma. (Foucault, 2020, p. 309; 2018, p. 244).

Embora Freud e Lacan⁶ não apareçam nomeadamente nem uma única vez na obra e ao mesmo tempo estejam presentes do início ao fim⁷, a descrição foucaultina desse sujeito que subjetiva uma ética sexual por uma obrigação de procurar e dizer indefinidamente a verdade de si mesmo talvez não esteja distante de uma estrutura subjetiva neurótica, cujas infundáveis encenações, vigilâncias interiores e veridicção (aqui parece não haver fim de análise!) dissolvem como nunca antes na história das culturas expressividades ou passagens ao ato pulsional, porém com a notável diferença em relação à psicanálise de que se há um inconsciente constituído pela subjetivação e objetivação da moral sexual cristã, ele é materialmente constituído e talvez não tão distante de *O anti-Édipo* de Deleuze e Guattari. Aliás, adiante, no extraordinário capítulo final “[3. A libidinização do sexo]”, Foucault anuncia ao leitor que em *As confissões da carne* ele está também e talvez primordialmente investigando os fundamentos confessionais da psicanálise quando conclui algo que poderia facilmente ser lido em um comentário sobre Freud e que só com alguma torção expressa a concepção agostiniana de homem. A conclusão é que a forma do ato sexual manifesta a verdade do homem como sujeito⁸.

Assim, o principal saldo do percurso realizado até aqui é a elucidação de que a subjetivação da ética sexual, a produção infundável da verdade de si e as relações complexas com as e constitutivas das várias instâncias de alteridade e reconhecimento são elementos de um conjunto paulatinamente “ligados, transformados, sistematizados, pelas tecnologias de si desenvolvidas na vida monástica.” (Foucault, 2020, p. 310; 2018, p. 245). Por conseguinte, o papel da instituição da vida monástica, permitindo-me empregar um vocabulário material, é fulcral em nível estrutural e superestrutural,

⁶ “A psicanálise com a qual Foucault se debateu intensamente desde os textos dos anos 1950 é, no fundamental, a da tradição Freud-Lacan”. Chaves, 2019, p. 265. A meu ver, a crítica foucaultiana, a conferir-se a despeito do próprio Foucault, atinge mais diretamente certa leitura de Freud do que o próprio Lacan.

⁷ “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’.” (Chaves, 2019, p. 276). “Bem longe de ser sexofóbico, o cristianismo confere um lugar central à sexualidade na subjetividade ocidental. Neste sentido, seria preciso debruçar-se mais longamente sobre aquilo que, por exemplo, a psicanálise deve à experiência cristã da carne”. (Sforzini, 2015, p. 125).

⁸ “Em suma, a verdade daquilo que é o homem como sujeito se manifesta na própria forma a que todo ato sexual está submetido. Esta forma, conseqüentemente, embora carregue a marca de uma falha, de um defeito, de um evento originário, não deve ser referida a qualquer natureza alheia, mas à estrutura do próprio sujeito.” (Foucault, 2020, p. 434; 2018, p. 347). “[Segundo Foucault] Agostinho seria o inventor da estrutura libidinal como essência do homem após a Queda” (Sforzini, 2015, p. 119). “[...] do cristianismo até Freud, é esta hermenêutica que se impõe: o desejo sexual constitui aquilo através de que o homem é chamado a sondar a si mesmo e se descobrir no interior de uma ‘infinita espiral da verdade e da realidade de si’.” (Sforzini, 2015, p. 119, a citação de Foucault é de “Sexualidade e solidão”, constante em *Dits et écrits*, Vol II, 2001, p. 991).

porquanto foi onde se deu a constituição ao longo dos quatro primeiros séculos de cristianismo da exomologese e da *exagoreusis*, a ver se ademais de uma estrutura subjetiva neurótica que não à toa teria se constituído por um primado crescente do dizer-verdadeiro sobre o fazer-verdadeiro ao longo da história até “nossas sociedades” (Foucault, 2020, p. 458; 2018, p. 369). As citações acima são as considerações finais de Foucault na parte “[II – Ser virgem]”, o que quer dizer que a parte “III – Ser casado” de início assume que a emergência de uma “*technê* da vida matrimonial” (Foucault, 2020, p. 311; 2018, p. 249) guarda como condição realizar de algum modo a profunda transposição e transformação das regras monásticas para o leito conjugal.

Eis por que os tratados da virgindade foram a fonte teórica dos tratados do casamento. O capítulo “I – O dever dos esposos”, da parte “III – Ser casado”, inicia com uma constatação documental acachapante acerca da quase ausência de tratados do casamento no cristianismo antigo até o século IV. Desse modo, é relativamente tardio no cristianismo o desenvolvimento de uma tecnologia que re-fundasse o casamento em bases inaugurais em relação à moral antiga pagã, esboçando o casamento como “profissão cristã” e tornando as relações conjugais “também domínio de análise, de exercício, ao mesmo título, ainda que com uma intensidade muito menor, do que as relações de si a si na existência ascética.” (Foucault, 2020, p. 312; 2018, p. 250). Para tanto, destacadamente Crisóstomo, no oriente, Jerônimo e Agostinho, no ocidente, serão os principais responsáveis por atenuar o dimorfismo entre a vida do asceta e a vida do leigo na cidade, com um empreendimento especulativo e pastoral que cumpriu papel decisivo de contrapeso “à extrema valorização da vida monástica e da renúncia radical ao mundo” (Foucault, 2020, p. 312; 2018, p. 250).

A partir daqui, o capítulo “I – O dever dos esposos”, da parte “III – Ser casado”, examinará primordialmente as *Homilias* e os tratados *Da virgindade* e *Sobre o casamento único*, de Crisóstomo, apreciados por Foucault como os documentos em que encontramos a primeira grande fundamentação filosófica, política e jurídica do casamento, em larga medida a partir de uma fina exegese das epístolas de Paulo, considerando que o principal fim do casamento é não a procriação e sim “evitar a fornicção” ou “apaziguar o fogo do desejo inerente à nossa natureza” (Foucault, 2020, p. 336; 2018, p. 268), bem como a partir de uma judicialização da relação conjugal como um pacto de mútua propriedade e responsabilidade do corpo e da alma um do outro. Aliás, a dissociação entre casamento e procriação torna Crisóstomo notável exceção no pensamento patrístico, porquanto mesmo Agostinho considerará a procriação como um dos bens do casamento, embora não suficiente e sequer necessário, o que em um e em outro caso (em Crisóstomo e em Agostinho)

indica flagrante ruptura com a moral antiga “se nos lembrarmos com que insistência fora sublinhado em toda a cultura helênica o laço entre o casamento e a *paidopoiia*, a fabricação de filhos” (Foucault, 2020, p. 336-7; 2018, p. 269).

O principal feito de Crisóstomo e que será levado às últimas consequências por Agostinho foi ter desenvolvido uma tecnologia da vida matrimonial ordenada pelo mesmo elemento central da vida monástica, qual seja, “a *epithumia*, o desejo, a concupiscência, que constitui a ‘matéria-prima’ de que devem tratar as artes da vida monástica e as da vida matrimonial” (Foucault, 2020, p. 352; 2018, p. 281). Mais precisamente, ambas as tecnologias são ordenadas em torno da mesma questão: “como gerir, combater, vencer, numa luta que é indissociável da própria vida, a concupiscência?” (Foucault, 2020, p. 352; 2018, p. 281). O fundamento do patriarcado, do familismo ou da santa família parece enraizar-se em nossa cultura por vias estranhas a Édipo.

A principal condição para a emergência de uma *technê* da vida conjugal foi tornar a concupiscência de cada um dos esposos a forma essencial da relação conjugal. A concupiscência comum, assim, estabelece responsabilidades e dívidas mútuas que imprimem nessa nova forma conjugal de decifração, pesquisa e elucidação indefinida de si “muito mais a forma de uma jurisdição do que de uma veridicção” (Foucault, 2020, p. 353; 2018, p. 282). De qualquer maneira, o problema fundamental da vida matrimonial é ainda aquele mesmo da vida monástica e do asceta no deserto, qual seja: saber o “que é preciso fazer com sua própria concupiscência”, porém agora com a novidade de que “o direito interno do sexo conjugal foi a princípio organizado como uma maneira de gerir, por meio do outro, esta relação fundamental de si a si.” (Foucault, 2020, p. 354; 2018, p. 282). De todo modo, caberá a Agostinho a fundamentação de uma teoria da sexualidade que torne o sexo no casamento “objeto de jurisdição e de veridicção”, com a dissolução final do “grande dimorfismo” (Foucault, 2020, p. 450; 2018, p. 360).

III.

O capítulo “2 – O bem e os bens do casamento”, da parte “III – Ser casado”, guarda divisão interna em três seções demarcadas por números romanos, antecedidas por uma espécie de introdução em que Foucault inicialmente sistematiza a concepção geral da tradição patrística até o século IV a respeito da virgindade e do casamento como dois bens desiguais, em relação aos quais Agostinho fará uma “elaboração própria” (Foucault, 2020, p. 355; 2018, p. 284). Uma das “diferenças consideráveis” (Foucault, 2020,

p. 358; 2018, p. 286) que aparecerá em Agostinho será não mais a definição estanque e comparada dos dois bens, mas uma “teoria de conjunto” ou um

quadro geral que permite pensar, ao mesmo tempo, o exercício da virgindade e o do casamento, sua positividade respectiva e sua diferença de valor. [...] Em resumo: além da comparação entre a virgem e os esposos, o continente e os cônjuges, que fora amplamente desenvolvida antes dele, Agostinho faz aparecer não um terceiro personagem ou uma figura compósita, mas o elemento fundamental em relação aos dois outros: o sujeito de desejo [*sujet de désir*]. (Foucault, 2020, p. 360; 2018, p. 288).

Adiante, na seção I, do capítulo “2 – O bem e os bens do casamento”, Foucault aprofundará a correlação e a complementaridade entre a virgindade e o casamento na obra de Agostinho, explicitando que “o conjunto é ainda mais belo do que o mais belo de seus elementos” (Foucault, 2020, p. 361; 2018, p. 289), a partir da análise da espiritualização, rearticulação e sobreposição das relações de parentesco na comunidade que constitui a Igreja, na qual há laços necessários e irredutíveis entre a virgindade e o casamento, porquanto sob certos aspectos uma virgem é esposa, filha e mãe de Cristo e vice-versa com cada uma das relações de parentesco. Antes, porém, ainda na introdução desse capítulo, Foucault apresentou um roteiro do que desenvolverá nas três seções seguintes e no próximo capítulo, que em geral estarão a serviço da explicação do processo de constituição do “sujeito de desejo”:

Antes de analisar a constituição de uma teoria da concupiscência no capítulo seguinte [3. A libidinização do sexo], estudaremos, neste, o primeiro aspecto evocado – o deslocamento da ênfase na direção do casamento e a definição de um bem positivo que, sem lhe permitir superar a virgindade, o funda em seu valor próprio. Este deslocamento é marcado, em Agostinho, [I] por uma concepção da Igreja como corpo espiritual, [II] pela exegese dos textos bíblicos concernentes à Criação e à existência antes da queda, enfim, [III] pela elaboração de um sistema de regras suscetíveis de implementar, na vida dos esposos e em suas relações, o bem próprio ao casamento. (Foucault, 2020, p. 360; 2018, p. 288).

Das três seções, tematizarei mais a III, em que talvez se encontre o comentário mais denso até hoje produzido a respeito do tratado *Do bem conjugal* (*De bono conjugali*), de Agostinho. Antes, porém, farei breve menção à II para mostrar que em Agostinho, diferentemente, por exemplo, de Orígenes e Gregório de Nissa, haveria relação sexual não culpável (leia-se, não libidinosa) no paraíso. Assim, na seção II, Foucault observa que há na obra agostiniana espiritualização e sobreposição das relações de parentesco no interior da Igreja como corpo de Cristo, a partir do que,

segundo o tratado *Sobre a santa virgindade*, “há uma figura do casamento espiritual que não pode ser dissociada da virgindade” (Foucault, 2020, p. 368; 2018, p. 294). Por consequência, há uma forma de casamento que não é um bem menor em relação à virgindade, de maneira que somente há hierarquia entre a virgindade e o casamento se este for considerado conforme “aquilo que o conduziu, na história de nossa queda, a ser aquilo que ele é neste mundo.” (Foucault, 2020, p. 368; 2018, p. 294).

Daí algumas perguntas inevitáveis de mitologia: quais as relações da forma histórica do casamento cristão com a queda? Qual era a forma do casamento antes da queda? Se antes da queda virgindade e casamento não se identificavam, “não é preciso admitir que o casamento, com a união física que comporta, já existia? E que ele não foi introduzido, mas modificado pela queda?” (Foucault, 2020, p. 368; 2018, p. 295. Tradução com modificação minha). A seção II é o lugar para respondê-las. Para tanto, Foucault mostrará por quais etapas ao longo da obra agostiniana há uma requalificação meta-histórica da relação sexual. Esquemáticamente, Foucault discrimina uma evolução da teoria da sexualidade agostiniana a partir de três etapas de exegeses do mandamento divino “cresci e multiplicai-vos” (Gênesis, 1, 28), que recobrem quase três décadas de reflexão agostiniana⁹:

1ª etapa de exegese: *De genesi contra Manichaeos*, em que a multiplicação antes da queda é interpretada alegórica e espiritualmente (*spiritualiter*), de modo que a *casta conjunctio* e os frutos procriados seriam as virtudes e as boas obras. Agostinho, todavia, ao dar ênfase nas relações espirituais não exclui a possibilidade de que haveria relação sexual antes da queda. Assim, o lugar para as relações sexuais sem concupiscência permanece legítimo. Seja como for, a preocupação de Agostinho é primordialmente excluir a interpretação de que a ajuda da mulher ao homem antes da queda teria sido a propósito da “concupiscência carnal” (Cf. Foucault, 2020, p. 370-73; 2018, p. 296-98).

2ª etapa de exegese: *De bono conjugali*, em que a multiplicação antes da queda é interpretada literalmente, como procriação da prole, porém a partir de “três modelos de procriação não sexual”, isto é, sem coito (*sine concubitu*), pois “Deus podia fazer com que o primeiro casal procriasse fisicamente sem relação sexual.” (Foucault, 2020, p. 373; 2018, p. 299).

3ª etapa de exegese: *De Genesi ad litteram* e *De ciuitate dei*, XIV, em que a multiplicação antes da queda é interpretada literalmente, como procriação da prole e, ademais, pelo coito (*concubitus*), o que quer dizer que os primeiros seres humanos teriam sido

⁹ Esquema similar ao proposto por Peter Brown (cf. 1990, p. 318-351).

criados com a diferenciação dos sexos relacionada aos órgãos sexuais como instrumentos para a procriação, porém sem concupiscência ou libido (isto é, sem pulsão, sem o involuntário), bem como quer dizer que Agostinho admite como natural só uma divisão de gênero binária, homem e mulher, simétrica à diferença dos órgãos sexuais (Cf. Foucault, 2020, p. 380-81; 2018, p. 304-5). Assim, a obra agostiniana refina exegeses do Gênesis (por exemplo, de Orígenes, Gregório de Nissa, Ambrósio, Jerônimo) incapazes de explicar por que haveria diferenciação sexual no paraíso antes da queda e postulavam que o coito era incompatível com aquele estado. Sobre isso, as páginas de Peter Brown sobre Agostinho em *Corpo e sociedade* demarcam com clareza o quanto o paraíso agostiniano é menos angelical e utópico do que o paraíso de outros padres da igreja e, por isso, com maior potencial de regulação das sociedades históricas (cf. Brown, 1990, p. 318-351)¹⁰. Foucault ainda investiga nessa terceira etapa exegética de Agostinho por que a mulher já no paraíso deveria servir ao homem, cuja superioridade mítica em relação a ela assenta-se desde a criação dela a partir da costela dele. Porém, ainda que a colaboração da mulher como esposa exigisse inicialmente não só relação espiritual com o homem, mas também conjunção física para que houvesse propagação, o casamento do primeiro casal não era subordinado à procriação em si mesma e sim antes à fundação de uma *societas* com uma multiplicidade-unidade decorrente da descendência a partir de um único homem ou de relações de parentescos absolutamente harmoniosas, inclusive porque geradas por atos sexuais sem irrupção do involuntário (Cf. Foucault, 2020, p. 379-80; 2018, p. 303-4). Sobre como lá o ato sexual seria possível sem libido ou excitação involuntária dos órgãos sexuais, Agostinho oferece descrição detalhada em *A cidade de Deus*, XIV, que será mais diretamente abordada por Foucault no capítulo “[3. A libidinização do sexo]”. Essa 3ª etapa exegética será definitiva na obra agostiniana e pode ser reencontrada também nos textos antipelagianos, com destaque para *Contra Julianum*. (Cf. Foucault, 2020, p. 375-81; 2018, p. 300-305).

Mas não percamos de vista que a requalificação meta-histórica da conjunção sexual ou do coito confere uma positividade para a vida do cristão casado e urbano que expande os dispositivos de gestão, controle e regulamentação da sociedade por parte da Igreja cristã, tornada oficial no início do século IV no império romano e imiscuindo-se profundamente na burocracia e magistratura imperial (cf. Foucault, 2020, p. 314; 2018, p. 251-2). Nessas passagens em que Foucault desenvolve relações entre os dispositivos de verdade e de poder ao abordar instrumentos de coerção e

¹⁰ “Os livros de P. Brown, os de P. Hadot e, em várias ocasiões, seus pareceres e as conversações que mantivemos, me foram de grande valia.” (Foucault, 1998, p. 12).

disciplina imperiais de Roma, chama atenção a ausência de suporte em documentos historiográficos (éditos, códices, *leges*, atas conciliares...) complementares aos documentos especulativos religiosos e pastorais patrísticos. Com a liberdade de mobilizar mais uma vez um vocabulário materialista, parece que a crítica foucaultiana da superestrutura é extensamente documentada, ao passo que a crítica da estrutura é escassamente documentada.

Acerca disso em relação a Agostinho, ainda que Foucault mobilize cirurgicamente obras suas não só de teoria, mas também de prática pastoral (como sermões), ele não obstante confere pouca ou nenhuma atenção tanto para um Agostinho político¹¹ (que como bispo, um alto cargo também de magistratura na época, engajou-se profundamente em política imperial), como para um Agostinho pensador da política, da história e da historicidade, as quais em sua forma depravada são impulsionadas por uma modalidade de libido política (a *libido dominandi*¹²) que apresenta uma noção de política libidinal constitutiva da cidade terrena e que talvez inaugure uma filosofia da história *avant la lettre* segundo a qual modalidades de desejo ou de amor desempenham papel de fundamento da história e da política¹³, estendendo ainda mais os horizontes de objetivação do desejo, numa extensão que talvez Foucault não tenha avistado, mas que Paul Veyne discerniu a tal ponto de considerar que o amor em Agostinho destituído de teleologia é o desejo em Deleuze (Veyne, 1971, p. 405¹⁴).

IV.

A seção III é a maior do capítulo “2 – O bem e os bens do casamento” e é a ocasião em que Foucault eleva um tratado agostiniano ao estatuto de documento fundante da teologia moral do casamento: “tenha sido ou não a primeira grande sistematização cristã da vida conjugal e de suas relações internas, *De bono conjugali* permaneceu, de todo modo, a referência essencial da teologia moral do casamento para o cristianismo medieval e

¹¹ Cf. Brown, 2005, p. 360-361; Brown, 1990, p. 327; Atkins; Dodaro, 2001.

¹² “Por isso também a respeito da cidade terrena —, que com o desejo de dominar, e não obstante povos sejam seus escravos, é dominada pela própria libido de dominação —, não deverei passar em silêncio tudo aquilo que o plano desta obra exigir e a minha capacidade permitir dizer.”. “*Unde etiam de terrena civitate, quae cum dominari adpetit, etsi populi serviant, ipsa ei dominandi libido dominatur, non est praetereundum silentio quidquid dicere suscepti huius operis ratio postulat si facultas datur.*”. Augustinus. *De civitate dei*, Praefatio. Minha tradução. Cf. Silva Filho, 2017.

¹³ “Assim, dois amores fundaram duas cidades [...]”. “*Fecerunt itaque civitates duas amores duo [...]*”. *Ibid.*, XIV, xxviii. Sobre teoria política e da história em Agostinho, permito-me remeter aos meus trabalhos: Silva Filho, em especial 2017 e 2020.

¹⁴ Devo a referência à indicação precisa de Yolanda Gloria Gamboa Muñoz.

moderno”. (Foucault, 2020, p. 381; 2018, p. 305). Em *Do bem conjugal*, Agostinho desenvolve sua dupla teoria dos bens e dos fins do casamento. Os bens do casamento são três: a procriação, a fidelidade e o sacramento. Já os “fins do casamento, que codificam seu ‘uso’ e que permitem definir as relações sexuais proibidas e permitidas”, são “a procriação e o remédio para a concupiscência.” (Foucault, 2020, p. 381-82; 2018, p. 305).

Mais precisamente, o casamento é “um bem” (*aliquid boni*), mas não um bem por si mesmo. A distinção diz respeito ao “que é desejável por si mesmo e o que é desejável por outra coisa que não si mesmo” (Foucault, 2020, p. 383; 2018, p. 306). No caso do casamento, trata-se de um bem desejável por outra coisa, pois ele não é para si mesmo seu próprio fim. Então, “a que bem se reporta ele? À amizade, que, como a saúde [*salus*] e a sabedoria [*sapientia*], é desejável por si mesma.” (Foucault, 2020, p. 383; 2018, p. 306.). A *amicitia* em questão é indissociável da *societas* e de uma concepção do ser humano como um ser social por natureza. Desse modo, “o casamento é desejável, na medida em que permite formar, multiplicar e estabelecer solidamente estes laços da amizade.” (Foucault, 2020, p. 383; 2018, p. 307). Portanto, é a partir da noção de *amicitia* como liame fundamental da *societas* que

Agostinho elabora sua teoria do casamento e das relações conjugais, e nela introduz um certo número de elementos decisivos. Essencialmente no que tange a três pontos: [1] o papel do casamento na economia geral da salvação; [2] a natureza do laço conjugal; e [3] o princípio de regulação das relações sexuais entre esposos. (Foucault, 2020, p. 384; 2018, p. 307).

Os três itens dispostos acima entre colchetes são desenvolvidos nas três subseções divididas por números arábicos que constituem a seção III daqui até o final do capítulo “2 – O bem e os bens do casamento”. Em geral, Foucault nas subseções 1, 2 e 3 desenvolve à primeira vista uma leitura estreitamente decorrente do texto agostiniano, embora em algumas passagens com um vocabulário que não é de Agostinho, mas da tradução francesa de Gustave Combès a partir da qual Foucault lê aqui o *De bono conjugali* e lerá no próximo capítulo a obra *De ciuitate dei*¹⁵. Seja como for, a

¹⁵ São várias as passagens em que ao citar a tradução de Combès, Foucault perde conceitos em latim que seriam mais favoráveis à sua leitura de Agostinho do que a tradução francesa. Talvez os casos mais exemplares sejam da tradução de *libido* por *passion* (Cf. Foucault, 2020, p. 386; 390; 424; 2018, p. 309; 312; 339, em que há citações de *De bono conjugali* e *De ciuitate dei*, XIV, xvi, a partir das traduções de Combès, da *Bibliothèque Augustinienne*). É verdade que toda *libido* é uma *passio*, mas nem toda “paixão” é “libido”, nem vício, nem culpável, nem irracional, pois para Agostinho há paixões virtuosas, o que se insere no contexto do próprio livro XIV de *A cidade de Deus*, abstraído por Foucault, de conferir positividade para algumas paixões em ruptura com a tradição estoica (e também com certo platonismo e o maniqueísmo), o que, por sua vez, insere-se numa agenda monoteísta cristã mais abrangente de fundamentar o *lógos* ou o verbo como amor ou caridade.

reconstrução foucaultiana do tratado *Do bem conjugal* é em geral facilmente apreendida por um leitor atento que a dispensasse e fosse direto ao tratado agostiniano, porém com duas ressalvas principais sobre características das lentes com que Foucault olha para ele. A primeira é a de que não decorre da obra agostiniana uma reflexão jurídica tão orientada como transmitida por Foucault, a qual é corroborada por acréscimos na tradução francesa de um vocabulário jurídico também ausente no texto latino¹⁶. Já a segunda ressalva é a de que o “sujeito de desejo” tal como divisado por Foucault também não se encontra lá, nem talvez em lugar algum antes do século XIX. A partir disso, das três subseções constitutivas da seção III, procurarei elucidar melhor alguns aspectos da subseção III.1, deixando a análise das seguintes e do capítulo “[3. A libidinização do sexo]” como projeto para dois artigos ulteriores.

V.

Em III.1, Foucault explica mais vagarosamente por que em Agostinho o casamento ganhou uma fundamentação e uma positividade como talvez não tenha conquistado em nenhum outro pensador patrístico. Para tanto, uma das principais inflexões na obra agostiniana é a requalificação meta-histórica do coito, do casamento e da *societas*, em ruptura com interpretações tradicionais (Orígenes, Gregório de Nissa, Basílio, Crisóstomo...) que conferiam tanto à conjugalidade como à sociedade uma função episódica e um estatuto provisório relativos ao estado de queda ou expulsão do paraíso. Em Agostinho, assim, o casamento e a *societas* são naturalizados e concebidos não como um momento preparatório a uma idade da virgindade final e sim como constantes a-históricas que teriam, não obstante, mudado de forma com a queda e os diferentes regimes de peregrinação. Nessa mitologia, a virgindade, por óbvio, ainda guarda lugar de proeminência, porém sem mais ocupar lugar de bem absoluto e de referência do casamento, inclusive porque para Agostinho chegará um momento em que a proliferação dos seres humanos terá atingido uma abundância tal que as relações conjugais não mais precisarão guardar a progeneritura como um de seus fins e serão constituídas exclusivamente por parentescos espirituais, ou seja, em perfeita associação com a virgindade, “segundo o princípio de que o conjunto no qual elas [virgindade e matrimonialidade] se compõem é mais belo ainda que a mais bela das duas.” (Foucault, 2020, p. 386; 2018, p. 309).

¹⁶ É o caso da citação feita por Foucault de *De bono conjugali*, XV, 17, em que Combès introduz um “*légalement conclu*” (“legalmente concluído”) em referência ao casamento, ausente no texto latino. Cf. Foucault, 2020, p. 394-5; 2018, p. 315.

Mais precisamente, ao requalificar meta-historicamente a sociedade e o casamento como seu elemento de base, Agostinho reconsidera a economia geral da salvação ao não mais abordá-la segundo a alternância cíclica entre virgindade e casamento, como era em geral concebida antes dele: “momento da virgindade paradisíaca, na inocência que precede a queda; depois, tempo do casamento e da fecundidade sob a lei da morte; depois, retorno à virgindade, quando vem a salvação e se encerra o tempo.” (Foucault, 2020, p. 386; 2018, p. 309). Em *De bono conjugali*, a escansão é bem mais complexa e a *societas* é uma constante em todas as balizas temporais, inclusive moral e necessariamente constituída até certo estágio pelo casamento e geração sexual de filhos. Desse modo, o valor do casamento é não mais remetido à virgindade como estado inicial e final da humanidade, mas tanto a virgindade, como o casamento, é que passam a guardar valor em relação à *societas* como fim universal e constante da economia geral da salvação (cf. Foucault, 2020, p. 386-7; 2018, p. 309-10).

A reconstrução foucaultiana da economia geral da salvação desconsidera, todavia, que Agostinho a pensa consoante concepções inaugurais de eternidade, tempo, história e historicidade, que não são estranhas à economia interna do tratado *Do bem conjugal*, escrito quase na mesma época das *Confissões*, cujo célebre livro XI contém a investigação da eternidade e do tempo a partir do primeiro versículo do Gênesis e fundamenta as condições de inteligibilidade de uma história universal (cf. XI, xxviii, 38). Mais precisamente, o recurso à revelação bíblica ou à fé como instância de racionalidade anterior à realidade fática (quase como “ideias reguladoras”) explica por que Agostinho pode empreender narração linear e teleológica da história e dar forma para a historicidade. Além disso, desempenha papel para a inteligência de uma história universal uma interioridade capaz de dar forma temporal ao devir por meio da memória, que presentifica o passado, da atenção, que retém o presente, e a expectativa, que presentifica o futuro, conforme atividade da alma (de *distentio*, *intentio* e *extentio*) desenvolvida por Agostinho em *Confissões*, XI, pressuposta em *Do bem conjugal* e aprofundada na segunda parte de *A cidade de Deus*, no contexto de investigação sobre a eternidade, o tempo e a história universal das cidades celeste e terrena.

Retomarei essa discussão num trabalho ulterior quando analisar o capítulo “[3. A libidinização do sexo]”, cujo documento principal de investigação é *A cidade de Deus*, XIV, que do primeiro ao último capítulo trata do fundamento voluntarista e do exórdio das duas cidades, apresentando ao leitor a dificuldade de compreender por que uma teoria da sexualidade e da libido é elaborada nesse contexto de elucidação do ponto de partida ou *initium* de uma história universal (Fortin, in: Agostinho, 1994, p. 95). Por ora, vale dizer que a teoria da história agostiniana guarda tamanha fortuna

na tradição também porque admite contradições reais constitutivas do histórico sem subsumi-las a categorias de razão ou as considerar ilusões de um ponto de vista particular e diluídas no universal. Não à toa, Agostinho é lido por muitos não só como precursor da psicanálise, mas também do existencialismo (Gilson, 1962, p. 210) e da filosofia da história (Arendt 2003, p. 97; Adorno 1992, p. 221). Seja como for, a teoria agostiniana da sexualidade e da libido é consideravelmente simplificada quando isolada do programa talvez inédito na tradição antiga de pensar uma condição humana desnaturalizada, um princípio imanente da história e da política (a saber, a vontade), assim como de pensar a historicidade, a facticidade e contradições reais¹⁷.

A despeito do silêncio sobre essas dimensões da teoria da história agostiniana, Foucault, não obstante, divisa com perspicácia que em *De bono conjugali* permanece enigmático, para não dizer inconsistente, “a possibilidade e a forma desta modificação [da concupiscência]” (Foucault, 2020, p. 405; 2018, p. 324), tanto no presente, sendo temperada e convertida em inculpável, como no passado, quando surgiu como efeito do pecado e tornou-se atávica, quanto no futuro salvífico, quando será eliminada. Afinal, a transposição do quadro de interdições subjetivado do modo de vida monástico, virginal e continente, para um modo de vida casado depara com enormes limites diante da necessidade de fundamentação da profissão de “Ser casado”, em que não só a emergência da libido e do orgasmo, mas primordialmente seu uso é inelutável e até demandado pelo outro como um dever social, moral e religioso. Para não deixar de mencionar, os fundamentos de uma *tekhne* da vida e das relações conjugais reclamam uma economia do desejo ou uma teoria da libido. “Agostinho a estabelecerá por meio de uma definição da diferença introduzida na relação sexual pela queda; por meio de uma especificação das formas próprias à libido no homem decaído; mediante a distinção estrita entre a libido e o uso da libido.” (Foucault, 2020, p. 406; 2018, p. 324).

VI.

Em suma, a recepção de Agostinho por Foucault certamente é uma das mais interessantes e profusas na contemporaneidade, mas cuja envergadura para ser vislumbrada reclama a elucidação de elementos constitutivos do projeto foucaultiano de uma ontologia do presente, de uma crítica da cultura (e, no caso, da psicanálise),

¹⁷ Sobre as estratégias agostinianas de pregação sobre uma realidade constitutivamente contraditória, cf. Silva Filho, 2020.

considerável ou completamente estranhas à obra agostiniana. Com efeito, é somente uma hipótese a conferir que *De bono conjugali* esboça “os primeiros rudimentos de uma jurisprudência das relações sexuais entre esposos que, sobretudo na segunda metade da Idade Média e até o século XVIII, ganhará uma importância considerável” e que, ademais, “ele irá se constituir assim um código extremamente complexo da sexualidade conjugal.” (Foucault, 2020, p. 403; 2018, p. 322. Tradução com modificação minha). Afinal, ainda que o *De bono* contenha claras prescrições sobre as formas culpáveis e inculpáveis do ato sexual, com a pretensão de fundamentar moral, religiosa e metafisicamente estreitas possibilidades de sexuação e vivências sexuais, bem como ainda que o *De bono* seja um documento oportuno para a revelação da essência do que hoje chamamos de “heteronormatividade”, tecendo relações entre sexualidade e culpa por muitos motivos detestáveis, o fato é que as mediações históricas de recepção, codificação e aplicação do tratado agostiniano sobre o matrimônio são escassas, o que se averigua pelo seu lugar acessório e em geral ausente na teologia moral cristã, amplamente documentada desde a Idade Média.

Assim, a reconstrução foucaultiana de Agostinho e dos *pères de l’église* projeta neles uma agenda das chamadas ciências humanas estranha a eles¹⁸, porém com o logro de desconcertá-las por meio da elucidação de que alguns de seus conceitos fundamentais (como o “sujeito do desejo” e o “sujeito de direito”) guardam raízes confessionais e monásticas. Para tanto, Foucault empreende a genealogia de uma profunda interiorização do deserto nos primeiros cinco séculos do cristianismo como condição para que o heremita pudesse despir-se de seu hábito e retornar para a cidade portando dentro de si uma complexa encenação épica e trágica de pulsões, inimigos e sacrifícios, com a possibilidade adicional de conquistar uma auxiliar para dividir a cela monástica. A grande novidade agostiniana foi precisamente haver justificado o leito conjugal como cela partilhada por irmãos casados que se ajudam mútua e caritativamente para tratar das contradições interiores de cada um. A interiorização e universalização do deserto sob a forma de falta original constitutiva do humano dissolve o “grande dimorfismo”, não sem notáveis malabarismos exegéticos

¹⁸ Foucault mesmo na introdução de “O uso dos prazeres” reconhece que “o próprio termo ‘sexualidade’ surgiu tardiamente, no início do Século XIX”, mas com o adendo de que ele “não marca, evidentemente, a brusca emergência daquilo a que se refere” (Foucault, 1998, p. 9), para então esclarecê-lo no contexto do programa geral da *HS*: “o projeto era, portanto, o de uma história da sexualidade enquanto experiência — se entendermos por experiência a correlação, numa cultura, entre campos de saber, campos de normatividade e formas de subjetividade.” (Foucault, 1998, p. 10).

de Paulo, tornando as profissões de “ser virgem” e de “ser casado” complementares, por vezes sobrepostas e não mais contrárias.

Portanto, se *As confissões da carne* empreendem simultaneamente uma genealogia do sujeito de desejo e uma crítica dos fundamentos confessionais da psicanálise (Chaves, 2019, p. 266), então elas talvez possam ser lidas também como um outro *Anti-Édipo*. Afinal, são muitas as páginas de Foucault com a sugestão, às vezes bastante explícita, de que práticas de veridicção de uma estrutura subjetiva neurótica migraram do confessor para o divã (e para os asilos de loucos, tribunais, exames...), como reedição de “uma verbalização tão exaustiva quanto possível dos segredos da alma” (Foucault, 2020, p. 454; 2018, p. 366). Ademais, ambos os anti-Édipos iluminam-se e dinamitam o naturalismo da superestrutura do homem do desejo e do capitalismo, porquanto um alvo em comum deles é a imanência entre tecnologias de si, culto da falta, da dívida e do capital.

Bibliografia

- Adorno, T. W. (1992). “Progresso”. *Revista Lua Nova* n. 27, 1992, p. 217- 236.
- Agostinho (2002). *A cidade de Deus: (contra os pagãos)*. 2 volumes. Trad. Leme, O. P. Petrópolis, RJ: Vozes.
- _____. (1955). *De civitate dei* (Libri I-X). Corpus Christianorum Series Latina XLVII. Turnhout: Brepols.
- _____. (1955). *De civitate dei* (Libri XI-XXII). Corpus Christianorum Series Latina XLVIII. Turnhout: Brepols.
- _____. (2000). *Dos bens do matrimônio – A santa virgindade – Dos bens da viuvez: Cartas a Proba e a Juliana*. Tradução de Vicente Rabanal e Nair de Assis Oliveira. Col. Patrística, vol. 16, São Paulo: Paulus.
- _____. (1959). *La cité de Dieu* (Livres I – V). Trad. Combés, G. (edição bilíngue). Bibliothèqu Augustinienne, vol. 33, Paris: Desclée de Brouwer.
- _____. (1996). *La cité de Dieu* (Livres VI – X). Trad. Combés, G. (edição bilíngue). Bibliothèqu Augustinienne, vol. 34, Paris: Desclée de Brouwer.
- _____. (1992). *La cité de Dieu* (Livres XI – XIV). Trad. Combés, G. (edição bilíngue). Bibliothèqu Augustinienne, vol. 35, Paris: Desclée de Brouwer.
- _____. (1996). *La cité de Dieu* (Livres XV – XVIII). Trad. Combés, G. (edição bilíngue). Bibliothèqu Augustinienne, vol. 36, Paris: Desclée de Brouwer.
- _____. (1960). *La cité de Dieu* (Livres XIX – XXII). Trad. Combés, G. (edição bilíngue). Bibliothèqu Augustinienne, vol. 37, Paris: Desclée de Brouwer.

- _____. (1974). *Mariage et concupiscence, dans Premières polemiques contre Julien*. Bibliothèque Augustinienne, vol. 23, Paris: Desclée de Brouwer.
- _____. (1994). *Political writings*. Trad. Tkacz, M. W.; Kries, D. Org. Fortin, E. L.; Gunn, R.; Kries, D. Indianapolis: Hackett.
- Arendt, H. (2003). *Entre o passado e o futuro*. Trad. M. W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva.
- Atkins, E. M.; Dodaro, R. J. (eds.). (2001). *Augustine Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown, P. (1988). *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press.
- _____. (1990). *Corpo e Sociedade: O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor (especialmente Cap. 19 – “Agostinho: sexualidade e sociedade”, p. 318-351).
- Chaves, E. P. (2019). “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.
- Chevallier, P. (2011). *Michel Foucault et le christianisme*. Lyon: ENS Éditions.
- Cseke, Á. (2018). “Foucault lecteur de saint Augustin”. *Materiali foucaultiani*, a. VII, n. 13-14, gen-dic, pp. 253-272.
- Deleuze, G.; Guattari, F. (2011). *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34.
- Foucault, M. (1998). *História da sexualidade 2: O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal.
- _____. (1999). *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. Ramallete, R. Petrópolis: Vozes.
- _____. (2001). *Dits et écrits*. Vol. II. Paris: Gallimard.
- _____. (2018). *Histoire de la sexualité 4: Les aveux de la chair*. Paris: Éditions Gallimard.
- _____. (2020). *História da sexualidade 4: as confissões da carne*. Trad. H. de B. C. Rodrigues, V. Portocarrero. São Paulo: Paz e Terra.
- Gilson, É. (1962). “Notes sur l’être et le temps chez saint Augustin”. *Recherches Augustiniennes II, Études Augustiniennes*. Paris, p. 205-223.
- Marion, J-L. (2008). *Au lieu de soi: l’approche de Saint Augustin*. Paris: PUF.
- Muchail, S. T. (2004). *Foucault, simplesmente: textos reunidos*. São Paulo: Edições Loyola.
- Muchail, S. T.; Fonseca, M. A. da. (2019). “Parresia e confissão: uma genealogia do sujeito moderno”. *Rev. Filos. Aurora*, Curitiba, v. 31, n. 52, jan./abr., p. 191-208.

- Novaes, M. (2020). “O herói e o forasteiro: narração e metafísica nas *Confissões*”. *Dissertatio*, volume suplementar 10, p. 207-228.
- _____. (2019). “As *Confissões* como elogio do diálogo”. *Discurso*, v. 49, n. 1, p. 7-29.
- Ratzinger, J. (2009). “Originalité et tradition dans le concept augustinien de ‘confessio’”. In: Caron, M. (Org.). *Saint Augustin*. Paris: Les Éditions du Cerf, p. 9-36.
- Senellart, M. (2006). *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. Trad. Neves, P. São Paulo: Ed. 34.
- Sforzini, A. (2015). “Corpo de prazer, corpo de desejo: a teoria agostiniana do casamento relida por Michel Foucault”. Trad. Daniel Galantin. *REDISCO*. Vitória da Conquista, v. 7, n. 1, p. 118-126.
- Silva Filho, L. M. (2020). “Ontologia, linguagem e história em Agostinho: contradição e sexualidade n’*A cidade de Deus*”. *Dissertatio*, volume suplementar 10, p. 243-270.
- _____. (2017). “Ambivalência da política no prólogo d’*A cidade de Deus*, de Agostinho”. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n. 31, v. 2, p. 49-62.
- Vessey, M. (1993). “Conference e Confission: literary pragmatics in Augustine’s ‘Apologia contra Hieronymum’”. *Journal of Early Christian Studies* 1:2, p. 175-213.
- Veyne, P. (1971). *Comment on écrit l’histoire*. Paris: Éditions du Seuil.
- _____. (1976). *Le Pain et le cirque: sociologie historique d’un pluralisme politique*. Paris: Éditions du Seuil.
- _____. (2008). *Sexo e poder em Roma*. Trad. M. de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.