



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**Camila Carpen**

**Carne e sexualidade na história da subjetividade de Michel Foucault**

Florianópolis

2024

**Camila Carpen**

**Carne e sexualidade na história da subjetividade de Michel Foucault**

Dissertação de mestrado destinada à banca de defesa

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Carolina de Souza Noto

Florianópolis

2024

Carpen, Camila

Carne e sexualidade na história da subjetividade de Michel Foucault / Camila Carpen ; orientadora, Carolina de Souza Noto, 2024.

167 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2024.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. carne e sexualidade. 3. subjetividade. 4. desejo. 5. poder. I. de Souza Noto, Carolina. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Camila Carpen

**Carne e sexualidade na história da subjetividade de Michel Foucault**

O presente trabalho em nível de Mestrado foi avaliado e aprovado pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Dr. Marcos José Müller  
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Profª Drª Fillipa Carneiro Silveira  
Universidade Federal de Uberlândia (UFU)

---

Coordenação do Programa de Pós-graduação

---

Orientadora

Florianópolis

2024

|

*Uma moral do ápice, se fosse possível,  
exigiria o contrário: que eu risse do Nada.*

Bataille

## **Agradecimentos**

Agradeço especialmente aos meus pais, Luci Meri Fernandes e Celso Carpen, por todo o apoio e incentivo aos estudos. Trilhar o caminho da Filosofia seria muito difícil sem vocês.

Meus agradecimentos à professora Dra. Carolina de Souza Noto, por acompanhar e orientar minha produção desde a graduação, filósofa e pesquisadora que tenho muita admiração, que me inspirou em sala de aula e possibilitou o resultado do presente trabalho.

Agradeço aos professores Dra. Fillipa Carneiro e Dr. Marcos Muller por aceitarem o convite para a banca de defesa e de qualificação. Suas leituras, comentários e o cuidado com meu trabalho foram fundamentais. Agradeço também aos professores Dra. Janyne Sattler e Dr. Lucas Lazzaretti pela disposição em compor a banca de defesa.

Agradeço à CAPES pela bolsa de estudos durante os dois anos de Mestrado e a todos os colegas e professores da UFSC, bem como a todos aos trabalhadores que permitem que a instituição pública transforme vidas como transformou a minha.

Agradeço também a Laíse Franciele Souza Silva e Victoria Hautz Do Carmo pelos dispêndios na filosofia que me nutrem desde a Pandemia do COVID-19 e Isabela Pereira Da Cunha e Victória Santos De Faria Veloso pela amizade que construímos nestes dois anos de Mestrado.

Dedico este trabalho a todas as mulheres amantes da sabedoria.

Que o amor pela Filosofia amplie nossas vidas.

## RESUMO

A presente dissertação se desenvolve a partir da publicação póstuma de *As confissões da carne* (2017) tendo em vista a exposição das experiências cristã da carne e moderna de sexualidade segundo o plano de uma “história da subjetividade”. Neste contexto, as práticas desenvolvidas por cada uma das experiências compartilham um elemento em comum: o sujeito de desejo/sujeito desejanter. Ao mesmo tempo, carne e sexualidade são experiências irreduzíveis uma à outra. Nosso objetivo é, tendo em vista que as práticas de poder são sobretudo práticas de subjetivação, explicitar a singularidade de cada uma destas experiências demarcando a fundamental relevância da experiência da carne para a formação de um sujeito de sexualidade. É precisamente pelas técnicas elaboradas no cristianismo primitivo, no que tange às relações do sujeito consigo mesmo (forma de subjetividade), que a modernidade vai explorar e fazer do sujeito de desejo o fundamento principal de suas tecnologias de poder. Tanto na perspectiva do poder pastoral cristão quanto na perspectiva do biopoder, o desejo é o elemento central, instrumentalizado e que organiza as experiências. Ademais, a centralidade dada ao sujeito de desejo se opõe ao regime antigo dos *aphrodisia*, onde são os atos de prazer o objeto problematizado. Por outro lado, se é possível observar a continuidade entre as experiências da carne e da sexualidade a partir do sujeito de desejo, também é possível apreender a ruptura entre as experiências, tendo em vista as diferenças entre o poder pastoral e o biopoder (tipo de normatividade), bem como entre a formação de uma *scientia sexualis* na modernidade em oposição à *ars erótica* da carne (campo de saber). Esta ruptura tem como efeito a transposição da carne para o organismo, transposição fundamental para a produção da subjetividade moderna.

**Palavras-chave:** carne, sexualidade, desejo, subjetividade, poder.

## ABSTRACT

The present dissertation unfolds from the posthumous publication of “The Confessions of the Flesh” (2017), aiming to expose the Christian experiences of the flesh and modern sexuality within the framework of a “history of subjectivity”. In this context, the practices developed by each of these experiences share a common element: the subject of desire/desiring subject. At the same time, flesh and sexuality are irreducible experiences to each other. Our objective is, considering that power practices are primarily practices of subjectivation, to elucidate the singularity of each of these experiences by delineating the fundamental relevance of the experience of the flesh for the formation of a subject of sexuality. It is precisely through the techniques developed in early Christianity, regarding the subject's relations with oneself (forms of subjectivity), that modernity will explore and make the desiring subject the main foundation of its technologies of power. Both from the perspective of Christian pastoral power and from the perspective of biopower, desire is the central element, instrumentalized and organizing experiences. Furthermore, the centrality given to the subject of desire opposes the ancient regime of aphrodisia, where acts of pleasure are problematized. On the other hand, while it is possible to observe continuity between the experiences of the flesh and sexuality from the subject of desire, it is also possible to grasp the rupture between the experiences, considering the differences between pastoral power and biopower (types of normativity), as well as between the formation of a *scientia sexualis* in modernity as opposed to the *ars erotica* of the flesh (fields of knowledge). This rupture has the effect of transposing the flesh onto the organism, a fundamental transposition for the production of modern subjectivity.

**Keywords:** flesh, sexuality, desire, subjectivity, power.

## SUMÁRIO

|  |     |
|--|-----|
| <b>Introdução</b> .....                                      | 10  |
| <b>1. A abordagem filosófica de Foucault</b> .....           | 16  |
| <b>2. A experiência da carne</b> .....                       | 37  |
| 2.1 Os <i>aphrodisia</i> .....                               | 38  |
| 2.1.1 O casamento nos <i>aphrodisia</i> .....                | 42  |
| 2.2 O <i>Logos</i> cristão .....                             | 51  |
| 2.3 <i>Exomologesis</i> : batismo e mortificação de si ..... | 57  |
| 2.4 <i>Exagouresis</i> : direção e exame-confissão .....     | 65  |
| 2.5 Virgindade e subjetivação da <i>concupiscência</i> ..... | 70  |
| 2.6 Dever e dívida no casamento .....                        | 80  |
| <b>3. O sujeito de desejo cristão</b> .....                  | 92  |
| 3.1 <i>Libido</i> e alma .....                               | 97  |
| 3.2 <i>Libido</i> e pecado.....                              | 99  |
| <b>4. A experiência da sexualidade</b> .....                 | 108 |
| 4.1 Hipótese Repressiva e Lei do Desejo.....                 | 110 |
| 4.2 A queda do Sexo-Rei .....                                | 114 |
| 4.3 Dispositivo de sexualidade .....                         | 122 |
| 4.4 Instinto e Psiquiatria .....                             | 133 |
| 4.5 Poder pastoral e Sujeito de Desejo Biopolítico.....      | 149 |
| <b>Conclusão</b> .....                                       | 157 |
| <b>Referências Bibliográficas</b> .....                      | 162 |

## Introdução

O presente trabalho tem como linha de condução as práticas e os modos de subjetivação que puderam formar um tipo de sujeito específico e central para a experiência moderna. Nos referimos ao *sujeito de desejo*, que segundo a tese de Foucault é produzido pela experiência cristã dos primeiros séculos, a experiência da *carne*, e permanece o foco dos poderes políticos, econômicos e epistemológicos do século XIX e XX, agora enquanto sujeito de *sexualidade*. Percorrer a formação e a modificação dessas práticas que devem, sobretudo, serem entendidas como *modos de subjetivação*, nos permite pensar em uma “história da subjetividade”.

Mas a história da subjetividade realizada por Foucault se efetiva numa cronologia regressiva. Até 1983 suas obras tratam estritamente dos últimos cinco séculos da experiência Ocidental<sup>1</sup>, ainda que seus cursos no *Collège de France*, bem como a recente publicação de *Le Discours Philosophique* (2023) escrito logo após *As palavras e as coisas* (1966), abriguem uma reflexão desde a Grécia clássica. De todo modo, em vida, é a partir da *História da Sexualidade* que Foucault publica duas obras que tratam das culturas gregas antigas e latinas, a rigor, *O cuidado de si* e *O uso dos prazeres*. Elas comportam a análise sobre as práticas e formas de subjetivação das experiências antigas junto com a experiência moderna da sexualidade, sendo esta última encontrada no primeiro volume publicado da *História da sexualidade: A vontade de saber* (1976). Com esses três volumes em mãos, entretanto, é deixada uma lacuna histórica. Isto é, faltava a análise da experiência da carne cristã para completar o circuito histórico e crítico do seu projeto, sendo a carne a experiência que sucede a experiência antiga dos *aphrodisia*, presente em *O cuidado de si* e *O uso dos prazeres*, e precede a experiência moderna da *sexualidade* apresentada em *A vontade de saber*. Apenas a partir de 2017, mediante a publicação póstuma de *As confissões da carne*, dispomos do projeto completo da *genealogia do sujeito de desejo* de Michel Foucault.

Por sua vez, em *A vontade de saber* o filósofo defende a tese de que ser sujeito de uma sexualidade é um fenômeno histórico e singular. Logo, não encontramos nos gregos ou cristãos uma *sexualidade*. A sexualidade é singular e histórica justamente por ser produto de práticas, as quais sempre estão comprometidas com jogos de verdade, que a modernidade produziu desde o século XVIII. Na ocasião do primeiro volume da *História da sexualidade* Foucault defende a tese do *biopoder* (modalidade de poder que abriga também as *disciplinas*,

---

<sup>1</sup> Billouet, 2003, p. 16.

objeto principal de análise em *Vigiar e Punir*) que permite a partir da sexualidade apreender a vida humana enquanto *espécie*, ou seja, por um domínio biológico e de modo simultâneo, modalidade que tem a capacidade de produzir comportamentos nos indivíduos em suas mais diversas particularidades. A partir de tecnologias médicas, terapêuticas, pedagógicas, de segurança e policiamento efetivadas na vida dos indivíduos, mas inscritas em estratégias globais de gestão dos fenômenos da vida da população, Foucault evidencia como a sexualidade está no centro das práticas de poder da modernidade. É ela mesma produto e efeito de processos históricos.

Sendo o biopoder um processo imanente ao surgimento das sociedades industriais e capitalistas, em sua defesa Foucault elabora uma crítica às teorias de poder concorrentes de sua época. Inicialmente, crítica às teorias de poder que estão limitadas a pensar as relações modernas como relações soberanas, modelo característico das sociedades medievais e que diz respeito às relações entre súditos e rei. Modelo soberano, em suma, que pensa o poder de modo *negativo*, seja pela inscrição de uma lei seja pela capacidade de *permitir ou proibir* certos comportamentos. Lógica binária, dirá Foucault. Mas também uma crítica a modelos teóricos que apresentam essa mesma lógica do poder em relação à sexualidade, atrelado a um viés excepcionalmente economicista.

Em outras palavras, há duas perspectivas teóricas que são alvo de crítica por Foucault. Inicialmente, o que ele denomina “hipótese repressiva”: perspectiva freudomarxista que sustenta que a dominação econômica da classe burguesa não apenas reprimiu a sexualidade dos sujeitos para explorá-los como necessita da repressão sexual para se manter no poder. Nesta perspectiva, sendo o poder um processo econômico, ele se efetiva pela ação de reprimir (negar), sendo necessário para revolucionar esse sistema de poder *liberar* (permitir) a sexualidade. Esta perspectiva é compartilhada por autores como Wilhelm Reich, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Adorno, entre outros <sup>2</sup>. Porém, há ainda uma outra perspectiva teórica criticada por Foucault, que no limite, o fará estender o domínio histórico da sua crítica. Esta é a perspectiva da “lei do desejo”, teoria que defende a ação do poder de modo interno ao sujeito, em oposição à ação externa da repressão econômica. Esta perspectiva, fundada pelo modelo soberano e pela concepção de *lei* também será posta em evidência.

Qual a razão dessa segunda perspectiva motivar Foucault a extensão do domínio histórico de sua crítica? Primeiro, porque como ele vem a perceber, a sexualidade e o sujeito de desejo estão no centro das tecnologias de poder na modernidade. Segundo, porque sendo uma

---

<sup>2</sup> Nigro, 2014, p. 117.

experiência histórica, apesar de conseguir localizar as mudanças e transformações das práticas de poder na modernidade, a concepção de sujeito desejante, sujeito de desejo, presente no sujeito de *sexualidade*, está enraizada em séculos anteriores à modernidade. Neste sentido, é preciso historicizar também o sujeito de desejo, demonstrando que a sexualidade não é uma invariante que assume diferentes formas porque os sistemas de repressão são históricos. Foi preciso fazer, “a propósito do desejo e do sujeito desejante, um trabalho histórico e crítico”<sup>3</sup>, ou seja, também historicizá-lo.

Mas a *genealogia do sujeito de desejo* surge como uma modificação do projeto inicial de 1976 de Foucault. Na contracapa da primeira edição de *A vontade de saber*, Foucault havia anunciado outros cinco volumes: *La chair et le corps* (A carne e o corpo), *La croisade des enfants*, (A cruzada das crianças), *La Femme, la Mère et l’hystérique* (A mulher, a mãe e a histeria), *Les Pervers* (Os perversos) e *Populations et races* (Populações e raças). Quase uma década depois os volumes publicados são outros e abrigam a abertura e a fundamentação do campo ético da filosofia de Foucault, em que as relações do sujeito consigo mesmo podem ser pensadas de acordo com as formas de *governamentalidade* históricas. A extensão de sua filosofia para o campo ético ressignifica todos os seus trabalhos anteriores sobre a loucura, as ciências humanas, as prisões etc., como formas de governo sobre os homens, governo intrinsecamente ligado às relações que o sujeito estabelece consigo enquanto um sujeito moral.

Assim, o projeto de Foucault é historicamente regressivo. Ele retorna às formas de governo sobre os outros e governo sobre si das culturas antigas e diante do cristianismo dos primeiros séculos localiza a formação da experiência da qual herdamos o elemento substancial para as práticas de poder modernas, a saber, a concepção de sujeito de desejo. O nosso trabalho em contrapartida percorre o caminho cronológico, recuperando por um breve momento a experiência grega antiga, passando pelo cristianismo e finalizando nas teses sobre o biopoder. Neste sentido o presente trabalho se organiza em dois blocos fundamentais, um relativo e que introduz a experiência da *carne* e outro relativo à experiência da *sexualidade*. Para tanto, separamos um primeiro capítulo que elucida “1. A abordagem filosófica de Foucault”. Este primeiro capítulo deve servir para assentar a *natureza* dos objetos que estuda, bem como a originalidade do seu pensamento. Ele consiste na exposição de textos que vão da década de 1960 à década de 1980 e é centrado na apresentação dos dois métodos de Foucault, a arqueologia e a genealogia, tendo em vista as consequências das premissas fundamentais do seu modo de pensar.

---

<sup>3</sup> Foucault, 2017b, p. 10.

O nosso problema, por sua vez, é compreender como é possível que as experiências da carne e da sexualidade sejam produzidas em vista de um mesmo elemento central, que é o sujeito desejante, e ainda serem irreduzíveis uma à outra. Nossa hipótese consiste defender que é no âmbito da *subjetividade* que podemos compreender, ao mesmo tempo, uma continuidade e uma ruptura entre as duas experiências. Em outras palavras, é propriamente na *forma* de relação consigo mesmo, que a sexualidade herda da carne, que se observa a continuidade e a ruptura entre as experiências. Ruptura, por sua vez, na medida que a forma de relação consigo mesmo está intrinsecamente ligada às práticas de poder que acompanham cada contexto histórico, a rigor, poder pastoral no cristianismo primitivo e biopoder na modernidade, mas também na forma como o sujeito produz verdade em cada contexto, se compreende uma *ars erotica* ou uma *scientia sexualis*. Nas palavras de Foucault a recodificação do sujeito de desejo a partir da modernidade resulta na transferência da carne para o organismo.

Pensar a *subjetividade* como fio condutor de ambas as experiências implica arcar com a tese de Foucault de que não é no domínio dos códigos morais que uma diferença entre as experiências, cristã e moderna, se efetiva, e não é o cristianismo que elabora os principais códigos morais que são também alvos de crítica pela hipótese repressiva. Isto é, não é no cristianismo que vemos ser privilegiado o casamento monogâmico, ou que ocorre uma desqualificação do prazer, bem como se inscreve um tipo de relação afetiva intensa entre os cônjuges. O cristianismo apenas integra um núcleo de prescrições produzido no interior da experiência antiga dos *aphrodisia* mas o integra segundo uma teologia da salvação. Esta é uma das principais teses de *As confissões da carne* apresentada especialmente pelos seguintes tópicos, respectivamente, “2.1 Os *aphrodisia*”, “2.1.1 O casamento nos *aphrodisia*” e “2.2 O *Logos* cristão”.

Portanto, é no nível das práticas de poder enquanto formas de produção de subjetividade que a experiência da carne pode nascer rompendo com o regime antigo sobre as relações sexuais. Ou seja, nas palavras de Foucault, não é no domínio do “permitido e proibido” sobre as relações sexuais que vemos o nascimento de uma nova experiência em oposição ao regime dos *aphrodisia*, mas no “modo de relação que o sujeito é chamado a ter com eles”<sup>4</sup>. Neste sentido, há duas práticas no cristianismo que correspondem a uma relação específica com a verdade: *as práticas de um “fazer verdadeiro” e as práticas de um “dizer verdadeiro”*. Foucault as identifica no interior da teologia da salvação cristã como “*exomologesis*” e “*exagouresis*”. Tratamos da *exomologesis* no tópico “2.3 *Exomologesis*: batismo e mortificação

---

<sup>4</sup> Foucault, 2021, p. 453.

de si”. Mas é o privilégio da prática do “dizer verdadeiro”, isto é, da *exagouresis* em relação à *exomologesis* (fazer verdadeiro), que permite a emergência de uma nova experiência no cristianismo dos primeiros séculos oposta ao regime antigo dos *aphrodisia*. Neste sentido, a *exagouresis* é compreendida como uma prática de exame de si e de confissão sobre si, precisamente, como o processo de produção de *conhecimento sobre si* resultado da autovigilância constante sobre os próprios pensamentos, sensações e sonhos que tendo como ponto de partida a concepção de que a alma esconde na profundidade de si uma *verdade*. Neste sentido, é a prática do dizer verdadeiro sobre si que também se apresenta na emergência de tecnologias específicas a partir do século XVII e que dizem respeito à sexualidade. Sobre a prática desse dizer verdadeiro sobre si no cristianismo separamos o tópico “2.5 Virgindade e a subjetivação da *concupiscência*”. Estas técnicas, desenvolvidas no interior dos mosteiros cristãos, são “urbanizadas” e aplicadas para todos os cristãos, incluindo aqueles que não vivem uma vida de continência, a rigor, os cristãos casados. Este processo de urbanização das práticas monásticas é analisado no tópico “2.6 Dever e dívida no casamento” e é fundamental para compreender a formação de uma teoria sobre o sujeito de desejo conforme nosso terceiro capítulo.

Separamos um capítulo a parte para apresentar a produção da teoria sobre o sujeito pela centralidade que o tema possui em nosso esforço de remontar ambas as experiências, da sexualidade e da carne, a partir de uma história da subjetividade. No capítulo “3. O sujeito de desejo cristão”, é especialmente a partir de santo Agostinho que vemos surgir o *sujeito de desejo*, possível apenas na medida que integra as práticas monásticas e a moral ascética cristã numa *teoria geral sobre o sujeito decaído*. Aqui, de modo diferente do autoexame monástico como Foucault apresenta a partir de Cassiano, não é contra um inimigo externo que a confissão e o autoexame são feitos necessários. Essa “batalha” que já era efetivada contra o mal do inimigo no interior do sujeito é transposta como a própria *estrutura da vontade do sujeito*. Em outras palavras, santo Agostinho concebe que a atualidade do ser do homem após a queda está na sua forma de querer, caracterizando o homem como um ser cindido, na medida que abriga uma vontade que se revolta contra si: a partir de santo Agostinho temos a vista uma teoria sobre a *estrutura do ser do sujeito*, sendo o desejo a característica fundamental da nossa vontade.

O segundo bloco do nosso trabalho é dedicado à experiência da sexualidade, a qual se subentende, compartilha desse mesmo sujeito desejante. Num primeiro momento tratamos das hipóteses com as quais Foucault se depara, constrói sua crítica e formulando sua própria hipótese em oposição às estas, efetiva uma “história da subjetividade”. Isto é, tratamos das concepções teóricas concorrentes a “história da subjetividade” foucaultiana, entendidas como

“4.1 Hipótese Repressiva e Lei do Desejo”. Em seguida, desdobramos a crítica foucaultiana em dois momentos. Primeiro, expomos sua concepção de poder a partir das teses sobre as disciplinas e a biopolítica relacionando com o modo “soberano” de pensar as relações modernas e a sexualidade, conforme o tópico “4.2 A queda do Sexo-Rei”. Então apresentamos sua hipótese sobre como na modernidade se efetiva o domínio sobre a sexualidade. A rigor, na modernidade temos um “4.3 Dispositivo de sexualidade” que estabelece uma *verdade* sobre o sexo.

A produção do dispositivo de sexualidade é consequência de dois aspectos fundamentais: a) a multiplicação e extensão de práticas pastorais, especialmente da confissão e do autoexame, e aqui nos deparamos com o sujeito de desejo que, b) sob modificações das sociedades industriais é absorvido pelas novas tecnologias de produção de verdade segundo uma regulamentação da espécie humana. Buscamos demonstrar, logo, como há a continuidade do sujeito de desejo apesar da ruptura da modernidade com a experiência da carne. Recodificada como a natureza biológica, segundo Foucault, a carne passa a ser entendida como *instinto sexual* natural e anormal. O processo de transposição da carne para o organismo é fundamentado pelo tópico “4.4 Instinto e Psiquiatria”, com ênfase no caráter epistemológico e político das ciências humanas na efetivação do biopoder. Por fim, no último tópico, “4.5 Poder pastoral e sujeito de desejo biopolítico”, evidenciamos como o desejo está no centro das políticas e epistemologias modernas uma vez que a modernidade se constitui a partir de um tipo de poder fundamentalmente religioso e abordado no primeiro bloco do nosso trabalho, a saber, o *poder pastoral* da experiência da *carne* cristã.

Uma vez que as práticas de poder estão intrinsecamente ligadas à produção de subjetividade nosso propósito último é remontar no curso de uma “história da subjetividade” as práticas singulares de cada experiência, explicitando a relevância da *carne* para a subjetivação de uma *sexualidade*. Ademais, neste mesmo processo Foucault demonstra como as experiências se entrelaçam, herdando elementos, os compartilham entre si, mas é segundo a correlação entre domínios apreendidos em uma *experiência*, a saber, *os campos de saber, os tipos de normatividade, as formas de subjetividade* e a relação destes com outros quatro domínios que compõe uma ação ética, a rigor, a *substância ética, o modo de sujeição, a elaboração do trabalho ético* e a *teleologia* do sujeito moral que podemos apreender a diferença entre as experiências.

## 1. A abordagem filosófica de Foucault

Como entender a produção filosófica de Foucault? O presente capítulo é dedicado a responder esta questão. Ao selecionar textos específicos para a exposição, identificamos a natureza, os fundamentos e as teses com as quais Foucault se compromete em suas análises históricas. Neste sentido, a exposição visa elucidar o plano fundamental do qual decorre a problemática da atual dissertação, a rigor, conectar duas experiências diferentes, sendo elas a *carne* e a *sexualidade*, a fim de apreender o papel que desempenham na história da subjetividade.

O primeiro ponto a que nos atemos é aquele mobilizado em torno das diferentes concepções de “origem” de um objeto, como a origem da moral no caso de Nietzsche ou como a origem da sexualidade e da carne no caso de Foucault. Em seu artigo de 1970, *Nietzsche, a genealogia e a história*, a oposição entre os termos nietzscheanos *Entstehung*, *Herkunft* e *Ursprung* assenta a abordagem peculiar de Foucault face à filosofia e à história. Assim, a genealogia trabalha com um sentido histórico sobre os objetos que pesquisa, estando em oposição às filosofias que buscam a origem (*Ursprung*) na “essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade consigo mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental, sucessivo”<sup>5</sup>. De acordo com o francês o termo *Wunder-Ursprung*, entendido como “origem miraculosa”, chega ser empregado de modo irônico e depreciativo por Nietzsche no primeiro parágrafo de *Humano, demasiado humano* (1878)<sup>6</sup>. Há, por outro lado, o emprego dos termos *Entstehung* e *Herkunft* como variações para a noção de “origem” denotando respectivamente a emergência (*Entstehung*) e proveniência (*Herkunft*) das coisas, termos que apresentam o caráter genealógico de Foucault.

Cada consideração acerca das filosofias da origem é assimilada à filosofia platônica, filosofia que a genealogia a partir de seu sentido histórico se opõe e busca romper. A filosofia platônica, neste sentido, possui um fazer histórico que tem como modelo a metafísica e a antropologia da memória, enquanto a genealogia trata de “fazer da história uma contramemória e de desdobrar conseqüentemente toda uma outra forma do tempo”<sup>7</sup>. Não há uma apreensão da coisa como ela “era imediatamente”, em sua identidade primeira da aparição, já que para a

---

<sup>5</sup> Cf. Foucault, 2018, p. 58.

<sup>6</sup> O filósofo apresenta como o termo *Ursprung* é usado por Nietzsche em um período pré-crítico a concepção, como no caso de *Para uma genealogia da moral*. Cf. Foucault, 2018, p. 57-58.

<sup>7</sup> Foucault, 2018, p. 80.

genealogia atrás da coisa se encontra “algo inteiramente diferente”<sup>8</sup>. Isto é, a “essência” de algo é construída por figuras que lhe foram estranhas segundo um movimento de conhecimento que em si mesmo é violento, “irrazoável” e consequência da paixão dos homens ao longo de suas lutas pessoais.

Contra a história-reconhecimento, história-continuidade ou história tradição/história-conhecimento, modos de fazer história que se pretendem verdadeiros acerca da essência da realidade, a genealogia “é a história como um carnaval organizado”, isto é, não vê mais do que máscaras que reaparecem no tempo e cobrem a pretensa identidade imutável e idêntica a si mesma. Não há uma “identidade nossa”, um “eu” enraizado numa essência que o sujeito é capaz de apreender por um conhecimento neutro, apenas interessado pela verdade. Na genealogia este sujeito de conhecimento deve ser sacrificado, uma vez que ela concebe a partir da história da consciência científica que o que há são “formas e transformações da vontade de saber que é instinto, paixão, obstinação inquisidora, refinamento cruel, maldade”<sup>9</sup>. A genealogia retira as máscaras, apresenta o devir e a descontinuidade do tempo na medida em que está diante da “miríade de acontecimentos entrelaçados”, desfazendo a unidade do sujeito e a concepção de uma verdade universal pela “multidão de erros e fantasmas”<sup>10</sup> presentes na história que se deteve a estabelecer a verdade. Para Foucault a genealogia é crítica por não pretender nenhuma das atividades do filósofo da origem: o genealogista não teme um saber perspectivo, não se agarra em um saber absoluto ou verdade eterna, não busca apagar o lugar de onde olha nem o incontrolável de sua paixão os mascarando por um habitar o verdadeiro da essência e da realidade: “o devir da humanidade é uma série de interpretações. E a genealogia deve ser a sua história: história das morais, dos ideais, dos conceitos metafísicos”<sup>11</sup>.

Sendo assim, Foucault não busca a origem ou essência dos objetos sobre os quais se debruça. Há outras duas formas dos objetos se apresentarem na genealogia: não há origem (*Ursprung*), mas emergência (*Entstehung*) e proveniência das coisas (*Herkunft*). Enquanto proveniência (*Herkunft*), os objetos analisados são entendidos como sínteses vazias de mil acontecimentos que podem identificar o tronco de uma raça ou o pertencimento a um grupo. A proveniência põe em plano o jogo da raça ou do tipo social, mas não como reencontro de características gerais que permite assimilar os indivíduos ou como categoria da semelhança. A proveniência busca “descobrir todas as marcas sutis, singulares, subindividuais que podem se

<sup>8</sup> Foucault faz referência a título de exemplo ao trabalho de Paul Reé intitulado *Ursprung der moralischen*, criticado por Nietzsche.

<sup>9</sup> Foucault, 2018, p. 83-84.

<sup>10</sup> Esta citação é retirada por Foucault de *Genealogia da moral* de Nietzsche, cf: Foucault, 2018, p. 74.

<sup>11</sup> Idem, p. 70

entrecruzar nele [no grupo] e se formar uma rede difícil de desembaraçar”<sup>12</sup>. É por um filão complexo de todas as marcas diferentes que formaram um tipo social e que podem ser reconstruídos sob o único aspecto de um caráter ou conceito. Não se trata de uma evolução da espécie ou destino de um povo, mas de demarcar a dispersão, os acidentes, erros e falhas “que deram nascimento ao que existe e tem valor para nós; é descobrir que na raiz daquilo que conhecemos e daquilo que nós somos – não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade e o acidente”<sup>13</sup>. Portanto, toda origem enquanto proveniência, *Herkunft*, é crítica: “ela agita o que se percebia imóvel, ela fragmenta o que se pensava unido; ela mostra a heterogeneidade do que se imaginava em conformidade consigo mesmo”<sup>14</sup>.

A proveniência se inscreve no corpo, apresenta a história pelo sistema nervoso, pelo humor, pelo aparelho digestivo, diz respeito à alimentação, ao clima e ao solo, marcando todo o corpo de história. A proveniência também apresenta a história arruinando o corpo: “o corpo traz consigo, em sua vida e em sua morte, em sua força e em sua fraqueza, a sanção de todo erro e de toda verdade como ele traz consigo também e inversamente sua origem – proveniência”<sup>15</sup>. Assim, a origem das coisas está marcada no volume do corpo e em sua perpétua pulverização, dissociando o Eu como quimera de unidade substancial, superfície onde se encontram os acontecimentos.

Na emergência (*Entstehung*), por sua vez, a origem é direcionada ao ponto de surgimento, de aparecimento do objeto *segundo o plano de estado de forças*. Estas forças não são entendidas como energia dos fortes ou reação dos fracos, mas como “a cena onde eles se distribuem uns frente aos outros, uns acima dos outros; é o espaço que os divide e se abre entre eles, o vazio através do qual eles trocam ameaças e palavras”<sup>16</sup>. Este campo de forças designa o lugar de confronto, espaço que não pertence a nenhum dos adversários nem como campo de igualdade, o “não lugar”, cenário onde a proveniência marca no corpo a qualidade de um instinto. Neste sentido, “Ninguém é, portanto, responsável por uma emergência; ninguém pode se autoglorificar por ela; ela sempre se produz no interstício”<sup>17</sup>. Para compreender o cenário entre dominadores e dominados diante da emergência, citamos Foucault:

“Em certo sentido, a peça representada nesse teatro sem lugar é sempre a mesma: é aquela que repetem indefinidamente os dominadores e os dominados. Homens dominam outros homens, e é assim que nasce a diferença dos valores; classes dominam

---

<sup>12</sup> Idem, p. 62 – entre colchetes observação nossa.

<sup>13</sup> Idem, p. 63.

<sup>14</sup> Idem, p. 64.

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> Idem, p. 67.

<sup>17</sup> Idem, p. 68.

classes e é assim que nasce a ideia de liberdade; homens se apoderam de coisas das quais eles têm necessidade para viver, eles lhes impõem uma duração que elas não têm, ou eles as assimilam pela força — e é o nascimento da lógica. Nem a relação de dominação é mais uma ‘relação’, nem o lugar onde ela se exerce é um lugar. E é por isso precisamente que em cada momento da história a dominação se fixa em um ritual; ela impõe obrigações e direitos; ela constitui cuidadosos procedimentos. Ela estabelece marcas, grava lembranças nas coisas e até nos corpos” (Foucault, 2018, p. 68)

Para Foucault, o caráter de origem como emergência das coisas não permite a concepção de sucessão de figuras que possuem um mesmo significado, mas a emergência tem por efeito a substituição, reposição e deslocamento das coisas numa série de regras que não tem uma significação essencial e sim vazia, dobrada por novas vontades que formam outros jogos e novas regras. Recusando o sentido supra-histórico que se apoia fora do tempo em uma verdade eterna e objetiva, de uma luta pela máscara “universal” que utiliza, a genealogia propõe a possibilidade de a partir do sentido histórico reintroduzir o devir ao encará-lo como uma série de interpretações sobre acontecimentos <sup>18</sup>.

Em *Arqueologia do saber* (1969), obra dedicada a explicar o método arqueológico após as polêmicas de *As palavras e as coisas* (1966) <sup>19</sup> e em *A ordem do discurso* (1971), aula inaugural como professor no *Collège de France*, encontramos considerações semelhantes quanto à recusa de uma filosofia da origem ou filosofia que busca um saber-absoluto sobre o real na medida em que Foucault delineia seu próprio arranjo filosófico. Não nos cabe aprofundar o conteúdo de cada um destes textos, mas utilizá-los para destacar os aspectos fundamentais que acrescentam na particularidade do pensamento de Foucault.

Remontando as novas configurações metodológicas da reflexão histórica, em *Arqueologia do saber*, Foucault aponta para a presença crescente do problema do descontínuo passando por filósofos como Bachelard e os atos e limiares epistemológicos, por Canguilhem e sua análise dos deslocamentos e transformações dos conceitos e Guérout com a descrição dos axiomas, das cadeias dedutivas e das compatibilidades. Para Foucault a arqueologia que antes se debruçava em monumentos e se voltava para a história para recuperar um sentido histórico,

---

<sup>18</sup> Em 1978 na ocasião da conferência publicada como *Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung* Foucault expõe idênticas considerações acerca do seu método genealógico: “Digamos, *grosso modo*, por oposição a uma gênese que se orienta em direção à unidade de uma causa principal compacta de uma descendência múltipla, haveria aí uma *genealogia*, isto é, algo que tenta restituir as condições de aparição de uma singularidade a partir de múltiplos elementos determinantes, e que aparece não como o produto, mas como o efeito” (Foucault, 1990, p. 17)

<sup>19</sup> Segundo Billouet, *Arqueologia do saber* responde a crítica de Sartre sobre a falta de um método explícito utilizado na obra de 1966. Também em *Arqueologia do saber* Foucault busca dissolver a antinomia entre devir e estrutura, supostamente presente em *As Palavras e as Coisas*, realizando uma abertura conceitual e fundamentação metodológica de sua filosofia. Ademais, as considerações acerca das epistemes Clássicas, Renascentistas e Modernas presente em *As Palavras e as Coisas* são preservadas ao longo das obras posteriores de Foucault.

passa pela “crítica do documento”, em que o próprio documento é inscrito como o monumento histórico a ser avaliado. E neste sentido é a história que se volta para a arqueologia e “procura definir, no próprio tecido documental, unidades, conjuntos, séries, relações”<sup>20</sup>. Enquanto monumento, a arqueologia de Foucault trabalha com a materialidade documental de “(livros, textos, narrações, registros, atas, edifícios, instituições, regulamentos, técnicas, objetos, costumes etc.) que apresenta sempre e em toda a parte, em qualquer sociedade, formas de permanências, quer espontâneas, quer organizadas”<sup>21</sup>. A descontinuidade tem como consequência a reorganização da história em séries de séries, individualizadas, justapostas, entrecruzadas, fazendo romper a cronologia contínua da razão “que se fazia remontar invariavelmente à inacessível origem”<sup>22</sup>. Na medida em que as séries se dissipam em domínios particulares elas se encontram “irredutíveis ao modelo geral de uma consciência que adquire, progride e que tem memória”<sup>23</sup>.

Como podemos ver, em *A Arqueologia do saber* a crítica às concepções pautadas na história-reminiscência, história-continuidade e história-conhecimento fazem o método arqueológico conjugar com a genealogia, tal como Foucault apresentará mais tarde no artigo sobre Nietzsche. Assim, as consequências da inscrição do descontínuo permitem a Foucault diferenciar sua análise arqueológica do método estruturalista em *As palavras e as coisas*: “A oposição estrutura-devir não é pertinente nem para a definição do campo histórico nem, sem dúvida, para a definição de um método estrutural”<sup>24</sup>. Seu método, por ser histórico e não estrutural, não é das continuidades ininterruptas, sendo elas também que permitem sínteses obscuras e abstratas. Ademais, para Foucault, a história contínua é correlata à função do sujeito como consciência fundadora. Isto é, ela é “para a soberania da consciência, um abrigo privilegiado”<sup>25</sup>. Em ambos os tipos de registro o tempo é concebido em forma de totalização, seja como sujeito constituinte ou consciência fundadora, seja como história contínua: “Fazer da análise histórica o discurso do contínuo e fazer da consciência humana o sujeito originário de todo o devir e de toda prática são as duas faces de um mesmo sistema de pensamento”<sup>26</sup>. Esse mesmo sistema de pensamento, que faz do tempo uma totalização assegurada pela soberania do sujeito, para Foucault, se encontra presente nas filosofias humanistas “gêmeas” da antropologia

---

<sup>20</sup> Foucault, 2008, p. 7.

<sup>21</sup> Ibidem.

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> Idem, p. 9.

<sup>24</sup> Idem, p. 13.

<sup>25</sup> Idem, p. 14.

<sup>26</sup> Ibidem.

<sup>27</sup>, bem como na preocupação constante, a partir do século XIX, de constituir uma história global que dê conta de recuperar a soberania do sujeito após o descentramento que Marx realiza em suas análises históricas que partem não do sujeito, mas das relações de produção e das lutas de classes. Em outras palavras, este movimento de recuperação da soberania do sujeito no século XIX é marcado pela busca de história global capaz de conduzir todas as diferenças de uma sociedade de uma única forma fazendo da revolução uma tomada de consciência.

A arqueologia de Foucault se opõe às filosofias que buscam abrigar a historicidade e o devir, a emergência de práticas e a construção de discursos como originados por uma transcendência, pelo sujeito, pela consciência ou pelo ser humano. Foucault comenta como as análises arqueológicas chegam se aproximar da questão colocada pela psicanálise, se aproximar do problema enfrentado pelas estruturas epistemológicas e se aproximar da análise das formações sociais, uma vez que, respectivamente, procura definir as diferentes posições do sujeito implicadas pelos enunciados sem no entanto fazer referência a uma subjetividade psicológica ou constituinte (psicanálise), busca fazer aparecer as regras de formação de conceitos e os encadeamentos e coexistência dos enunciados (estruturas epistemológicas) tendo em vista localizar as condições de apropriação social dos discursos (análise das formações sociais). De acordo com Foucault, “na medida em que é possível constituir uma teoria geral das produções, a arqueologia - como análise das regras características das diferentes práticas discursivas - encontrará o que se poderia chamar sua *teoria envolvente*”<sup>28</sup>, uma vez que habita espaços correlativos às outras disciplinas.

A partir de observações sobre a descontinuidade, a ruptura e o limiar nas análises históricas, Foucault formula os critérios e os objetos de sua arqueologia. Não pretendemos extrair cada formulação de Foucault referente ao seu método arqueológico, nos interessa apenas constatar como a arqueologia e a genealogia são métodos que delimitam o caráter filosófico de Foucault. Assim, a partir da materialidade dos documentos e situando sua análise no nível mesmo do discurso, Foucault toma o cuidado de não repousar sua pesquisa em uma gênese empírica de abstrações (lembremos da sua crítica ao duplo empírico-transcendental<sup>29</sup>),

---

<sup>27</sup> Ressaltamos Dreyfus e Rabinow: “Dado seu compromisso com a história, Foucault deve rejeitar a resposta estruturalista de que as leis podem ter uma eficácia causal. Os estruturalistas, como Chomsky e Lévy-Strauss, exigem uma eficácia causal para suas transformações, baseando as regras de transformação nas leis da física operadas no cérebro.” (Dreyfus, Rabinow, 1995, p. 93).

<sup>28</sup> Foucault, 2008a, p. 232.

<sup>29</sup> Em *As palavras e as coisas* Foucault compreende o caráter dogmático das filosofias modernas, a rigor, pós Kant, que confundem as delimitações entre o campo empírico e o campo transcendental estipulados pelo prussiano. Há, neste sentido, uma confusão que duplica o caráter empírico das evidências sobre a linguagem, a vida e o trabalho os transformando como fundamento transcendental do ser do homem. Este processo é denominado por

tampouco ter como horizonte a idealidade de um ponto de origem “miraculoso”<sup>30</sup>. Vale ressaltar que em *Arqueologia do saber* Foucault já entrevê o que irá efetivar cerca de uma década depois no interior do projeto da *História da Sexualidade*, a saber, sua perspectiva ética. Refletindo sobre a possibilidade de outras arqueologias não limitadas à orientação das *epistemes* e portanto, correspondente apenas às figuras epistemológicas e das ciências, Foucault esclarece que é possível estender o domínio da arqueologia para análises que debruçam sobre o saber político ou sobre a pintura de um quadro, mas também sobre a sexualidade, já que *o domínio da arqueologia é o saber*. Assim, a partir do domínio do saber sobre a sexualidade caberia uma reflexão sobre as condutas dos homens. Nas palavras de Foucault:

“Tal arqueologia, se fosse bem-sucedida em sua tarefa, mostraria como as proibições, as exclusões, os limites, as valorizações, as liberdades, as transgressões da sexualidade, todas as suas manifestações, verbais ou não, estão ligadas a uma prática discursiva determinada. Ela faria aparecer, não certamente como verdade última da sexualidade, mas como uma das dimensões segundo as quais pode ser descrita, uma certa ‘maneira de falar’; e essa maneira de falar mostraria como ela está inserida, não em discursos científicos, mas em um sistema de proibições e de valores. Tal análise seria feita, assim não na direção de *episteme*, mas no sentido do que se poderia chamar ética”  
(Foucault, 2008a, p. 216-217)

Veremos que a problematização ética de Foucault vai se apoiar nas consequências de sua pesquisa genealógica. Mas para fundamentar a abertura do campo ético de sua pesquisa, vamos expor as considerações acerca de sua aula inaugural em 1970.

Em *A ordem do discurso* Foucault apresenta a arqueologia e a genealogia como seus métodos de pesquisa. Contudo, como salienta Dreyfus e Rabinow (1995), a explicação possui um caráter ainda pouco fundamentado e o filósofo dá maior destaque à arqueologia<sup>31</sup>. A partir da década de 70, no entanto, há uma alternância do enfoque arqueológico para o genealógico, que autores como Dreyfus e Rabinow, Didier Eribon e Axel Honneth leem como impacto de

---

Foucault como duplo empírico-transcendental. Logo, *a arqueologia contra o caráter dogmático das teorias do duplo empírico-transcendental se fundamenta como analítica da finitude*: “o empreendimento do arqueólogo começa com a finitude – neste caso, com o arqueólogo envolvido em sua própria época e disperso pelos vários campos históricos, determinando o discurso sério e o discurso do cotidiano – e termina com esta finitude utilizado como ponte para uma teoria que finalmente pode negar a validade do envolvimento original.” (Dreyfus, Rabinow, 1995, p. 108).

<sup>30</sup> “O nível pré-conceitual que assim destacamos não remete nem a um horizonte de idealidade nem a uma gênese empírica das abstrações. De um lado, não é um horizonte de idealidade colocado, descoberto ou instaurado por um gesto fundador - e de tal forma originário que escaparia a qualquer inserção cronológica; [...] Na verdade, colocamos a questão no nível do próprio discurso, que não é mais tradução exterior, mas lugar de emergência dos conceitos.” (Foucault, 2008a, p. 68).

<sup>31</sup> “No discurso inaugural pronunciado no *Collège de France*, em 1970, *A Ordem do Discurso*, Foucault aborda rapidamente a questão da genealogia e sua relação com a arqueologia. Neste momento, ele ainda estava tentando preservar sua teoria arqueológica e complementá-la com a genealogia.” (Dreyfus, Rabinow, 2008, p. 116-117).

maio de 68<sup>32</sup>. A análise discursiva se mantém fundamental, ou seja, a matéria prima do seu trabalho permanece sendo arquivos e documentos históricos. Na “fase genealógica” da produção do filósofo marcada pelas obras *Vigiar e Punir* e *A vontade de saber*, são esses materiais que possibilitam a investigação genealógica, contexto da *analítica do poder* de Foucault. Neste sentido, nos solidarizamos com a perspectiva de Dreyfus e Rabinow, isto é, de que ainda que o trabalho genealógico tome maior densidade a partir da década de 70, não devemos “entrar numa classificação supérflua dos trabalhos de Foucault – segundo fases de sua vida [...] *Não há pré e pós-arqueologia ou genealogia em Foucault*”<sup>33</sup>.

A pauta em questão da aula inaugural é a produção de discursos em nossa sociedade. Foucault enfatiza o papel das instituições e descreve tipos de sistemas de controle, seleção, exclusão e distribuição que em suma singularizam nossa vontade de saber. Uma das teses que já encontramos em seu artigo de Nietzsche é retomada a partir da concepção de um corte que ocorre em nossa *vontade de saber* a partir de Platão. Este corte marca a emergência da *vontade de saber a verdade*, como um tipo de produção de conhecimento que se interessa pela realidade/verdade dos objetos e dos planos em que estão dispostos, bem como pelas funções e posições do sujeito cognoscente, estruturada por investimentos técnicos, materiais e instrumentais do conhecimento. Em outras palavras, a vontade de saber a verdade pode ser entendida como o saber estruturado na forma de *teoria*.

Qual era o caráter do discurso verdadeiro antes desse corte? Que máscara Foucault retira desta *vontade de verdade* que se estende até o nosso contemporâneo? Já tocamos neste aspecto em seu artigo de 1970: “se o discurso verdadeiro não é mais, com efeito, desde os gregos, aquele que responde ao desejo ou aquele que exerce o poder, na vontade de verdade, na vontade de dizer esse discurso verdadeiro, o que está em jogo senão o desejo e o poder?”<sup>34</sup>. Ainda entre os poetas gregos do século VI, afirma Foucault, o discurso verdadeiro compunha um ritual que correspondia ao desejo, não se pretendia neutro e buscava efeitos de poder sobre os homens. Na perspectiva de Foucault, a busca pela verdade das próprias coisas presente na vontade de saber a verdade *ainda está conectado com o desejo e o poder*. E este será o papel da genealogia ao longo de todo seu trabalho, isto é, retirar a máscara do “saber neutro” na medida

---

<sup>32</sup> Em *The Critique of Power* Axel Honneth escreve: “Foucault himself time and again attributed the thematic shift that had taken place in his work by the end of the 1960s to the experiences that the Western European left had undergone during the suppression of the May rebellion” (Honneth, 1991, p. 153). Honneth chega a aproximar o passo genealógico de Foucault às produções da Escola de Frankfurt (Ibidem). Para Didier Eribon, o movimento de maio de 68 confere um caráter mais político à filosofia de Foucault, especialmente entre os anos de 1970-1975. Segundo ele, “há uma politização de sua pesquisa, de suas atividades, de suas declarações, de seus modos de existência” (Eribon, 1995, p. 10).

<sup>33</sup> Dreyfus, Rabinow, 2008, p. 116.

<sup>34</sup> Foucault, 1966, p. 20

que analisa “a parte do discurso que põe em jogo o poder e o desejo”<sup>35</sup>.

Como podemos ver, a crítica a certos modelos filosóficos é assumida por Foucault desde o início de sua filosofia. Por exemplo, a concepção de *vontade de saber*, elaborada em seu primeiro curso no *Collège*<sup>36</sup> e título do seu primeiro volume da *História da sexualidade: A vontade de saber*<sup>37</sup>, nasce da oposição de dois modelos filosóficos segundo a forma que conectam vontade, desejo e conhecimento. Neste contexto Foucault recupera Aristóteles. Conforme Edgardo Castro, para Foucault no modelo de Aristóteles “o desejo de conhecer supõe a relação prévia entre o conhecimento, a verdade e o prazer”<sup>38</sup>. Face a este modelo Foucault posiciona Nietzsche em que ““o conhecimento é uma invenção”; por trás do conhecimento, há outra coisa: instintos, impulsos, desejos, vontade de apropriação”<sup>39</sup>. Assim, em Aristóteles Foucault estabelece que encontramos o modelo do *desejo de saber*: modelo centrado no sujeito de conhecimento, em suas capacidades sensíveis de apreender um objeto e na motivação natural do prazer em conhecê-los. Já em Nietzsche, temos o modelo da *vontade de poder* com o sujeito descentralizado em relação ao conhecimento, ou seja, com a concepção de que o conhecimento não é produto de um sujeito mas consequência do plano das lutas, do instinto e da violência entre os homens. É diante de ambos os modelos que Foucault concebe sua noção de *vontade de saber*. Ele se inspira em Nietzsche, mas não toma para si a teoria da vontade de potência: a *vontade de saber* é deduzida do campo discursivo e genealógico<sup>40</sup>. Foucault a caracteriza por ser uma vontade “anônima e polimorfa, sujeita a transformações regulares”<sup>41</sup>, que em nossa sociedade se inscreve como *vontade de saber a verdade* desde Platão até as “grandes mutações científicas”<sup>42</sup> da modernidade. Baseada exclusivamente no sistema verdadeiro e falso, a vontade de saber a verdade, junto com o comentário, o autor e a organização de disciplinas é um dos procedimentos que controla, corta e distribui socialmente a produção de discursos.

Outro aspecto fundamental da produção discursiva é o que Foucault atribui como

---

<sup>35</sup> Idem, p. 21

<sup>36</sup> *Aulas sobre a vontade de saber (1970-1971)*.

<sup>37</sup> Citamos Foucault a partir de Monica Loyola Stival (2021) em “Le sujet chez Foucault: du corps-pouvoir à la vie-gouvernement”: “Ce n’est ainsi pas un hasard si Foucault assumera plus tard qu’ «[h]onnêtement, ce problème [de la volonté] n’est pas suffisamment mis au jour dans mes ouvrages et je l’ai à peine évoqué dans *La Volonté de savoir*, sous la forme de la stratégie du point de vue du pouvoir d’État » (Foucault, 2001a, p. 615).” (Stival, 2021, p. 229)

<sup>38</sup> Castro, 2004, p. 307.

<sup>39</sup> Ibidem.

<sup>40</sup> Na “Situação do curso” de 1970-71, Daniel Defert assinala: “A Grécia arcaica de Foucault não é comentário nem repetição de Nietzsche, e sim totalmente documentada pelos trabalhos de historiadores, ou seja, submetida à prova do saber” (Defert, 2018, p. 256).

<sup>41</sup> Foucault, 2014a, p. 204.

<sup>42</sup> Foucault, 1996, p. 16.

domínio ritual do saber, procedimento ritual que determina a apropriação dos discursos a partir da posição do sujeito, se apto ou não, mencionando como exemplos o saber do médico, do político, do legislador etc. Há sociedades que preservam um certo “monopólio do saber” em que o conhecimento é protegido por um determinado grupo, como no caso dos rapsodos quanto à poesia ou as doutrinas religiosas. Segundo Foucault, com exceção do procedimento do exame onde os sujeitos que participam são determinados por “propriedades singulares e papéis preestabelecidos”<sup>43</sup>, na Europa vemos um movimento oposto, na medida em que há a “comunicação universal do conhecimento, a troca indefinida e livre dos discursos”<sup>44</sup>, especialmente a partir da pedagogia que tem como finalidade a distribuição e a proliferação de discursos.

Em homenagem à Jean Hyppolite, professor que Foucault vem a substituir no *Collège de France* e que marca a intelectualidade da França a partir de seu ensino sobre Hegel, Foucault em *A ordem do discurso* busca sintonizar seus esforços à herança deixada por seu antecessor. Sem dúvida, não alinha seu fazer filosófico à concepção de consciência absoluta da *Fenomenologia do Espírito*, mas ao caráter de questionamento infinito que Hyppolite desperta e encoraja ao inverter o tema da consciência absoluta para o tema do movimento incessante entre a busca de totalização da filosofia e a não-filosofia que a precede. A partir de Hyppolite, afirma Foucault, temos “o tema de uma filosofia presente, inquieta, móvel em toda sua linha de contato com a não-filosofia”<sup>45</sup>, filosofia que busca o “sentido que esta não-filosofia tem para nós”<sup>46</sup>. É em relação a esse laço entre filosofia e não-filosofia que Foucault reconhece e fundamenta seu trabalho. Ademais, para o autor de *A ordem do discurso*, as interconexões e confrontos que Hyppolite realiza com Marx, Fichte, Kierkegaard, Bergson, Husserl, com a psicanálise, as matemáticas, com todo um domínio de saber, permitiu que ele formulasse “os problemas mais fundamentais de nossa época”<sup>47</sup>.

Assim, em contato com a não-filosofia, mas também com discursos filosóficos, “Foucault concebe seu trabalho filosófico como uma ontologia do presente ou uma ontologia histórica de nós mesmos”<sup>48</sup>, efetivando o legado deixado por Hyppolite. Como produto do

---

<sup>43</sup> Idem, p. 39.

<sup>44</sup> Ibidem.

<sup>45</sup> Foucault, 1996, p. 76

<sup>46</sup> Ibidem.

<sup>47</sup> Idem, p. 78

<sup>48</sup> Cf. Verbetes “Ontologia do presente” em *Vocabulário de Foucault* (Castro, 2009, p. 312-313). Na entrevista realizada por Dreyfus e Rabinow Foucault declara: “Três domínios da genealogia são possíveis. Primeiro, uma ontologia história de nós mesmos em relação à verdade através da qual nos constituímos como sujeitos de saber; segundo, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação a um campo de poder através do qual nos constituímos

movimento incessante de sua filosofia correspondente à extensão de temas que trabalha temas diversos conceitos que marcam a originalidade de Foucault. Como dito acima, a partir da década de 70 o domínio da genealogia é revestido pela “analítica do poder” e a análise discursiva se torna um domínio intrínseco da genealogia, movimento que distancia sua tentativa de separar os métodos, os fazendo trabalhar entrelaçados. Em *A vontade de saber* Foucault caracteriza a analítica como “domínio específico formado pelas relações de poder e a determinação dos instrumentos que permitem analisá-lo”<sup>49</sup>. Destacamos como na descrição da “analítica” Foucault explicita o caráter inventivo e em movimento de sua filosofia, caráter reforçado no “Resumo do curso” de 1970-1971, *Aulas sobre a vontade de saber*, em que filósofo faz a mesma observação: “é preciso admitir sem dúvida que os instrumentos que permitirão analisar a vontade de saber deverão ser constituídos e definidos progressivamente, de acordo com as exigências e possibilidades delineadas pelos estudos concretos”<sup>50</sup>.

Nesta direção, compreendemos que existem diversas concepções de Foucault que podem enfatizar o estatuto de sua filosofia. Contudo, as considerações feitas até agora em relação à arqueologia do saber e a genealogia do poder permanecem fundamentais, independentemente de como Foucault reconceitualiza seu trabalho. Ou seja, seu trabalho permanece, do início ao fim, consistindo na análise de discursos tendo em vista captar quais efeitos de poder eles produzem na sociedade ocidental. Não lhe interessa definir que discurso detém de fato a verdade ou, ao contrário, é falso e não representa a realidade. Em outras palavras, ele busca captar o discurso na medida que, como vimos, não passa do efeito do combate entre os homens pelo discurso verdadeiro. E neste sentido suas análises compreendem que poder e saber estão intrinsecamente ligados. Recuperamos a declaração de Foucault em *A vontade de saber*: “O importante, creio, é que a verdade não existe fora do poder ou sem poder [...]. A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder”<sup>51</sup>.

Em conformidade com o movimento incessante de seu pensamento, na “Aula 9 de janeiro de 1980” presente no curso *Do Governo dos Vivos (1979-1980)*, Foucault estabelece um deslocamento do par saber-poder para a noção de “governo pela verdade”:

“Em linhas gerais, vocês estão vendo, se trataria de elaborar um pouco a noção de governo dos homens pela verdade. Dessa noção de governo dos homens pela verdade eu havia falado um pouco nos anos anteriores. O que quer dizer ‘elaborar essa noção’?

---

como sujeitos de ação sobre os outros; terceiro, uma ontologia histórica em relação à ética através da qual nos constituímos como agente morais.” (Dreyfus, Rabinow, 2008, p. 262).

<sup>49</sup> Foucault, 2017, p. 90.

<sup>50</sup> Foucault, 2014a, p. 205.

<sup>51</sup> Foucault, 2017, p. 52.

Claro, trata-se de deslocar as coisas relativamente ao tema já batido e rebatido do saber-poder. Tema esse, saber-poder, que não era mais, ele próprio, que uma maneira de deslocar as coisas relativamente a um tipo de análise, no domínio da história do pensamento, que era mais ou menos organizado, ou que girava em torno da noção de ideologia dominante.” (Foucault, 2014b p. 12)

Podemos encontrar o mesmo pano de fundo de sua pesquisa, agora reorganizada por Foucault no verbete referente ao seu próprio nome no *Dicionário dos Filósofos* de Denis Huisman. Assinando com o pseudônimo Maurice Florence/M.F., Foucault enfatiza um terceiro elemento entre poder e saber que, segundo ele, sempre esteve à vista: o sujeito. Em entrevista a Dreyfus e Rabinow, reconstruindo seu percurso investigativo, ele chega a declarar: “Meu trabalho lidou com três modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos. [...] Assim, não é o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral de minha pesquisa”<sup>52</sup>.

Maurice Florence/M.F., por sua vez, pode nos ajudar a compreender essa declaração. De início, ele inscreve seu trabalho na tradição de filosofia crítica de Kant já que empreende uma *História Crítica do Pensamento*. Sobre a relação Kant-Nietzsche ressaltamos considerações de Caio Souto<sup>53</sup>, isto é, segundo Souto, Foucault entrecruza ambos os filósofos de maneira muito singular e os inscreve em uma questão propriamente foucaultiana ao alinhar a genealogia de Nietzsche à noção de *atualidade* em Kant. Assim, Foucault não está na posição de discípulo de Nietzsche<sup>54</sup> nem mesmo de Kant, uma vez que, de acordo com o brasileiro, ele se utiliza da genealogia nietzscheana, que a princípio se concentra no domínio fora do tempo (domínio *extemporâneo*) unida a noção de *atualidade* em Kant. O que Foucault realiza, neste sentido, é a verticalização das análises genealógicas buscando num plano não mais fora do tempo as condições de possibilidade para pensar a atualidade do tempo presente<sup>55</sup>. Ao sintetizar

<sup>52</sup> Dreyfus, Rabinow, 2008, p. 231-232.

<sup>53</sup> As considerações de Caio Souto estão presentes no vídeo publicado pela plataforma *Youtube* em 2023, intitulado “‘Nietzsche, a genealogia e a história’ (1971). Michel Foucault”.

<sup>54</sup> Vale ressaltar ainda Scarlett Marton em *Foucault leitor de Nietzsche*. Para a autora, enquanto Foucault localiza as relações de força na esfera humana, como forças sociais, culturais ou políticas, numa espécie de antropomorfismo, de modo diferente, “num fragmento póstumo, Nietzsche afirma, de maneira cristalina, que na força reside a relação entre o orgânico e o inorgânico. Neste momento, ao introduzir sua teoria das forças, é a passagem da matéria inerte à vida o que pretende resolver” (Marton, 2009, p. 208).

<sup>55</sup> Neste sentido, Foucault iguala as concepções de “extemporâneo” e de “atualidade”. Conforme o *Dicionário Nietzsche* do GEN, “**Extemporâneo**” corresponde à segunda das suas *Considerações Extemporâneas*, que se intitula *Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida*: “É como pupilo de tempos mais antigos, em especial dos gregos, que Nietzsche, enquanto filho de seu tempo, alcança experiências extemporâneas. Com efeito, conclui ele, a filologia clássica só encontra sentido em seu tempo ao agir extemporaneamente, isto é, contra seu tempo, sobre seu tempo e em benefício de um tempo vindouro. (GEN, p. 222). Já em relação à noção de “**Atualidade**”, conforme Julian Wuerth, em Kant todas as nossas intuições empíricas devem unificadas e determinadas pelo caráter universal do *a priori*: “As Kant explains the general strategy of the Analogies in the first edition of the Critique, ‘in the original apperception all of this manifold’ of our empirical intuition, ‘so far as its temporal relations are concerned, is to be unified ... This **synthetic unity** in the temporal relation of all perceptions, **which**

ambos os pensadores, Foucault concebe uma *ontologia histórica do presente*. Assim, explica M.F., Foucault é inscrito na tradição crítica de Kant na medida que se ocupa de investigar as condições de possibilidade para os modos de *subjetivação* e *objetivação* históricos que decorrem dos “jogos de verdade”, o que ele determina como investigação acerca do *a priori histórico*. Nesta perspectiva, sujeito e objeto são os elementos dispostos nos “jogos de verdade” pertencentes a nossa *vontade de saber a verdade*. Quanto ao empreendimento de uma *História Crítica do Pensamento*, citamos M.F.:

“Se por pensamento entendermos o ato que coloca um sujeito e um objeto em suas diversas relações possíveis, uma história crítica do pensamento será uma análise das condições em que são formadas ou modificadas certas relações entre sujeito e objeto, na medida em que estas são constitutivas de um saber possível. [...] A questão é determinar o que deve ser o sujeito, a que condição ele está submetido, que situação deve ter, que posição deve ocupar no real ou no imaginário, para tornar-se sujeito legítimo deste ou daquele tipo de conhecimento; em suma, trata-se de *determinar seu modo de ‘subjetivação’*, [...] Mas a questão é também determinar em que condições uma coisa pode tornar-se objeto para um conhecimento possível, de que modo ela pôde ser problematizada como objeto por conhecer, a que procedimento de partição ela pôde ser submetida, que parte sua é considerada pertinente. Trata-se, portanto, de *determinar seu modo de objetivação*” (Huisman, 2004, p. 389) – grifo nosso.

Desde *As palavras e as coisas* Foucault empreende uma crítica às filosofias antropológicas que ele classifica como dogmáticas. Segundo ele em 1966, o caráter dogmático é encontrado em teorias que duplicam a finitude do homem, finito já que determinado pela vida, pela linguagem e pelo trabalho, tomando as evidências finitas como o próprio fundamento de seu ser, processo que Foucault denominou *duplo empírico-transcendental*<sup>56</sup>. Logo, quando Foucault aborda a questão do sujeito devemos levar em conta que ele não concebe o sujeito como princípio transcendental ou princípio originário das experiências<sup>57</sup>. O sujeito deve ser entendido em decorrência da historicidade alçada pela perspectiva genealógica de Foucault. São analisadas, portanto, as condições de possibilidade para os diferentes modos que se objetivou o sujeito como o objeto de conhecimento e de modo simultâneo, como o sujeito se encontra subjetivado quando toma a si mesmo como objeto a conhecer. De acordo com Foucault

---

**is determined a priori**, is thus the law that all empirical timedeterminations must stand under rules of general time-determination, and the analogies of experience ... must be rules of this sort’.” (Wuerth, 2021, p. 20). Para Foucault, segundo uma ontologia do presente, o caráter atual está implicado no que denomina como *a priori histórico*.

<sup>56</sup> *As palavras e as coisas*, Foucault, 2000a, p. 439.

<sup>57</sup> Como expressa Fabiana Souza entre as filosofias alvo das críticas de Foucault por constituírem-se antropológicas, especialmente a partir do capítulo “O homem e seus duplos” de *As palavras e as coisas*, estão as filosofias de Hegel, Husserl e Heidegger (Souza, 2015 p. 54). Ademais, Caio Souto em seu vídeo publicado pela plataforma Youtube, intitulado “‘Nietzsche, a genealogia e a história’ (1971). Michel Foucault”, afirma que o artigo de 1970 de Foucault sobre Nietzsche constitui uma crítica à concepção “originária” de Heidegger.

objetivação e subjetivação se desenvolvem mutuamente, mantendo um vínculo recíproco com os “jogos de verdade”. Importa para o filósofo compreender como foi possível que em dado momento da história o sujeito se tornasse objeto do problema da loucura ou da sexualidade, por exemplo. Em outras palavras, interessa responder: que tipo de subjetivação encontramos no sujeito louco ou desejanse? É assim, portanto, que de acordo com M. F., “Sempre no bojo do mesmo projeto geral, Michel Foucault empreendeu o estudo da constituição do sujeito como objeto para si mesmo”<sup>58</sup>. Logo, a análise das práticas de poder se coloca à disposição de diagnosticar a formação “dos procedimentos pelos quais o sujeito é levado a observar-se, analisar-se, decifrar-se, a reconhecer-se como possível”<sup>59</sup>. E aqui nos deparamos com a possibilidade de abordar uma *história da subjetividade* em Foucault, “se entendermos com essa palavra [subjetividade] a maneira como o sujeito se vivencia num jogo de verdade em que ele se relaciona consigo mesmo”<sup>60</sup>.

O eixo ético da filosofia de Foucault também se depreende do diagnóstico que realiza sobre a experiência moderna, na medida que a *sexualidade* constitui um caso privilegiado da subjetividade moderna. Por conseguinte, para Foucault a experiência da sexualidade moderna herda técnicas cristãs que assujeitam os indivíduos a procedimentos de autoexame e de produção de um conhecimento sobre si que permitem a emergência do *sujeito de desejo*, sujeito compartilhado por ambas as experiências, da carne e da sexualidade, com a observação de que na modernidade “*A ‘carne’ é transferida para o organismo*”<sup>61</sup>. A concepção de universalidade que sustenta o pensamento cristão e conseqüentemente sua extensão territorial sustentada pela consistência da instituição da Igreja, explica Foucault, multiplicam os efeitos dessas técnicas que em última instância são colonizadas pelas ciências modernas.

Por sua vez, a noção de ética em Foucault, conforme *O uso dos prazeres*, consiste na “história das formas de subjetivação moral e das práticas de si destinadas a assegurá-la”<sup>62</sup>. Logo, a problematização *ética* do pensamento de Foucault está presente na atual dissertação na medida em que abrigamos a análise das *práticas de si* e da relação do sujeito consigo mesmo intrínsecas a analítica do poder e os discursos de verdade que o filósofo identifica.

Se nos baseamos nas obras *A vontade de saber* e *Vigiar e Punir*, classificadas como frutos da “fase genealógica” pela tradição de comentadores de Foucault, encontramos arranjos conceituais próprios ao domínio da analítica do poder, tais como *poder disciplinar*, *poder*

---

<sup>58</sup> Huisman, 2004, p. 390.

<sup>59</sup> Ibidem.

<sup>60</sup> Ibidem – entre colchetes observação nossa.

<sup>61</sup> Foucault, 2017b, p. 110.

<sup>62</sup> Foucault, 2017b, p. 37.

*soberano, biopoder e dispositivo*. Essas noções entram em cena em *A vontade de saber* já em relação com a problemática do sujeito de desejo, sujeito das relações biopolíticas, o que evidencia o cruzamento dos domínios do poder e da ética em seu pensamento. Ao longo de seus cursos em diante vemos Foucault desenvolvendo um trabalho duplo que debruça tanto no que denomina como *genealogia da razão de Estado* bem como no projeto de uma *genealogia do sujeito de desejo*. Em 1978, no curso *Segurança, Território e População*, Foucault introduz a noção de *governamentalidade*, mas é em 1982 em um seminário na Vermont University que podemos ter uma definição concisa desta noção. Segundo ele, por governamentalidade devemos entender “o encontro entre as técnicas de dominação sobre os outros e as técnicas de si”<sup>63</sup>. Assim, a partir da analítica do poder e do problema do “governo da população” a análise sobre o governo/poder se desdobra até um tipo específico de racionalidade em que técnicas de governo simultaneamente individualizam e totalizam os indivíduos. Em outras palavras, Foucault encontra na base da tecnologia do biopoder uma outra modalidade de poder, a saber, o *poder pastoral*, formulado especialmente no interior dos monastérios cristãos e que é matriz da governamentalidade moderna.

Segundo seu diagnóstico os dispositivos modernos englobam técnicas de governo sobre a vida (biopoder) e os corpos (poder disciplinar) bem como sobre as condutas (poder pastoral), sendo o governo das condutas a característica fundamental do poder pastoral. Tendo em vista que técnica de confissão constitui uma prática elementar para o poder pastoral, ressaltamos com Kleber Prado Filho como podemos ver, a partir da análise do pastorado, “as condutas que se formam no limiar da nossa modernidade, e que virão a ser colonizadas pelo Estado articuladas a práticas de normalização e a jogos de identificação colocados no cerne da política moderna, presentes na ação dos dispositivos”<sup>64</sup>. Logo, no domínio da analítica do poder, o poder pastoral compõe o quadro de modalidades de poder ao tempo que é a chave de inteligibilidade para a genealogia do sujeito de desejo em sua problematização ética, uma vez que é a partir de seus procedimentos que o *sujeito de desejo* cristão pôde surgir.

Ademais, em *A vontade de saber*, Foucault se declara “nominalista”<sup>65</sup>, isto é, segundo ele, “o poder não é uma instituição nem uma estrutura, não é uma certa potência que

---

<sup>63</sup> Foucault, 2014c, p. 266 – *Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade - Ditos e escritos IX*.

<sup>64</sup> Prado Filho, 2012, p. 112.

<sup>65</sup> Ressaltamos o trabalho *Foucault et Marx. L'enjeu du nominalisme*, de Étienne Balibar, apresentado por Diogo Sardinha e traduzido por Gustavo Chataignier (2020). Conforme Sardinha, Balibar aproxima as teorias de Marx e Foucault uma vez que ambos recusam fazer uma filosofia das essências recorrendo a uma filosofia das relações que é capaz de desfazer idealidades bem como “espessuras da substância”. Segundo Sardinha, em contrapartida ao “materialismo histórico” de Marx, Balibar concebe em Foucault o “nominalismo histórico”.

alguns sejam dotados; é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada”<sup>66</sup>. Ou seja, o poder não é o plano de “origem”, nem princípio transcendental para as experiências, seu plano é o de imanência das relações, plano em que os discursos se desenvolvem *como e em correspondência* a outras práticas. Há ainda um profundo debate sobre o caráter transcendental/imanente da concepção de poder em Foucault que marca de modo extensivo os trabalhos de comentadores e críticos do filósofo<sup>67</sup>. De todo modo, Foucault não realiza uma teoria sobre o poder e a leitura genealógica não se pretende universal e finalista, em consonância com as premissas do genealogista destacadas no início deste capítulo<sup>68</sup>.

Neste sentido, podemos nos perguntar: qual relação dos trabalhos de Foucault com o *real*? Seu diagnóstico diz a verdade sobre o que ocorre em nossa sociedade? De acordo com Carolina Noto (2010), encontramos duas afirmações contrastantes de Foucault acerca da verdade de seus diagnósticos. A primeira ocorre na ocasião de uma entrevista de 1976 em que o filósofo afirma: “é da verdade que eu me ocupo, sou, apesar de tudo, filósofo”<sup>69</sup>. Já em uma segunda entrevista de 1980, declara: “Pratico um tipo de ficção histórica. De uma certa maneira, sei muito bem que aquilo que digo não é verdade”. Conforme explica Noto, no primeiro caso, “O filósofo ocupa-se com a verdade na medida em que pensa sobre a maneira que o indivíduo se relaciona com ela; na medida em que pensa sobre a *vontade de verdade* que liga o indivíduo à verdade”<sup>70</sup>. Mas, “Será que sua história da vontade de verdade não é ela mesma uma história

---

<sup>66</sup> Foucault, 2017a, p. 101.

<sup>67</sup> Sobre o debate acerca da natureza do poder em Foucault, ressaltamos Béatrice Han em *Foucault's Critical Project: Between the transcendental and the Historical*: “This idea that problematizations are immanent to practices seems to indirectly confirm Hubert Dreyfus’s thesis, according to which ‘power’ would be the Foucauldian equivalent of Being for Heidegger. This claim is founded on the observation that two concepts have the same characteristic of opening a ‘limited field of possibilities’. For Dreyfus, power establishes a ‘social *Lichtung*’, which would be a more limited equivalent to Heidegger’s *Lichtung* as the ‘clearing’ from which objects and actions become available. From this functional analogy, it would therefore be possible to establish a parallel between the Heideggerian history of Being and the Foucauldian genealogy of power, and the latter could therefore appear as a way of approaching the history of problematizations without reactivating the transcendental perspective of the constitution of the self. [...] Clearly, ‘being’ cannot be understood here from its metaphysical characteristics, as one can hardly see how otherwise it could ‘give itself’ through problematizations (in the nonreflective sense defined above). Correspondingly, the idea that being ‘gives itself’ appears to echo later Heideggerian texts, which understand the relationship of Being to man precisely in the form of a ‘gift’. In any case, Foucault seems to distance himself from any traditional ontology [...] in order to adopt here a hermeneutic approach which seeks ‘make Being speak’ inasmuch as it ‘can and must be thought,’ implicitly defining it, as we have seen, as the preontological understanding indissociable from all human practices and paradoxically presupposed by their analysis.” (Han, 2002, p. 191)

<sup>68</sup> Conforme Dreyfus e Rabinow, a história finalista: “é o tipo de história que encontra a semente do presente num ponto distante do passado até o presente. Tudo o que aconteceu nesse intervalo é considerado a partir desta marcha para a frente, ou, ainda, deixado para trás quando o espírito histórico do mundo diferencia e individualiza aquilo que é central e aquilo que é periférico. Tudo tem um sentido, um lugar; tudo está situado a partir do objetivo final que a história alcançará.” (Dreyfus, Rabinow, 2008, p. 132)

<sup>69</sup> De acordo com as referências de Carolina Noto, ambas as afirmações podem ser encontradas em *Dits et écrits*. v. *I e II*. - Paris: Gallimard, 2001, respectivamente, p. 30-31, p. 859.

<sup>70</sup> Noto, 2010, p. 21

*verdadeira* da vontade de verdade?”<sup>71</sup>. Neste caso, a brasileira destaca que o discurso de Foucault, para ser aceito como discurso filosófico, também segue as regras da nossa *vontade de verdade* e neste sentido ele está no verdadeiro. Entretanto, o discurso verdadeiro está em posição de subordinação a outro objetivo de Foucault: a transformação do sujeito. Assim, “de certo modo, o filósofo não diz a verdade; visando provocar a transformação do sujeito acima de tudo, o uso que Foucault faz de certos conhecimentos e de certas verdades estará sujeito a distorções e exageros”<sup>72</sup>, *ficções*. Neste sentido, conforme Dreyfus e Rabinow salientam, ao escrever a história do presente a abordagem de Foucault possui uma “orientação contemporânea inequívoca e imperturbável”, da qual o diagnóstico da situação atual começa de “forma explícita e auto-reflexiva”<sup>73</sup>. Esta orientação contemporânea faz Foucault isolar certos elementos históricos “que é mais importante para nossos propósitos atuais”, isto é, “ele está isolando os componentes centrais da *tecnologia política de hoje*, traçando-os no tempo, para trás”<sup>74</sup>.

Conforme os autores de *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*, Foucault não pode, enquanto genealogista, escrever uma história “verdadeira” do passado já que ele abandona a produção de uma análise objetiva e totalizadora. Assim, evitando conduzir a um tipo de subjetivismo o filósofo empreende sua genealogia do sujeito moderno. Logo, ao trabalhar com os discursos antigos, como o faz na *História da sexualidade*, não encontramos uma história totalmente adequada ao passado, mas sobretudo, uma história que está conectada aos seus interesses e problemas atuais. Os autores sintetizam o projeto do filósofo: “Foucault pretende construir um modo de análise daquelas práticas culturais, em nossa cultura, que têm sido instrumentais para a formação do indivíduo moderno tanto como objeto, quanto como sujeito”<sup>75</sup>. Este modo de análise fundamenta uma perspectiva peculiar sobre a função dos discursos e sua relação com o *real*. Nos valemos da seguinte passagem encontrada em *O uso dos prazeres* acerca da transformação do sujeito:

Quanto ao motivo que me impulsionou foi muito simples. Para alguns, espero, esse motivo poderá ser suficiente por ele mesmo. É a curiosidade – em todo caso, a única espécie de curiosidade que vale a pena ser praticada com um pouco de obstinação: não aquela que procura assimilar o que convém conhecer, mas a que permite separar-se de si mesmo. [...] Existem momentos na vida em que a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou refletir. [...] Mas o que é filosofia hoje em dia – quero dizer, a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento?” (Foucault, 2017b, p. 14)

---

<sup>71</sup> Idem, p. 26.

<sup>72</sup> Ibidem.

<sup>73</sup> Dreyfus, Rabinow, 2008, p. 132.

<sup>74</sup> Ibidem – grifo nosso.

<sup>75</sup> Idem, p. 133.

Portanto, podemos inferir que a função do discurso de Foucault é a transformação do sujeito, transformação de si na possibilidade de pensar, ver e refletir diferentemente do que se pensa, vê e reflete. De modo consonante Foucault explica em seu curso *Subjetividade e Verdade* (1980-1981) que *o discurso transforma o real*. Na *Aula de 18 de março de 1981* o filósofo esclarece que é possível recuperar a forma de uma experiência não através da *codificação ética que dispõe, mas a partir dela e do discurso que o acompanha*. Caso contrário, não veríamos diferença entre a codificação das relações sexuais pagãs e cristãs, já que instituem igualmente a exclusividade do casamento tendo por finalidade a procriação e o caráter de laços intensos entre os cônjuges. Entretanto, se analisarmos as formas e o contexto que são justificadas, notamos que entre Musônio de Rufo e santo Agostinho se apresenta substancial diferença. Se o código de conduta permanece o mesmo de Musônio de Rufo a santo Agostinho, como entender o excesso de discurso em torno do casamento? Foucault separa três modos de situar e explicar o excesso desse discurso e dentre eles posiciona sua perspectiva.

O primeiro modo é identificado como o procedimento do historiador que adere a concepção de que o discurso *representa* o comportamento efetivo das pessoas. Conforme Foucault, se realizado por um historiador que busca determinar qual é o comportamento real dos indivíduos, não há problema inferir que o discurso representa uma prática existente. Contudo, “Precisamos parar nesse real do discurso, precisamos nos debater com ele, afastando o postulado [segundo o qual] a função do discurso é representar o real”<sup>76</sup>. Em outras palavras, para Foucault não podemos inferir que o discurso *existe como real*. Fazer este tipo de movimento é o que Foucault chama de *esquiva logicista* na medida que estabelece que as coisas existem como real porque há uma proposição verdadeira que assim as estabelece: “[Precisamos indagar] sobre o fato de que ademais das coisas há discursos, [colocar] este problema: por que, ademais do real, há o verdadeiro?”<sup>77</sup>. Foucault compara esta questão com o espanto ontológico que se apresenta com a questão “Por que há ser em vez de nada?”, mas no seu caso se trata de um espanto epistêmico: “afinal, porque ademais do real há o verdadeiro? O que é esse suplemento que o real em si mesmo nunca pode explicar totalmente [...] que é o suplemento de verdade ao real do mundo?”<sup>78</sup>. Aqui Foucault não trata do verdadeiro de uma proposição, mas do jogo de verdadeiro e falso, que “vem somar-se ao real e que o transmuda, que o transforma”

---

<sup>76</sup> Foucault, 2016, p. 210.

<sup>77</sup> Foucault, 2016, p. 212.

<sup>78</sup> Idem, p. 212-213.

<sup>79</sup>. Logo, não é possível deduzir o real a partir desse jogo. Assim, Foucault afasta sua perspectiva do que determina como postulado logicista sobre a relação entre os discursos e o real.

O segundo postulado que Foucault esquia é o postulado utilitário e econômico. Enquanto suplemento do real o jogo de verdadeiro e falso é inútil e *puramente dispendioso*. Dispendioso tendo em vista o custo social, humano, político e econômico, (“podemos dizer que na escala da história humana o jogo de veridicção custou muito mais do que rendeu” <sup>80</sup>) empregado em comparação com a verdade efetiva, eficaz e útil que a humanidade conseguiu extrair a partir dele. Além de compreender esse jogo como inútil e suplementar no real, Foucault se afasta do postulado de cientificidade uma vez que compreende que a ciência é mais um dos jogos de veridicção, ou melhor, nela encontramos uma pluralidade de jogos de verdade. Logo, sendo um jogo polimorfo, os jogos de veridicção também não podem ser fechados pelo domínio do científico, na medida que ele mesmo abriga diferentes jogos de verdade.

Os jogos de veridicção, portanto, são suplementares, polimorfos, inúteis, “entretanto, não [são] sem efeito” <sup>81</sup>. Se eles são inúteis porque não dão acesso ao real, não se segue, contudo, que não tenham efeitos no real. Para Foucault, “Toda a prática humana está conectada com jogos de verdade, é essa inserção dos jogos de verdade na prática humana que é portadora dos efeitos essenciais, e não a abertura desses jogos de verdade para o real” <sup>82</sup>. Neste sentido, a relação que a análise dos discursos tem com o real é estabelecida por Foucault na conexão entre os jogos de verdade e as práticas humanas que lhes são conexas. Esta conexão, segundo Foucault, passa pela relação subjetividade-verdade, pela experiência do próprio sujeito, estando inscrita no sujeito: na relação que estabelece consigo a partir de uma verdade sobre si. Citamos Foucault:

“No caso dos comportamentos sexuais, é bem precisamente isto que quero tentar analisar: quais são os efeitos de real que foram efetivamente marcados, produzidos, induzidos pelos jogos de veridicção que foram aplicados ao comportamento sexual? [...] Mas era o mesmo problema a propósito da loucura, a propósito da doença, a propósito do crime etc.” (Foucault, 2016, p. 214)

Muito distante de refletir o real Foucault acentua uma concepção oposta, isto é, de que o discurso “tem a função de *não refletir o real*” <sup>83</sup>. Assim, no sentido oposto ao que denomina *transição representativa do real*, há um outro tipo de análise em que o discurso é

---

<sup>79</sup> Idem, p. 213.

<sup>80</sup> Ibidem.

<sup>81</sup> Idem, p. 214 – inscrição autoral entre colchetes.

<sup>82</sup> Idem, p. 211.

<sup>83</sup> Foucault, 2016, p. 214 – grifo nosso.

interpretado como “a forma mesma da não representação do real”<sup>84</sup>, a rigor, tal como opera a análise ideológica. A análise ideológica para Foucault “não se refere tanto ao real de que o discurso fala, e sim à causa que a análise ideológica atribui, retrospectiva e hipoteticamente, ao real”<sup>85</sup>. Neste sentido, nas análises ideológicas há sempre estabelecido uma relação com a verdade do real, na medida que o discurso se apresenta “decaído, alienado, enganador com relação ao que seria a essência, a função, a natureza de certo modo originária, autêntica do discurso fiel a seu ser”<sup>86</sup>. Assim, nesse tipo de análise, Foucault compreende uma necessidade de esconder o funcionamento do princípio logicista ao dialetizar o movimento do falso, princípio que se apoia no pressuposto de que o “que é dito deve afinal explicar o real do discurso”<sup>87</sup>. Para Foucault a análise em termos de ideologia conserva o princípio logicista: “não é [o fato de dizer] que se pode explicar o real do discurso pela não verdade do que é dito que muda a soberania desse princípio logicista”<sup>88</sup>.

Logo, se Foucault não toma em sua análise o discurso como aquele que reflete o real, nem como aquele que escamoteia o real e assim o faz aparecer naquilo que ele não diz, como Foucault o analisa? Como já dito acima, o discurso transforma o real, e o transforma pela *racionalização*. Enquanto suplementar do real, o discurso é capaz de transformá-lo “pela própria operação do *lógos*, ou seja, pela operação de racionalização”<sup>89</sup>, operação que se apresenta nos excessos de discursos sobre o casamento, não configurando apenas a pura repetição de um código. Ou seja, para Foucault, “essa prática, digamos assim, insular, descontínua eles tentaram transformar numa regra universal de conduta [...] [tentaram] apresentar como constituindo uma unidade lógica, uma unidade indefectível, uma unidade indissociável”<sup>90</sup>. A partir de uma lógica coerente e uma sistematicidade interna ao próprio casamento, os estoicos apresentam um modelo rigoroso que buscava maior solidez no casamento, “radicalizaram movimentos tendenciais”<sup>91</sup>. No entanto, “não é porque o real é real que há *lógos* nele, e não é porque precisamos racionalizá-lo que temos necessidade do discurso”<sup>92</sup>. Isto é, conforme Foucault, o fato de haver racionalização não implica que o real é racionalizável, “se [por real] entendermos as práticas humanas [que estão] sempre na

---

<sup>84</sup> Idem, p. 215.

<sup>85</sup> Idem, p. 216.

<sup>86</sup> Idem, p. 216-217.

<sup>87</sup> Idem, p. 217.

<sup>88</sup> Ibidem.

<sup>89</sup> Ibidem.

<sup>90</sup> Ibidem.

<sup>91</sup> Idem, p. 218.

<sup>92</sup> Ibidem.

inadequação, sempre no mau ajuste”<sup>93</sup>. Para o filósofo, “o real não funciona pelo racional”, e neste sentido, a racionalização é incapaz de apresentar a realidade mesma. A análise sobre os discursos que Foucault estabelece, como vimos, é de transformação e efeito sobre o próprio sujeito, sujeito já que é nele que encontramos a conexão do real ao discurso verdadeiro, na medida que “esse discurso de verdade não pode ser explicado e analisado nem em termos de reflexos nem em termos de ideologia nem em termos de racionalização”<sup>94</sup>.

Nenhuma necessidade, portanto, de provar que os estoicos com seus tratados sobre as relações sexuais no matrimônio, ou então os cristãos do século IV, refletem a realidade das práticas que ocorriam. Os discursos verdadeiros buscam justamente modificar as práticas humanas ao racionalizá-las. Encontramos seus efeitos no sujeito e podemos recuperar a concepção que Foucault esclarece em sua genealogia em 1970: enquanto *proveniência* podemos ver a história ser inscrita no próprio corpo, no sistema nervoso, no estômago, em suma, na relação que o sujeito pôde constituir consigo mesmo. Ademais, as análises de Foucault não deixam de trazer consigo uma “leitura de classe”. Esta leitura fica muito clara quando menciona os “rituais” dos saberes e a respectiva posição dos sujeitos no interior desses rituais. Assim, muitos discursos se dirigem e são escritos, por exemplo, por médicos, juízes, por filósofos, pelo alto clero e de modo correspondente podem ser dirigidos às famílias abastadas, aos doentes, aos prisioneiros, às mulheres, crianças e pagãos. Há, portanto, uma perspectiva de classe que, contudo, não é justificada pela alienação. Justamente por terem efeitos sobre as práticas humanas, não ocultam uma verdade do *real*. Que verdade é mascarada? Talvez, a “verdade” de que os jogos de veridicção são capazes de atuar sobre o real, de ter como consequência modificações efetivas sobre as práticas humanas.

Chegamos a partir desta última exposição ao fim do nosso capítulo. Os textos selecionados tiveram como objetivo apresentar o gênero do projeto filosófico de Foucault e precisamente direcionar como devemos compreender as experiências da carne e da sexualidade dispostas nos próximos capítulos. A rigor, a carne e a sexualidade não compreendem experiências transcendentais, não se encontram em posição de experiência originária bem como não buscam refletir e não refletem o real, elas consistem, acima de tudo, no que somos e no que é possível ser transformado.

---

<sup>93</sup> Idem, p. 219 – entre colchetes observação nossa.

<sup>94</sup> Ibidem.

## 2. A experiência da carne

O presente capítulo destrincha um percurso que vai do recobrimento da moral dos *aphrodisia* pela teologia cristã entre os séculos I-III d.C. até a formação da experiência da carne, testemunhada a partir do século IV. Na base material de Foucault estão textos prescritivos, manuais de conduta, conselhos morais, preceitos de vida “práticos” e objetos de “prática”, elaborados durante os regimes gregos e helenos, bem como durante o cristianismo dos primeiros séculos. Em suma, textos “que têm como objetivo principal propor regras de condutas”<sup>95</sup>. Com o projeto de uma genealogia do sujeito de desejo, a inscrição na *História da Sexualidade* da experiência cristã da *carne* por Michel Foucault completa o circuito histórico abordado em seus três outros volumes que tratam da experiência moderna da *sexualidade* e da experiência grega clássica e helenística dos *aphrodisia*.

Importa para Foucault, como apresenta em seu curso *Subjetividade e Verdade* e assinala nas primeiras linhas de *As confissões da carne*, demonstrar como é no interior do regime *aphrodisia* entre filósofos e diretores de consciência pagãos, e não a partir do cristianismo, da moral burguesa ou do capitalismo, que se formula um regime sexual “em função do casamento, da procriação, da desqualificação do prazer e de um laço de simpatia respeitosa e intensa entre os cônjuges”<sup>96</sup>. Assim, a valorização do matrimônio, a valorização da procriação e desqualificação do prazer, não sendo originalmente formulados pelo cristianismo, são encontrados no decorrer de uma justaposição ética da experiência *aphrodisia* acompanhada pela difusão do modelo matrimonial nos primeiros séculos de nossa era.

De acordo com o francês, as filosofias estoicas como de Antípatro, Musônio Rufo, Sêneca, Plutarco e Epicteto encontram-se transferidas “sem modificações essenciais”<sup>97</sup> na doutrina dos Padres do século II. Entre os mediadores dessa moral pagã para o cristianismo, estão os próprios apologetas cristãos, tais como Justino e Atenágoras, bem como filósofos e teólogos cristãos dos primeiros séculos como Clemente de Alexandria e Tertuliano.

Nosso primeiro objetivo é abordar em que medida, e quais são estes preceitos que já formulados, transferem-se para a doutrina cristã dos primeiros séculos. É, por sua vez, a modificação de dois princípios essenciais que possibilitam compreender como, no interior da experiência antiga e pagã da *aphrodisia*, é formulado uma codificação moral e um regime sexual voltado exclusivamente para as relações sexuais no casamento. Em seguida, ao

---

<sup>95</sup> Foucault, 2017b, p. 18.

<sup>96</sup> Foucault, 2021, p. 22. Cf.: *Aula de 25 de março de 1981*.

<sup>97</sup> Foucault, 2021, p. 21.

apresentar o fundo teológico cristão que recobre o regime de conduta pagão especialmente tendo em vista Clemente de Alexandria, delineamos um conjunto de novas práticas constituídas em torno do batismo quanto ao desenvolvimento de uma *economia da salvação*. Há, diante do batismo, concepções que serão fundamentais para a formação da experiência da carne a partir do século IV, na medida em que práticas de purificação como a *metanoia* no batismo são cada vez mais direcionadas ao que Foucault recupera e chama de *exagouresis*, prática de exame-confissão, em detrimento da prática da *exomologesis*, prática voltada a exercícios e súplicas públicas.

## 2.1 Os *aphrodisia*

De acordo com Foucault, a experiência grega antiga e clássica dos *aphrodisia* apresenta um sistema de valoração moral que valoriza as relações sexuais ativas em decorrência das relações sexuais passivas. Isto significa que não encontramos um código moral ou legal, a definição de um regime ou “um campo de conduta”, “um domínio de regras válidas”, muito menos “grandes interdições sociais, civis ou religiosas”<sup>98</sup>.

A valoração das relações sexuais gregas, de acordo com Foucault, ocorre a partir de uma certa “naturalidade”, isto é, não como oposição entre relações naturais e antinaturais, mas naturalidade que busca a conformidade entre o *estatuto social* do sujeito e sua posição na relação sexual, passiva ou ativa<sup>99</sup>. Neste sentido, o sujeito da *aphrodisia* é o “pai de família”, o homem grego adulto e livre, sendo a penetração o elemento principal dessa naturalidade. Segundo Foucault, “O órgão sexual masculino, com sua capacidade de penetrar, define a naturalidade universal e constante do ato sexual”<sup>100</sup>. Por conseguinte, são dois princípios que orientam o quadro de valor que serão justapostos e modificados a partir do helenismo: o *princípio de isomorfismo* e o *princípio de atividade*.

O *princípio de isomorfismo* é o princípio que evidencia um *continuum* sociosexual em que as relações sexuais e as relações sociais são “realidades do mesmo tipo, da mesma categoria, fazem parte de uma ética absolutamente contínua”<sup>101</sup>. Assim, a relação sexual valorizada e socialmente reconhecida corresponde a um segundo princípio, o *princípio de atividade*, que define que o único sujeito reconhecido nas relações sexuais é o sujeito ativo. Os

---

<sup>98</sup> Foucault, 2017b, p. 30.

<sup>99</sup> Nesta abordagem dos *aphrodisia* nos valem da exposição de Foucault acerca da onirocrítica de Artemidoro. Cf. *Aula 21 de janeiro de 1981*.

<sup>100</sup> Foucault, 2016, p. 62.

<sup>101</sup> Idem, p. 64.

outros indivíduos inclusos nas relações sexuais, afirma Foucault, são aqueles que voluntariamente ou não disponibilizam seus corpos e podem ser reconhecidos “até certo ponto enquanto sujeitos, mas simplesmente enquanto sujeitos de prazer”<sup>102</sup>. Conforme Foucault:

“visto que todo o campo dos *aphrodisia* é regulado, normado pelo princípio da atividade, o que é ter prazer, e ter prazer na passividade? O prazer é uma experiência do sujeito. Só há prazer porque há sujeito, mas a naturalidade dos *aphrodisia* implica que o único sujeito que pode ser reconhecido, o único sujeito que é pertinente, o único sujeito que é ao mesmo tempo sujeito dos *aphrodisia* e de uma moral eventual evidentemente é aquele que é ativo.” (Foucault, 2016, p. 80).

Constituindo um “ponto de vista do homem, do varão adulto, pai de família, do varão que tem uma atividade social, política, econômica”<sup>103</sup>, as mulheres com as quais formam uma família, “aparecem a título de objetos ou no máximo como parceiras às quais convém formar, educar e vigiar, quando as tem sob seu poder”<sup>104</sup>. Assim, outros indivíduos, em referência ao sujeito ativo, pertencem a esse sistema como objetos de penetração.

Sendo o sujeito ativo o sujeito legítimo, aquele cujo ato de prazer é reconhecido, o prazer da passividade é visto como um problema e um perigo. Para Foucault, o prazer da passividade é “evidentemente aquilo pelo qual todo o sistema corre o risco de escapar a si mesmo e desfazer-se, é o que o torna instável ou metaestável”<sup>105</sup>. Logo, o prazer das mulheres e dos jovens é amplamente problematizado pelo perigo da devassidão, na medida que para os gregos o indivíduo passivo é aquele que não tem *domínio sobre si*, aquele se entrega ou pode se entregar a um tipo de prazer que arrebatava e faz escapar de si<sup>106</sup>.

Nesta perspectiva, as mulheres estão sempre em dispêndio de si mesmas já que de modo oposto aos jovens livres, não estão a caminho de se legitimar como sujeitos ativos. Conforme Foucault, o prazer da mulher é “indefinível, algo incontrollável, ou seja, sobre o qual o sujeito não pode ter domínio”<sup>107</sup>. Em contrapartida, o sujeito ativo é aquele que tem domínio sobre si mesmo o que implica que há um limite em sua soberania sobre os outros, ou seja, nos *aphrodisia* é estimado que o sujeito seja comedido em suas relações sexuais/sociossexuais.

A problemática do prazer, da passividade e sua relação com a feminilidade, de acordo com Foucault, transpassa toda uma literatura de textos gregos e latinos até o meio da Idade Média, mas também é encontrada na modernidade em relação ao personagem Don Juan<sup>108</sup>. No

<sup>102</sup> Idem, p. 80.

<sup>103</sup> Foucault, 2016, p. 53; Cf. Aula 21 de janeiro de 1981.

<sup>104</sup> Foucault, 2017b, p. 29.

<sup>105</sup> Foucault, 2016, p. 80.

<sup>106</sup> Idem, p. 81.

<sup>107</sup> Ibidem.

<sup>108</sup> Idem, p. 82.

cerne dessa concepção, os homens que são conquistadores de mulheres, que andam atrás dos jovens, que são incapazes de governar, de medir, de limitar seus prazeres, não sendo senhores de si, tornam-se correlativos e semelhantes à mulher em sua feminilidade.

De todo modo, Foucault ressalta que o casamento nos *aphrodisia* não deixa de ser valorizado. Uma vez que em conformidade com o caráter do *continuum* sociosexual, as relações sexuais do homem grego, livre e adulto com sua mulher são positivas e possuem um alto valor, mas não constituem “o único lugar possível em que a relação sexual possa ocorrer”<sup>109</sup>. O casamento, portanto, não é um eixo de problematização das relações sexuais para os *aphrodisia*, já que integra um tipo de relação naturalizada e coerente com os princípios de atividade e isomorfismo. Por sua vez, a problematização é encontrada nas relações entre homens e rapazes. Longe de serem atividades incomuns, temos o dilema entre os gregos ao se depararem com a posição de objeto ocupada pelo jovem na relação sexual com um sujeito ativo, uma vez que o jovem, passivo, “um dia ou outro ele vai se tornar sujeito”<sup>110</sup>.

Em outras palavras, se seguirmos os princípios organizadores dos *aphrodisia*, as relações sexuais entre homem e rapaz são estimadas quando há uma relação social estabelecida (seja uma relação de pedagogia, de auxílio, de exemplificação ou de apoio) sendo o sujeito mais velho o sujeito ativo. O que se observa nestas relações é o dilema entre o rapaz que deve se transformar em sujeito ativo e o homem mais velho que deve permanecer como sujeito ativo. Ou seja, nos deparamos com o dilema do rapaz deve se tornar sujeito ativo *enquanto* ocupa a posição de objeto. Para tanto, de acordo com Foucault, *entre os filósofos* temos um terceiro princípio que busca ajustar essa relação homem-rapaz, seja para torná-la aceitável, seja para recusá-la: *o princípio da erótica*. Entretanto, Foucault ressalta que a partir das modificações do modelo dos *aphrodisia* decorrente do privilégio do modelo matrimonial como foco da problemática sexual, o princípio da erótica perde sua importância.

*Eros*, compreende Foucault, “É precisamente aquele sentimento, aquela atitude, aquela maneira de ser que vai fazer com que, até nessa atividade sexual, se leve em conta o outro enquanto está se tornando sujeito”<sup>111</sup>. Assim, as relações sexuais entre homem e rapaz vão implicar sacrifício, devoção, vigilância e atenção ao outro a fim de fazer o outro surgir como sujeito no campo social. Este processo é concebido por Foucault como “dissemetria

---

<sup>109</sup> Idem, p. 74.

<sup>110</sup> Ibidem.

<sup>111</sup> Foucault, 2016, p. 85.

afrodisíaca”, que compõem um corpus de obrigações precisas, “envolvendo toda uma arte de conduzir-se, ou melhor, uma arte complexa de conduzir-se ao conduzir o outro”<sup>112</sup>.

Conduzir, vigiar, mas também se afastar dessa relação. O adulto deve limitar seu prazer enquanto o rapaz não deve sentir prazer na passividade. É a propósito desta relação homossexual, e não do matrimônio, que segundo o autor de *O uso dos prazeres*, “se elaborou do modo mais visível, dentro da cultura grega, o princípio da renúncia à atividade sexual”<sup>113</sup>. Ademais, Foucault traz à vista três aspectos fundamentais no exame dos *aphrodisia* quanto à relação homem-rapaz: a) há uma verdadeira tecnologia de si que garante o acesso ao status de sujeito, b) esta tecnologia de si implica uma obrigação de dizer a verdade direcionada ao outro, não enquanto sujeito da atividade sexual mas ao rapaz que deve se tornar sujeito de conhecimento e sujeito social, e c) portanto, esta tecnologia de si necessita de uma transmissão pedagógica. Logo, a partir do princípio da *erótica*, o problema da verdade e o acesso ao status de sujeito dependem de uma relação entre dois indivíduos, sendo impossível ser realizada “por si mesmo, sobre si mesmo quanto a seus próprios prazeres”<sup>114</sup>.

Dito isso, elaboramos um quadro que evidencia, tal como Foucault organiza no capítulo *Modificações* presente em *O uso dos prazeres*, quatro domínios que podem caracterizar uma conduta moral, tendo em vista salientar a conduta moral encontrada nos *aphrodisia*. Como um primeiro elemento desse quadro, temos o que ele entende por *substância ética*, isto é, a “maneira pela qual o indivíduo deve constituir tal parte dele mesmo como matéria principal de sua conduta moral”<sup>115</sup>. Mas também há o *modo de sujeição*, a “maneira pela qual o indivíduo estabelece sua relação com essa regra e se reconhece ligado à obrigação de pô-la em prática”<sup>116</sup>. Já as formas de *elaboração do trabalho ético* designam o trabalho que o sujeito efetua sobre si mesmo para adequar seu comportamento com uma certa regra mas também para “tentar transformar a si mesmo em sujeito moral de sua própria conduta”<sup>117</sup>. Por fim, temos a *teleologia* do sujeito moral, a rigor, o objetivo para qual se dirige a ação moral. Diante destes quatro elementos podemos formar uma tabela correspondente a conduta ética encontrada no regime *aphrodisia*. Essa tabela, apresentada em outros contextos ao longo do trabalho, tem como objetivo enfatizar como, ainda que sob um mesmo código moral/preceito/lei, a história da subjetividade se realiza segundo os diferentes tipos de relações que um sujeito pode ter consigo

---

<sup>112</sup> Ibidem.

<sup>113</sup> Idem, p. 86.

<sup>114</sup> Foucault, 2016, p. 86.

<sup>115</sup> Foucault, 2017c, p. 33.

<sup>116</sup> Foucault, 2017c, p. 34.

<sup>117</sup> Ibidem.

mesmo e com os outros.

Conduta ética nos *aphrodisia* segundo os princípios de isomorfismos, atividade e erótica

| Substância ética | Modo de sujeição                                       | Trabalho ético         | Teleologia    |
|------------------|--|------------------------|---------------|
| Atos de prazer   | Reconhecimento do sujeito como parte de um todo social | Transmissão pedagógica | Domínio de si |

Veremos que este quadro é alterado quando a centralidade dos princípios de isomorfismo e atividade cedem, aos poucos, à centralidade das relações sexuais dentro do casamento. A seguir explicamos como essa modificação é efetivada, uma vez que as relações matrimoniais são colocadas em evidência em detrimento da problemática homem-rapaz, conforme salientada acima na experiência antiga.

### 2.1.1 O casamento e o novo regime *aphrodisia*

Há ao menos três aspectos, segundo Foucault, que nos permitem rastrear o novo curso dos *aphrodisia*<sup>118</sup>. O primeiro ponto que o filósofo ressalta é a *modificação nas instituições matrimoniais*: enquanto na Grécia e Roma republicana o casamento correspondia a um ato privado de transação entre dois chefes de família, logo sem interferência judicial de um poder público, “entre o século III antes de nossa era e os primeiros séculos depois, durante todo esse período intermediário de romanização do Egito, o casamento se torna uma espécie de instituição pública”<sup>119</sup>. A publicização intermediada pela religião, na medida que o casamento enquanto episódio da vida privada do casal acaba por ser introduzido em rituais religiosos públicos, faz “o casamento tornar-se cada vez mais uma instituição pública que no final vai ser sancionada também nas instituições civis.”<sup>120</sup>. Como exemplo, Foucault aborda a Roma augustal e o surgimento das leis contra o estupro, contra a violação e o adultério. Conforme o filósofo, o que

<sup>118</sup> Sobre os três aspectos, Foucault destaca: “O que podemos saber sobre esse assunto é muito fragmentário, fragmentário geograficamente, é claro, visto que, exceto por algumas regiões particularmente ou relativamente bem aclaradas, como Roma ou a Grécia, como o Egito também, não sabemos muita coisa do restante. O facho de luz que os historiadores podem trazer não só abrange apenas algumas áreas geográficas e camadas sociais afinal muito limitadas. E necessariamente o comportamento das elites, das elites que falam e das elites às quais se fala, das elites que em algum lugar deixam vestígios de sua existência; é unicamente a respeito dessas classes que podemos ter algumas informações aproveitáveis” (Foucault, 2016, p. 182).

<sup>119</sup> Foucault, 2016, p. 183.

<sup>120</sup> Ibidem.

encontramos é publicização em forma de lei da moral já corrente. Em relação ao adultério, este é intrinsecamente ligado ao status da mulher, ou seja, “A mulher casada não pode ter relação com nenhum [outro] homem, e o homem não pode ter relação com uma mulher casada”<sup>121</sup>.

O segundo aspecto é a *extensão da prática do casamento*. Enquanto ato privado, o casamento ocorria especialmente entre as famílias de elite, famílias que buscavam transmitir bens, perpetuar seus nomes e fazer alianças. Na medida em que o casamento ganha crescente ocorrência no espaço público e considerando os processos sociais, políticos e econômicos de urbanização da Grécia helenística bem como de Roma, as classes mais pobres passam a buscá-lo, sendo as condições de vida ao se casar melhores que as condições de vida em celibato, havendo a vantagem de uma instituição pública que o garante<sup>122</sup>.

O terceiro e último aspecto, de acordo com Foucault, é o mais fundamental: *a modificação da relação entre os cônjuges*. Judicializado, o casamento como ato privado entre chefes de família começa ou tende a desaparecer, sendo a vontade própria de cada um dos parceiros o principal elemento desse ato, agora, de direito. A partir desses atos jurídicos e públicos se observa uma crescente codificação das relações entre maridos e mulheres. Por exemplo, entre os contratos de casamento encontrados entre o século III a.C. até o período romano, Foucault apresenta certas obrigações, de uma especificidade ausente no regime antigo, destinadas a cada um dos cônjuges. Para as mulheres é destinado a obediência ao marido, a proibição de sair de casa sem seu consentimento, a proibição de relação sexual com qualquer outro homem e a obrigação de não desonrar o marido e de não arruinar, mas participar da administração e da economia da casa. Para os homens, a obrigação de sustentar/proporcionar condições materiais de vida à mulher, de não ter concubina em casa, de não maltratar a esposa e de não ter filhos fora do casamento<sup>123</sup>.

Para Foucault estas modificações tornam o casal uma nova realidade no regime dos *aphrodisia*. Como consequência, filósofos, moralistas, diretores de consciência e “toda aquela gente que interpelava as pessoas sobre sua vida cotidiana *não procuraram edificar um novo código*”<sup>124</sup>, um código novo que substituísse o código dos *aphrodisia*, mas modificaram suas perspectivas éticas. Modificações, compreende Foucault, “que o cristianismo encontrou, reassumiu, mas em seguida transformará só mais tarde”<sup>125</sup>.

---

<sup>121</sup> Ibidem.

<sup>122</sup> Idem, p. 186.

<sup>123</sup> Foucault, 2016, p. 188.

<sup>124</sup> Idem, p. 93 – grifo nosso.

<sup>125</sup> Ibidem.

Diante deste contexto, o casamento passa a ser supervalorizado pelos filósofos, ganhando um valor muito específico e uma importância fundamental. Distanciando-se de uma valoração que é consequência e que depende de um *todo social* tal como o antigo regime *aphrodisia*, o casal rompe com o princípio do isomorfismo sociossexual. Por conseguinte, o princípio de atividade do homem se encerra nas relações sexuais do casamento, fazendo com que o casamento se torne “por si mesmo seu próprio critério de valor”<sup>126</sup>.

Esta modificação do princípio de isomorfismo que rompe com o *continuum* sociossexual dá lugar ao novo princípio de *localização exclusiva* da relação sexual na relação de conjugalidade, produzindo o cenário “fundamental para o restante da história”<sup>127</sup>. Sendo a relação sexual dentro do matrimônio a única relação sexual legítima, aquelas outras relações social e moralmente positivas passam por uma “purificação” do campo social, outro ponto fundamental que Foucault ressalta junto ao princípio de localização exclusiva. Segundo ele, a relação sexual do casal passa a ser “uma unidade específica, singular, geograficamente, por assim dizer, institucional e moralmente isolada”<sup>128</sup>.

A nova realidade do casal, a exclusividade das relações sexuais e por consequência, a “purificação social” das outras relações anteriormente naturais, faz do prazer “a marca, no íntimo de todo sujeito, mesmo que ativo, de uma passividade perigosa”<sup>129</sup>. Como vimos, o prazer para os gregos era um dos principais elementos dentro da temática de domínio sobre si: por um lado, reconhecia e legitimava o prazer do sujeito ativo, por outro, desconfiava do prazer passivo, mas a centralidade do prazer e o perigo do prazer só eram problematizados enquanto o risco de perder ou não ter domínio sobre si.

A partir de então, tanto o sujeito da relação sexual quanto o prazer ganham outro estatuto, uma vez que o sujeito em atividade também passa a ser colocado na margem de perigo. Ou seja, nesta perspectiva, ainda que ativo dentro do casamento o sujeito pode sucumbir ao perigo do prazer ao extrapolar a relação matrimonial, o que, conforme Foucault, faz a relação sexual ser pensada como desvinculada do prazer. Desvinculada do prazer, a relação sexual legítima e especialmente estimada no interior do casamento, forma tanto a ideia de “um ato sexual hedonicamente neutralizado”<sup>130</sup> como a correlata ideia de que as relações sexuais no casamento, não tendo como objetivo o prazer, visam a procriação.

---

<sup>126</sup> Idem, p. 94.

<sup>127</sup> Foucault, 2016, p. 94.

<sup>128</sup> Ibidem.

<sup>129</sup> Idem, p. 95.

<sup>130</sup> Ibidem.

O que vimos quanto ao casamento até agora corresponde à perspectiva de Foucault quanto à modificação dos *aphrodisia* segundo o campo social. Por conseguinte, como os filósofos recepcionam o casamento em decorrência da perda do sentido do princípio da erótica? Durante quatro, cinco, seis séculos, diz Foucault, o casamento foi uma questão presente entre os gregos, problematizada nos exercícios de retórica, entre diatribes – espécies de discussões públicas em que o público fazia perguntas ao filósofo –, bem como presente nos tratados e preceitos de vida. Conforme o filósofo, a questão sobre o casamento, de Xenofonte, passando por Plutarco, Musônio Rufo, Epicteto, até cristãos do fim do século IV, como Gregório de Nissa e João Crisóstomo <sup>131</sup>, compunham um mesmo tipo de argumentação sobre os mesmos temas, do qual a pergunta por excelência era: “Deve-se casar?” <sup>132</sup> que se dissipa em duas: “Deve o filósofo, o sujeito que busca uma vida de sabedoria, casar?” e “Quais as vantagens e desvantagens do casamento?”.

Foucault sintetiza quatro grandes argumentos que buscam responder estas questões a partir das vantagens e das desvantagens em se casar. Isto é, a) o casamento tem valor positivo, pois enquanto a mulher administra o interior da casa, o homem pode estabelecer suas relações públicas. Desvantajoso, por outro lado, porque a mulher pode causar muitos transtornos, dificuldades financeiras, mentiras, discussões e preocupações suplementares. b) Contudo, o casamento é vantajoso pois proporciona consolo frente aos aborrecimentos da vida e descanso após um dia agitado na vida pública. Mas pode ser desvantajoso pois, como já constatado, a mulher pode, ao contrário, causar mais transtornos ou mesmo vir a morrer. c) Porém, o casamento oferece a possibilidade de uma descendência, um nome, uma “extensão social do indivíduo na sociedade”, o que traz maior honra ao sujeito que o celibato, bem como cuidados garantidos na velhice. Entretanto, apesar de úteis os filhos custam caro, trazem preocupações, podem morrer depois de terem sido sustentados e tendem a não se preocupar com os pais quando estes ficam velhos. d) Por fim, o casamento pode ser positivo pois é útil para a cidade: os filhos do casamento podem proteger a cidade e permitir que nas próximas gerações “a cidade sobreviva a si mesma”; mas podem trazer vergonha para seus pais perante aos concidadãos <sup>133</sup>.

Em relação à questão do filósofo se casar, os argumentos tendem aos mesmos quatro temas, com exceção de uma questão voltada para a autonomia do filósofo. Autonomia entendida enquanto “independência material, social, moral com relação aos outros, com relação às

---

<sup>131</sup> Foucault, 2016, p. 96.

<sup>132</sup> “E essa questão *ei gametéon* (deve-se casar?)” (Foucault, 2016, p. 97).

<sup>133</sup> Idem, p. 98.

exigências sociais, mesmo às regras dessa sociedade”<sup>134</sup>. E no interior da questão do casamento e a vida filosófica, de modo fundamental está a questão da verdade, questão que determina duas posições possíveis. Primeiro, temos a perspectiva de que o filósofo deve conhecer a verdade, e sendo “sua atividade a *theoría*”, o casamento deve ser excluído na medida que o desvia da pureza de sua atividade. A outra perspectiva corresponde ao fato de, sendo sujeito da verdade, que ensina e é mestre da verdade, deve a partir de sua própria vida dar as provas da verdade, sendo exemplar, e neste sentido, o casamento deve ser para ele “tão implicado e necessário quanto para qualquer outro”<sup>135</sup>.

Quanto a este último ponto Foucault atenta para como o sujeito da atividade sexual dos *aphrodisia* não pode ser comparado ao filósofo, uma vez que o filósofo é sujeito da *theoría*. Isto é, em relação ao filósofo vemos o princípio da erótica e não o princípio da atividade. Na erótica, o rapaz que está a caminho de se tornar sujeito pela *paideía*, pelo ensino da verdade, não podendo ser um objeto de uma relação sexual, deve ser amado<sup>136</sup>. Neste sentido, tanto o jovem quanto o filósofo acabam sendo vistos como demasiados problemáticos e críticos dos *aphrodisia*,

“tão problemáticos que se é obrigado a afastá-los dele, dar-lhes um status à parte, libertá-los, de certo modo, proibir-lhes [o acesso] - ou recomendar-lhes o não acesso - a esse campo dos *aphrodisia* (recomendar ao filósofo que não seja casado, pedir ao rapaz que não tenha relações físicas com aquele a quem ama).” (Foucault, 2016, p. 101).

De todo modo, a questão principal que para Foucault foi o ponto crítico por séculos na filosofia, a rigor, como “amar rapazes filosoficamente”? a partir das modificações dos séculos I e II a.C. em relação ao casamento, passa a ser: “como ser casado filosoficamente, como ter filosoficamente relações sexuais com a esposa?”<sup>137</sup>.

A partir de Epíteto, de Hiérocles e em “Musônio Rufo não a encontramos, mas praticamente a ideia já está lá”, o casamento torna-se, diante de um debate filosófico, um *proegoumenon*, isto é um ato primordial, termo que se opõe aos atos circunstanciais (*katà*

---

<sup>134</sup> Ibidem.

<sup>135</sup> Foucault, 2016, p. 100.

<sup>136</sup> Idem, p. 101.

<sup>137</sup> Ibidem. Vale ressaltar que para Foucault, a transformação dos *aphrodisia* e sua repercussão na filosofia não constata um fenômeno social geral. O que Foucault encontra, e qual pode e escolhe se basear para afirmar essa modificação da questão sobre o casamento e a vida de sabedoria no campo filosófico, acompanha e é fundamentado a partir das certas “artes de conduta em cujo interior vemos essa transformação dos princípios da percepção ética.”#, especialmente entre os filósofos estoicos do século I e II d.C., entre eles Musônio Rufo, mestre de Epicteto, do próprio Epicteto e de Hiérocles.

*perístasin*) da doutrina estóica <sup>138</sup>. Em Epicuro, por exemplo, Foucault dirá que encontramos o oposto, a rigor: de que o sábio não se casará salvo certas circunstâncias da vida, “*katà perístasin bíou*”. Conforme Foucault, em Clemente de Alexandria encontramos a mesma afirmação em referência à Epicuro (e Demócrito), isto é, de que o casamento deve ser rejeitado, “tanto por causa de seus dissabores como porque desvia das coisas *unangkaioterôn* (as mais necessárias)” <sup>139</sup>.

De modo geral, o debate sobre o casamento ser um ato circunstancial ou primordial é orientado por duas interpretações que divergem quanto ao estatuto da *koinonía* <sup>140</sup>, isto é, a comunidade de existência. Para os epicuristas, a *koinonía* é uma circunstância particular segundo a qual pode possibilitar o casamento se a mulher <sup>141</sup> aceitar viver a mesma vida que o filósofo, aceitar a *koinonía*. Já para os estoicos a *koinonía* “é tomada como a própria essência do casamento”, e Foucault compreende que esta tomada de posição ocorre “precisamente para inverter a relação entre a possibilidade do casamento e a circunstância” <sup>142</sup>.

Enquanto em Epiteto, o homem de bem e cidadão comum *deve* (*proegoúmenon*) se casar, ao filósofo que possui uma vida cínica, sem pátria, sem filhos, sem mulher, é reservado o papel crítico da realidade, de batedor da verdade e senhor si. “Filósofo militante”, segundo Foucault, mas também mensageiro dos deuses: “É ele que serve de intermediário entre este mundo aqui e aquele princípio universal de racionalidade, de ordem e de sabedoria do qual ele, de certo modo, é o representante na terra” <sup>143</sup>. Questionado em uma diatribe se o filósofo não deveria, ao ensinar, também assumir o encargo do matrimônio e dos filhos, Epicteto responde

<sup>138</sup> “O casamento ser *proegoúmenon* quer dizer o quê? Bonhöffer, o grande especialista nos estóicos do início do século, disse que o que era *proegoúmenon* era um dever absoluto. Tradução um pouco forte, enfática demais, que Pohlenz retifica dizendo que um ato *proegoúmenon* é um ato *prinzipiell*. Bréhier traduz dizendo que é um ato “principal”. Poderíamos dizer - tudo isso é um pouco uma questão de convenções - que o ato considerado *proegoúmenon* é um ato primordial, de grande importância etc. Concretamente, o que isso quer dizer? No texto de Hiérocles dizendo que o casamento é *proegoúmenon*, vemos que *proegoúmenon* (primordial) se opõe a algo diferente, que é um ato *katà perístasin*, isto é, um ato que seria feito de acordo com as circunstâncias. O texto de Hiérocles diz muito precisamente o seguinte: A vida *metà gámou* (com casamento) é *proegoúmenos* (primordial). A vida *áneu gynaikós* (sem mulher), por sua vez, é *katà perístasin* (da ordem das circunstâncias, da conjuntura).” (Foucault, 2016, p. 102).

<sup>139</sup> Foucault, 2016, p. 103

<sup>140</sup> Consultando *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophers* de Anthony Preus: “KOINŌNIA. Community. Socrates talking to Callicles in the Gorgias says that where there is no *koinōnia* there is no friendship (*philia*): ‘Yes, Callicles, wise men claim that *koinōnia* and *philia*, orderliness, self-control (*sōphrosynē*), and justice (*dikaiōsynē*) hold together heaven and earth, Gods and humans, and that is why they call it a ‘whole’ (*holon*).’ Aristotle, more down-to-earth in the Politics, defines a ‘polis’ as a ‘*koinōnia* of families and villages in a complete and self-sufficient life, i.e., a happy and honorable life.’” (Preus, 2007, p. 155).

<sup>141</sup> É a partir da vida de Crates que Epicuro, em *Conversações*, aborda a circunstância de Crates encontrar uma mulher, qual “era outra Crates, ou seja, era tão filósofa quanto ele. Diógenes Laércio, no livro VI, nos conta quem era ela. Era Hipárquia, Hipárquia que, diz Diógenes Laércio, concordara em compartilhar da vida de Crates.” (Foucault, 2016, p. 103).

<sup>142</sup> Foucault, 2016, p. 103-104.

<sup>143</sup> Idem, p. 105.

que sim, caso estivéssemos numa *sociedade de sábios*, caso não fosse necessário criticar o real. Portanto, em uma cidade de sábios o filósofo deve-se casar. Entretanto,

“no estado atual do mundo - e Epicteto emprega a noção de catástase, termo estóico que, como vocês sabem, terá na concepção cristã um papel muito importante -, nessa catástase atual que, diz Epicteto novamente uma noção muito importante para a sequência -, é uma batalha, nesse estado de coisas em que estamos em guerra, lutamos contra quê? Contra o mal, contra a mentira, contra a ilusão etc.”  
(Foucault, 2016, p. 106).

De acordo com Foucault, não há uma negação, mas supervalorização do casamento na medida que não sendo filósofo, não tendo que ser batedor da verdade e crítico diante dessa circunstância atual que é o mundo, essa catástase/batalha, é *proeogúmenon*, primordial que se case. Outro ponto relevante assinalado por Foucault é a concepção de que para o filósofo o caráter *circunstancial* do mundo tem um estatuto diferente ao do homem público e comum, diferença que Foucault assinala como interessante para a própria filosofia. Isto é, enquanto o homem comum vive no mundo, suas circunstâncias são circunstâncias interiores. Para o filósofo, contudo, “a catástase é uma perístase, para quem o mundo atual é uma circunstância”<sup>144</sup>, e portanto, enquanto mensageiro do deus, enquanto crítico desse mundo circunstancial, o filósofo não deve se casar.

Para Foucault, “encontramos aí todo um núcleo de ideias que primeiro em Orígenes e em seguida, evidentemente, em todo o cristianismo, vai ter um destino particular”<sup>145</sup>: o pastor não deve ser casado, pois não pode se prender às preocupações diárias. Sendo pai de todos os homens, sendo essa sua família e diante desta catástase atual, “antes do que Orígenes chamará de apocatástase, ou seja, o retorno de tudo - o celibato evidentemente é absolutamente imposto.”<sup>146</sup> Portanto, o filósofo deverá se casar quando o mundo estiver em perfeito estado.

Outra concepção estoica que Foucault aponta como fundamental é a atribuição, no interior do casamento, de comportamentos conforme à natureza muito distante da noção de naturalidade do sistema de valoração dos *aphrodisia*. A fim de apreender esta concepção de comportamento conforme a natureza formulada pelos estoicos, Foucault ressalta um texto de Xenofonte<sup>147</sup>, texto segundo o qual podemos encontrar ecos tanto entre os tratados do século I e II, quanto como em Crisóstomo no século V.

---

<sup>144</sup> Foucault, 2016, p. 107.

<sup>145</sup> Ibidem.

<sup>146</sup> “A diferença é que essa ideia de uma catástase como perístase, de um estado do mundo como circunstância da qual o filósofo deve se [distanciar] para modificá-la, será elaborada na [abordagem] cristã através de uma concepção da virgindade da qual teremos de falar em seguida” (Foucault, 2016, p. 107)

<sup>147</sup> “vou tomar como referência um texto de Xenofonte - bem anterior, portanto, ao período de que estou tratando, bem anterior a esses tratados de que lhes falo agora -, no sétimo capítulo do *Econômico*.” (Foucault, 2016, p. 112).

Em Xenofonte nos deparamos com a concepção de que os deuses, após refletirem longamente, optaram por dividir o gênero humano entre homens e mulheres para que se acasalassem. Mas essa união entre homem e mulher não é fundada em si mesma, ela está ligada a fins transitivos: para agregar ao gênero humano, para preservar a cidade, para preservar os bens. Em oposição à Xenofonte, Musônio de Rufos apresenta de modo aproximado que o casamento é um comportamento fundado na natureza, na medida em que a própria natureza dividiu o gênero humano em dois sexos. Mas também fundado pela natureza na medida em que a natureza, quando dividia o gênero humano em dois sexos, “implantava, inseria, vertia no coração de cada um dos dois sexos uma fascinação, uma atração pelo outro”<sup>148</sup>.

Esta fascinação, atração pelo outro sexo, este desejo ávido (*epithymía, póthos*), permite que o fim do casamento esteja nele mesmo, uma vez que a natureza deseja que os homens e as mulheres sintam não apenas atração física (*homilia*), não apenas pratiquem relações sexuais (*syneínai*), mas sintam uma atração que tem como desejo formar uma comunidade de existência (*syneínai e syzêin*). A partir desta união já estabelecida pela natureza e finalizada em si mesmo no coração de cada homem e mulher, a partir de então, sua união deve resultar em filhos e fazer a raça eterna<sup>149</sup>.

Da divisão dos sexos à geração do gênero humano segundo um desejo da própria natureza há um terceiro elemento em Musônio de Rufus sobre o casal homem-mulher: a natureza do vínculo que dispõem. Na percepção do estoico, não há nenhum vínculo que possa ser comparado ao vínculo entre um homem e uma mulher casados, na medida que seja a tristeza da ausência de seu marido, seja a felicidade pela presença de sua mulher, o sentimento provocado é “infinitamente mais forte do que nas relações habituais de companheirismo” e mesmo muito mais fortes “que as relações entre pais e filho”<sup>150</sup>. O casamento é uma relação exemplar até mesmo para as relações de amizade (*philia*). Contudo, difere das relações de amizade, uma vez que o casamento implica uma *relação orgânica*. Esta relação orgânica, a qual Foucault enfatiza a partir de Antípatro<sup>151</sup>, é comparável ao organismo: é muito melhor e não conflituoso ou mesmo defeituoso termos duas mãos, duas pernas; também o casal não se justapõe enquanto indivíduos, o casal é um único organismo e é melhor assim ser constituído.

A essa unidade orgânica, ressalta Foucault, os estoicos (como Musônio de Rufus e Hiérocles) não compreende apenas os bens, os corpos, mas uma união orgânica das almas.

---

<sup>148</sup> Foucault, 2016, p. 115.

<sup>149</sup> Idem, p. 115-117.

<sup>150</sup> Idem, p. 123.

<sup>151</sup> “Um texto de Antípatro, um pouco anterior ao período de que lhes falo, diz isso muito claramente” (Foucault, 2016, p. 126).

Unidade orgânica e de almas compreendidas segundo o pano de fundo dos tratados teóricos sobre a física e a ordem do mundo estoicas, ou seja, estabelecimento de “uma verdadeira física do casamento”<sup>152</sup>. Portanto, o casamento não constitui uma justaposição de almas, mas um tipo de mistura que os elementos se *fundem inteiramente um no outro*: “*krâsis*: fusão integral de substâncias que se misturam inteiramente entre si, como dois líquidos que misturamos (água e vinho)”<sup>153</sup>. Plutarco, por sua vez, vai estabelecer em comparação ao casamento alguns tipos de misturas possíveis entre os indivíduos.

A mistura entre soldados (*ek diestóton*) que constitui um exército é comparada aos casamentos estabelecidos pelos prazeres do corpo: é pouco sólida na medida que os indivíduos se unem e depois se separam. Já a mistura de homens que se unem para construir uma casa ou um barco (*ek synaptoménon*) assemelha-se ao casamento que busca bens ou filhos: os elementos constituem uma unidade física, mas permanecem separados. Por fim, há uma mistura que é produzida pelos indivíduos de modo absolutamente unitário (*henoména*), e esta constitui o bom casamento, uma vez que os indivíduos são inseparáveis e, novamente, temos o modelo da *krâsis*. Em Plutarco, o amor matrimonial é uma mistura de tipo *krâsis* em oposição ao amor pelos rapazes. No casamento, portanto, os indivíduos são como “água e vinho que se misturam para constituir um único e mesmo líquido”<sup>154</sup>. Segundo as características que Foucault destaca em relação aos estoicos, o quadro anterior relativo aos *aphrodisia* se modifica:

#### Conduta ética nos *aphrodisia* segundo os estóicos

| Substância ética   | Modo de sujeição  | Trabalho ético                             | Teleologia                                  |
|--|---|--|---|
| Fidelidade<br>Continência<br>(ato sexual<br>hedonicamente<br>neutralizado) | Reconhecimento do sujeito segundo a unidade do casamento<br>( <i>localização exclusiva e purificação social</i> ) | Transmissão pedagógica e Catástase/Batalha | Domínio de si e formação da <i>koinonía</i> |

A partir desse tipo singular de vínculo entre homem e mulher Foucault constata que “não estamos mais no regime de economia das vantagens, já estamos numa física de fusão das existências”<sup>155</sup>. É no interior dos *aphrodisia* por conseguinte, na medida que o casamento torna-se a economia geral das relações sexuais, quando nele encontramos uma relação heteromorfa

<sup>152</sup> Idem, p. 127.

<sup>153</sup> Foucault, 2016, p. 127.

<sup>154</sup> Ibidem.

<sup>155</sup> Idem, p. 128.

face ao campo social, quando o temos segundo “uma natureza bem particular, absolutamente específica, irreduzível a qualquer outra” <sup>156</sup> que podemos compreender como os tratados de conduta inscritos no interior do cristianismo primitivo recuperam toda uma codificação de condutas sexuais já presente no paganismo.

---

<sup>156</sup> Idem, p. 114.

## 2.2 O *Logos* cristão

Segundo o filósofo francês, os apologetas cristãos dirigem-se aos Imperadores, como Atenágoras para com Marco Aurélio e como Justino, repetindo os preceitos pagãos: “se nos casamos é para criar nossos filhos; se renunciamos ao casamento, mantemos a continência perfeita”<sup>157</sup>. Diante de um mesmo núcleo de prescrições, os primeiros cristãos assumem estar cumprindo “objetivos comparáveis aos conselhos de conduta que os filósofos helenísticos podiam dar”<sup>158</sup>. Eles se baseiam nestas artes de existência e estabelecem regras de condutas para discípulos mais simples quanto ao casamento, até os mais virtuosos quanto à continência.

Datados entre os séculos II e o III d.C. os primeiros tratados de conduta cristãos analisados por Foucault estão ainda baseados no panorama da *aphrodisia* mas testemunham outra amplitude. Isto é, as regras de conduta são recobertas por uma teologia cristã que tem como fundamento uma *economia da salvação*. Os primeiros textos que Foucault aborda a fim de estabelecer essa nova dimensão da *aphrodisia* pelos cristãos, são *O pedagogo* e *Os Estromatas* de Clemente de Alexandria.

Consistindo na adesão do mesmo núcleo de prescrições segundo uma teologia de inspiração platônica, o tratado de Clemente alterna e integra três tipos de referências que se acomodam em uma significação cristã assumida como *Logos*. Isto é, todas as referências pagãs utilizadas por Clemente passam a ser fundamentadas segundo as manifestações do *Logos* de Deus. Neste sentido, Clemente recorre às *Escrituras* que acompanham todos os principais preceitos, mas também a concepções transcritas “quase palavra por palavra”<sup>159</sup> de filósofos, chegando a citar Antipater, Hiérocles, Sexto Empírico, Aristóteles, Heráclito, Demócrito, sobretudo, Platão e, por fim, tem como referência também médicos e naturalistas antigos<sup>160</sup>.

Quem ensina as regras de conduta em *O pedagogo* é o próprio Cristo: “o que ensina nele e o que é ensinado por ele é o *Logos*. Como Verbo, ele ensina a lei de Deus; e os mandamentos que formula são a razão universal e viva”<sup>161</sup>. Isto é, o conjunto de ações prescritas em *O pedagogo* são mandamentos espirituais em conformidade com o *Logos* que devem ser *praticados pela fé* de uma ação reta e sem falta reconhecendo uma vontade unida a Deus e a Cristo. Assim, se as *Escrituras* decifram a vida lá de cima, *O pedagogo* serve à vida mundana. Neste sentido, o *Logos* é o movimento para salvação, é também princípio de ação

<sup>157</sup> Justino em *Première apologie* (Foucault, 2021, p. 22).

<sup>158</sup> Foucault, 2021, p. 24.

<sup>159</sup> Esta passagem faz referência a Musônio Rufo.

<sup>160</sup> Idem, p. 28-29.

<sup>161</sup> Idem, p. 26.

reta, razão do mundo real e palavra de Deus chamando à eternidade.

De acordo com Foucault, o esforço de Clemente consiste em prescrever, a partir do seu *Logos*, todo um conteúdo que “é absolutamente conforme, salvo alguns detalhes, ao que era ensinado desde os séculos precedentes nas escolas filosóficas e particularmente estoicas”<sup>162</sup>. Entretanto, Clemente organiza seu *Logos* e fundamenta seus preceitos sob o princípio de uma “tripla determinação”: pela natureza, pela razão humana e pela palavra de Deus. De modo correspondente, as referências naturalistas e médicas testemunham a presença do *Logos* como princípio organizador do mundo; já as referências filosóficas, reconhecidas e justificadas pela razão humana, testemunham que o *Logos* habita a alma de todo homem; por fim, as *Escrituras* enquanto mandamentos dados diretamente por Deus aos homens, testemunham que todo indivíduo que obedece voluntariamente às leis de Deus pode se unir a Ele.

Para o francês, podemos observar um movimento ascendente de fundamentação dos preceitos de Clemente. O cristão inicia pelos exemplos do *Logos* na natureza, passa pela razão do homem e encerra seus fundamentos na existência semelhante a Deus. Nesta mesma lógica Clemente inscreve os preceitos relacionados às relações sexuais: temos os exemplos da natureza, depois a conformidade racional dos preceitos à razão do homem e por fim a confirmação das *Escrituras*. Disponemos de um quadro do que Foucault entende como antropologia tripartida de Clemente:

#### Antropologia de Clemente<sup>163</sup>

| Referências   | Domínios                             | Antropologia              |
|---|--------------------------------------|---------------------------|
| Natureza<br>(preceitos naturalistas e médicos)      | Da ordem do mundo                    | Animal                    |
| Razão filosófica<br>(preceitos filosóficos)         | Da medida humana sobre si            | Psíquico                  |
| Palavra de Deus<br>(preceitos da <i>Escritura</i> ) | Da pureza à existência incorruptível | Pneumático <sup>164</sup> |

Em resposta à questão “Deve-se casar?”, em *O pedagogo*, Clemente demonstra pelo menos três aspectos fundamentais relacionados aos tratados filosóficos pagãos: determina o casamento como um *bem*, a temperança como conformidade ao *Logos* e a pureza da alma como

<sup>162</sup> Foucault, 2021, p. 30.

<sup>163</sup> Foucault, 2021, p. 33.

<sup>164</sup> Do grego *pneuma* (espírito). Atualmente há uma disciplina da teologia que tem como assunto a reflexão teológica, a pneumatologia, que reflete sobre o Espírito Santo na história do cristianismo bem como busca compreender a ação e a experiência do Espírito Santo; Cf: Berkenbrock, 2021.

necessidade para se unir à Deus. Em correspondência a concepção tradicional da filosofia pagã, para Clemente, a finalidade do casamento é a procriação <sup>165</sup>. Porém, a partir da procriação Clemente torna o casamento um *bem*. E como consequência do casamento se tornar um *bem*, Foucault evidencia a total subordinação dos *aphrodisia* à procriação, o que de modo inédito inscreve os atos sexuais não mais em função da saúde individual ou da sabedoria. Neste contexto, segundo o filósofo francês, a relação sexual entre casais é tomada como objeto de preocupação, intervenção e análise <sup>166</sup>.

Do ponto de vista das regras intrínsecas ao casamento, o valor positivo dado às relações sexuais por Clemente depende do que ele determina como *kairós*. A noção *kairós*, conforme Foucault, é retirada da filosofia estoica e faz referência “ao conjunto de condições que podem fazer de uma ação, aliás permitida, uma ação que tenha efetivamente um valor positivo” <sup>167</sup>. Mas em Clemente, o *kairós* que torna a relação sexual positiva é integrado à natureza religiosa do *Logos* e da salvação. Ou seja, não tendo um valor espiritual em si, o valor do ato sexual enquanto *kairós* está em seguir os ensinamentos do *Logos*.

Assim, ligado à procriação e ao *kairós* em conformidade com o *Logos*, o ato sexual do casal não tem valor positivo porque os filhos são úteis ou benéficos aos pais. Para Clemente, “o homem deve plantar ‘por causa de Deus’” <sup>168</sup>, em conformidade com o mandamento das *Escrituras* “multiplicai-vos”, mas também porque ao procriar o homem é semelhante a Deus e evidencia a bondade divina do Criador. A semelhança a Deus, por sua vez, é conferida segundo o espírito e raciocínio do homem em oposição aos animais <sup>169</sup>.

O *Logos* presente na natureza também ensina que o homem deve ser temperante em seus atos sexuais. Para tanto, Clemente retira um exemplo a partir dos “hábitos” sexuais das hienas e das lebres. Segundo ele, a singularidade anatômica das hienas, ao possuírem cavidades suplementares, são efeitos e instrumentos de uma falta que se reproduz no próprio excesso de sua anatomia. A anatomia das hienas oferece um exemplo de contranatureza ao *Logos*, sendo

---

<sup>165</sup> Estabelecendo certas regras éticas para os cônjuges: a ligação não deve ser da ordem da volúpia mas do *Logos*, não se deve tratar a mulher como amante, não se deve dispersar a semente de forma inconstante, deve-se manter os princípios da sobriedade (regras que os próprios animais respeitam), a ligação não deve ser rompida e se renunciada só pode casar novamente quando o cônjuge não estiver mais vivo e o adultério é proibido e deve ser castigado. (Foucault, 2021, p. 35-36)

<sup>166</sup> Foucault, 2021, p. 36.

<sup>167</sup> Idem, p. 37.

<sup>168</sup> Idem, p. 42.

<sup>169</sup> De acordo com Foucault esta semelhança à Deus, em Clemente, não refere-se a qualquer coisa da essência da natureza ou potência de Deus. A semelhança seria “aquela abordada no relato do Gênesis: essa semelhança era aquela do homem antes da queda, e ela pode, ela deve, tornar-se de novo sua” (Foucault, 2021, p. 43)

correspondente ao vício moral da lascívia nos homens <sup>170</sup>. De modo semelhante, a natureza ensina partir da cópula excessiva das lebres que não é natural ter relações sexuais enquanto as mulheres estão grávidas ou em período de regra. E assim os exemplos dos animais levam Clemente a tratar da temperança nas relações sexuais. Antes, contudo, vale ressaltar como de acordo com Foucault, o caso das hienas e das lebres são exemplos tradicionais entre os antigos, suscitando a discussão sobre a possibilidade de modificação do sexo.

Tendo em vista a crença antiga de que as hienas tinham dois sexos e de que as lebres adquiriam um ânus suplementar a cada ano, Clemente, seguindo Aristóteles, recusa essa tese, mas toma os animais como ensinamentos morais. Assim, a lebre e a hiena, ensinam ao homem que em sua condição racional não pode ter como modelo seres que têm uma alma animal <sup>171</sup>. Diante de uma discussão clássica, Clemente desvia de uma concepção epicurista que afirmava a possibilidade das metamorfoses – como das abelhas que nascem em carcaças de boi, ou vermes na lama – o que provava que estes corpos não eram de origem divina, mas transformavam-se a partir de mecanismos autônomos. Por conseguinte, para Clemente foi necessário recusar esta tese a fim de manter no *Logos* a marca de uma razão criadora. Assim, a diferença de sexo entre homens e mulheres só existe neste mundo. A diferença é resultado do *Logos* que rege a ordem do mundo, o *Logos* da natureza, de modo que, quando o gênero humano se reencontrar na eternidade, todas as diferenças de sexo e as dualidades de seu desejo serão apagadas <sup>172</sup>.

A partir do uso que Clemente dá às referências naturalistas, Foucault atesta uma segunda diferença em relação aos *aphrodisia*. Nas palavras do autor:

“Jamais os filósofos, que haviam, contudo, desejado colocar os *aphrodisia* sob a lei da natureza e tentado dela afastar o que era contranatureza, tinha situado a tal ponto sua análise sob o signo da natureza - entendida como aquela que os naturalistas leem no mundo natural” (Foucault, 2021, p. 53-54)

Por sua vez, a temperança é um princípio evidente pelo *Logos* racional do homem. Ela indica que a alma é mestre do corpo e que é natural sua natureza ser superior. O próprio *Logos* da natureza o prova, já que o ventre se situa abaixo “como o corpo do corpo” <sup>173</sup>, mas

---

<sup>170</sup> O exemplo da hiena bem como o exemplo da lebre, explica Foucault, são comuns a partir de uma velha crença sobre a má reputação desses animais, encontrada em Heródoto de Heracleia. A partir da época helenística e romana, os animais eram retirados da história natural para serem submetidos, tanto a uma filtragem do saber em função de regras de observação, quanto para decifrar um ensinamento que os humanos devem seguir. Aristóteles retira as especulações sobre as hienas e as lebres, como sendo um erro de interpretação humana. Clemente segue Aristóteles mas reutiliza os animais para dar exemplos de atos contranatureza do *Logos*. (Foucault, 2021, p.46-47)

<sup>171</sup> Idem, p. 52.

<sup>172</sup> Idem, p. 47-50.

<sup>173</sup> Idem, p. 54.

também é racional que “as partes vergonhosas” necessitem de reserva, e aqui Foucault assinala a comparação lógica de Clemente do adjetivo *aidoios* (vergonhoso) com o substantivo *aidôs* (sentido de reserva, justa medida) <sup>174</sup>.

Logo, a temperança implica uma série de restrições que constituem um código e têm por finalidade que o homem permaneça mestre de seus desejos. Entretanto, não enquanto um equilíbrio justo entre suas faculdades, mas em razão de uma cooperação com Deus e o *Logos*. Para Foucault, em Clemente o que define o *kairós* das relações sexuais é toda uma “economia” que vai do Criador eterno à multiplicidade de criaturas futuras, mais do que a estrutura do composto humano como poderíamos interpretar, a rigor, a temperança.

A obra de Clemente, *O pedagogo*, finaliza debatendo os pecados das sombras. Estes são os propósitos obscenos cometidos apenas diante da própria consciência. Foucault escreve que se encontra com frequência na literatura filosófica o argumento de que, sendo consciente, o segredo se manifesta na vergonha <sup>175</sup>. Clemente, por sua vez, segue outra direção. Para ele não há apenas o sentimento de vergonha quando se comete um ato de desobediência. O pecado das sombras faz surgir uma mácula que fere a luz que habita em nós, luz que é fragmento do *Logos* que rege o mundo e deposita em nós a pureza. A intemperança corrompe, pois, não estando apenas em conformidade com a ordem universal, a temperança é a parcela pura dessa luz. Assim, enquanto o impuro não pode ter contato com o que é puro, Deus abandona o homem à vida de corrupção do pecado e consagrada à morte. Para Clemente, o corpo do intemperante será deixado em estado de cadáver enquanto o corpo do temperante será revestido pelo *Logos* acendendo a vida eterna <sup>176</sup>.

Os temas sobre a pureza rigorosa do temperante e do corpo como Templo de Cristo serão retomados com imensa importância nos séculos III e IV, como veremos nos capítulos a seguir. Mas ainda em Clemente se reduz a uma parte final do tratado, incomparável à temática da virgindade e do autoexame dos pensamentos. Em Clemente, a temperança se relaciona de modo fundamental com a noção de *kairós*, constituindo uma economia da procriação. Tão fundamental que quando Clemente comenta o texto de Gênesis sobre a queda do primeiro casal humano não a relaciona ao fato do ato sexual, mas à falta do *kairós* no qual ocorre esse ato <sup>177</sup>. A queda enquanto mal momento, enquanto precocidade da criança Adão (segundo explica em

---

<sup>174</sup> Foucault pontua que os termos utilizados por Clemente, *Nomos* (lei), *Nominos* (legítimo), *Parónimos* (ilegítimo), *Themis* (justiça), *Dikaios* (justo) e *Adikos* (injusto), são termos que estão em conformidade aos modos do *Logos* se manifestar a razão humana. (Foucault, 2016, p. 55-56)

<sup>175</sup>“Encontramos estes tipos de raciocínio tanto em Musônio quanto em Sêneca” (Foucault, 2021, p. 62).

<sup>176</sup> Idem, p. 63-64.

<sup>177</sup> Idem, p. 67.

*O Protréptico*) não concebe que a geração seja nela mesma má e mesmo é celebrada, na medida que para Clemente a *genesis* permanece santa já que foi o meio pelo qual o mundo, as essências, os seres naturais, os anjos, as almas, os mandamentos e a gnose de Deus puderam ser constituídos. Também a nós Cristo ensina como crianças, “dá aos homens-crianças o leite de seu Logos”<sup>178</sup>, ele nos alimenta, é nosso pedagogo. Por fim, destacamos como entendemos a conduta moral segundo Clemente:

#### Conduta ética segundo Clemente de Alexandria

| Substância ética          | Modo de sujeição   | Trabalho ético  | Teleologia                                   |
|---------------------------|--|---|--|
| Procriação<br>Continência | Reconhecimento do sujeito como herdeiro de uma tradição espiritual | Exercício de uma ação reta e rigorosa praticada pela fé e transmitido pelo <i>Logos</i> | Salvação, imortalidade e purificação da alma |

Foucault identifica em Clemente, tanto uma continuidade dos temas dos *aphrodisia* e da filosofia pagã, pelas prescrições, regime de vida, uso do *kairós* bem como pela procriação como fim do casamento, quanto um distanciamento quando os preceitos são recobertos por uma economia da salvação ligada ao *Logos* cristão. De todo modo, de acordo com Foucault, o regime entre o proibido e o permitido das relações sexuais segue relativamente o mesmo rumo até o século V, sem alterações profundas no código e sem maiores repressões quanto às relações: é diante de outro domínio que a experiência da carne começa a se formar<sup>179</sup>. Precisamente, a partir da constituição do Império Cristão, das Igrejas e das técnicas elaboradas como disciplinas penitenciais, que cruzam com uma ascese monástica, que vemos a formação daquilo que distingue a carne do regime *aphrodisia*, ainda pautado por Clemente. Isto é, da formação de um tipo de relação consigo correspondente a *forma da subjetividade*. Nas palavras de Foucault, a *subjetividade* cristã consiste em um,

“exercício de si sobre si, conhecimento de si sobre si, constituição de si mesmo como objeto de investigação e de discurso, liberação, purificação de si e salvação por meio de operações que levam a luz até o fundo de si e conduzem os segredos mais profundo à luz da manifestação redentora. Foi uma forma de experiência – entendida ao mesmo tempo como modo de presença a si e esquema de transformação de si – que então se elaborou.” (Foucault, 2021, p. 73)

<sup>178</sup> Idem, p. 69.

<sup>179</sup> Foucault, 2021, p. 70-73.

Para compreender a formação dessa forma de *subjetividade* no interior do cristianismo desenvolvemos três temas entrelaçados ao problema da pureza da alma: a) as regras de conduta após o renascimento do batismo, b) a confissão e o autoexame como técnicas de virgindade e de purificação da alma, por sua vez, incluídas num sistema de autovigilância e obediência completa a outrem e c) a valorização do casamento como profissão cristã. É a partir do desenvolvimento destes três temas que alcançaremos a formação do *sujeito de desejo* testemunhado por Foucault ao analisar a filosofia de santo Agostinho, filosofia que concebe uma teoria sobre a *estrutura do ser* própria dos sujeitos após a queda.

### 2.3 *Exomologesis*: batismo e mortificação de si

Relacionado a ideia de *genesis* celebrada em Clemente, bem como sua concepção da mácula que mancha a alma dos intemperantes, há um rito de palingenesia<sup>180</sup> que até o século II consiste no “único ato eclesiástico que pode assegurar a remissão das faltas”<sup>181</sup>. Enquanto ato de palingenesia, pois configura um segundo nascimento, *o batismo* consiste na operação de lavar, apagar e purificar a alma, impondo uma outra marca na alma, i.e., a marca de que o indivíduo foi consagrado a Deus, “como um lacre sob um ato, a marca sobre os animais do rebanho, ou a tatuagem no braço dos soldados”<sup>182</sup>. O batismo é o nascimento de livre escolha pelo *conhecimento da verdade*. Ele dá acesso a verdadeira vida ao homem que, em sua primeira existência (antes de nascer novamente pelo batismo) recebe apenas uma natureza mortal, vive *na morte e como morto*: “da água ritual em que desce, ele emergirá vivo”<sup>183</sup>. O batismo é igualmente descrito como acesso à vida além da morte, à verdadeira vida em que o mal está ausente. Ele ilumina, purifica, regenera e deixa um sinal.

A cada um desses processos de remissão das faltas encontramos um acesso à verdade: preparado pela catequese que ensina a doutrina e o conjunto de regras que definem a “vida da vida” por oposição à morte, é batizado aquele que crê serem verdadeiros os ensinamentos. Conforme Foucault, a ligação da remissão das faltas ao acesso à verdade a partir do batismo é uma ligação fortemente marcada na época dos Padres apostólicos e dos Apologistas. O ato batismal ligado ao acesso à verdade é qualificado como direto e imediato, isto é, a remissão e a verdade não são consequências posteriores, efeitos da causa de terem sido perdoados, mas

<sup>180</sup> O termo faz referência à regeneração, ao renascimento: *palin* (de novo) e *genesis* (nascimento).

<sup>181</sup> Idem, p. 74.

<sup>182</sup> Ibidem.

<sup>183</sup> “Em nossa primeira essência diz Hermas, ‘havíamos recebido apenas uma natureza mortal’.” (Foucault, 2021, p.76)

efeitos do próprio ato do batismo. Foucault questiona se a remissão e o acesso à verdade também seria um ato “não refletido”, na medida que o sujeito desconhece quais faltas cometeu e quais foram perdoadas. Nas suas palavras: “Estariam a remissão das faltas e o acesso à verdade ligados, de uma forma ou de outra, ao conhecimento das próprias faltas e pelo próprio sujeito?”<sup>184</sup>

De acordo com o francês, a resposta a esta questão depende de como é compreendido o termo *metanoia* a propósito do batismo, também traduzido pelos latinos como *paenitentia*, que implica uma ação de arrependimento, de mudança profunda e transformação<sup>185</sup>. Tal mudança e transformação enquanto ato de penitência até a época dos Padres apostólicos e Apologistas, “não apresenta o caráter de uma longa disciplina, de um exercício de si sobre si nem de uma tomada de conhecimento de si por si”<sup>186</sup>. Neste sentido, Foucault recupera uma passagem de Hermas e da fala do anjo da penitência que consiste na ideia de que, a todos que se arrependem, é dada a *inteligência*, sendo o próprio arrependimento um ato de inteligência. Precisamente, como um ato de conhecimento, o arrependimento deve ser entendido como uma *compreensão* que permite “dar-se conta”, em oposição ao *saber* apreendido ou à *verdade* descoberta<sup>187</sup>.

Foucault enumera três aspectos dessa inteligência: é preciso dar costas ao mal e às más ações praticadas perante Deus, é preciso ligar-se ao bem e é preciso autenticar essa mudança humilhando a alma que pecou. Em consequência desses atos que atestam a remissão de pecados, a partir da *metanoia*, Foucault localiza a inscrição dos atos de verdade que tem caráter muito mais de *reconhecimento* do que de *conhecimento*. Ou seja, *metanoia* como uma manifestação de si que não apenas transforma a si mas renuncia e engaja a si. O filósofo enfatiza que na ação do batismo, em correspondência com a *metanoia*, a alma *não é desdobrada* como um elemento que conhece e que deve ser conhecido, que deve ser procurado no fundo da alma os segredos a fim de trazê-los à consciência ou aos olhos dos outros. Destacamos Foucault abordando a *metanoia*:

“Ela mantém juntos na ordem do tempo, aquilo que não somos mais e aquilo que já somos; na ordem do ser, a morte e a vida, a morte que está morta e a vida que é a nova vida; na ordem da vontade, a consciência de que realmente pecamos e a atestação de que verdadeiramente nos convertemos.” (Foucault, 2021, p. 80)

---

<sup>184</sup> Foucault, 2021, p. 77.

<sup>185</sup> Idem, p. 78.

<sup>186</sup> Ibidem.

<sup>187</sup> Idem, p. 79.

Entre o fim do século II e início do século III, Foucault sinaliza ao menos três modificações quanto ao batismo registrado pelos textos de Tertuliano. Essas notáveis alterações modificam significativamente os atributos que compõem a *metanoia*, especialmente no que diz respeito ao *tempo*, ao *agente* dessa operação e a *natureza* da mesma. Contra uma seita de cainitas que duvidavam que “um pouco de água pudesse lavar a morte”, Tertuliano responde em *De baptismo* com um elogio à água, argumentando que as funções da água que encontramos nas *Escrituras*<sup>188</sup> agora são integradas na economia da salvação: ela cura, nutre, libera, purifica e permite remodelar o homem fazendo da sua alma o trono de Deus. A questão levantada por Tertuliano ao recuperar as funções da água em *De baptismo* é apreender qual é o lugar e o sentido dessa purificação prévia das faltas, uma vez que os homens podem constranger a Deus voltando a pecar. Portanto, sua preocupação é para com aqueles que faltam quando já batizados.

Contudo, em *De paenitentia*, Tertuliano concebe a necessidade de um preparo anterior e posterior ao batismo, desconsiderando que o ato por si só seja suficiente para manter a alma pura. Segundo ele, depois de Deus ver todos os crimes e temeridades da humanidade, Ele levou o homem à condenação, o cassou do paraíso e o submeteu à morte. Mas realizando Ele mesmo uma *metanoia*, a fim de suspender os efeitos de sua cólera, perdoou os homens. A *metanoia* de Deus, a cólera que sente e o perdão que entrega é o que deve ser *ritualizado* entre os homens. Ou seja, os homens podem cair e recair no pecado, antes e depois do batismo, “como esses animais que acabam de nascer, quase cegos, tremendo sem parar e arrastando no chão”<sup>189</sup> e mesmo depois do batismo, podem ter suas almas apoderadas por Satã que faz delas sua Igreja após a queda. Portanto, o período que precede o batismo deve ser o do perigo e do medo. Medo de Deus mas também medo de sua própria fraqueza. O indivíduo que se batiza deve confiar em Deus, não em si mesmo: “A incerteza, não quanto ao poder de Deus, mas quanto à sua própria natureza, à sua fraqueza, à sua impotência, não deve deixá-lo”<sup>190</sup>. Portanto, para realizar o batismo é necessário um preparo em respeito e temor a Deus. Mas sobretudo um preparo que ensina a se desligar continuamente de si:

“é também o tempo em que se adquire o sentimento de ‘temor’, a *metus*, quer dizer, a consciência de que não se é jamais inteiramente mestre de si, de que jamais alguém se conhece inteiramente e de que, na impossibilidade em que nos encontramos de saber de que queda se é capaz, o engajamento que se tem é bem mais difícil, bem mais perigoso” (Foucault, 2021, p. 86)

<sup>188</sup> “água à qual Deus precisou misturar o barro para modelar o homem à sua imagem; água, que purificou a Terra no Dilúvio, liberou os hebreus de seus perseguidores egípcios, deu de beber ao povo eleito, curou as doenças na fonte de Betsaida. Esta água, dotada de tais poderes na antiga lei, como seria deles desprovida, agora que o Espírito Santo, inaugurando uma outra lei, nela desceu para batizar o Cristo?” (Foucault, 2021, p. 83)

<sup>189</sup> Idem, p. 85.

<sup>190</sup> Idem, p. 86.

Assim, Tertuliano duplica o preparo do batismo. Ele adiciona um trabalho de purificação moral que é preciso praticar para além da catequese, trabalho entendido como disciplina da penitência. A disciplina é baseada no modelo de batismo joanino, modelo que é anterior ao Salvador e do qual o próprio Salvador se submeteu; é um “batismo humano” uma vez que o Precursor *anuncia* a vinda do Espírito Santo, não o faz descer à alma. “Batismo da penitência”, portanto, uma vez que “a penitência precede; em seguida, vem a remissão”<sup>191</sup>.

Esse batismo não se dirige a qualquer um, como as crianças e pessoas solteiras, e deve ser preparado à base de vigília, jejuns, preces fervorosas. Deve, fundamentalmente, constituir um exercício ao longo de toda vida cristã de adestramento da alma contra o inimigo. Por conseguinte, a penitência aparece desde sua forma pré-batimal como um exercício de si sobre si estendida para a vida inteira do cristão. A penitência é a *prova* que garante a vida eterna. Assim, a purificação não consiste mais no ato direto e imediato do batismo, mas num exercício constante de provas sólidas sobre as mudanças que se produzem na alma e a penitência é a prova de si mesma<sup>192</sup>.

De acordo com Foucault, na época em que Tertuliano escreve *De paenitentia* emerge uma nova instituição com foco no catecumenato, encarregada de estruturar, normatizar e supervisionar a penitência, a catequese e o batismo. A partir do século III, o catecumenato começa a adotar uma estrutura mais organizada, envolvendo instruções morais, práticas rituais e responsabilidades definidas. O que Foucault destaca é o processo de provas e testemunhos postulado aos indivíduos no catecumenato, na medida que na reinterpretação da *metanoia* o indivíduo tem que pagar um preço para ser purificado e acessar a verdade. *Esse preço consiste no exercício de revelação da verdade de sua própria alma*. A documentação da *Tradição Apostólica* de Hipólito apresenta outras provas adicionais para o batismo, ao menos no catecumenato ocidental.

As provas adicionais consistem em uma investigação por interrogatório, provas de exorcismo e confissão dos pecados. Enquanto interrogatório, são feitas perguntas e respostas contando com a participação restrita de “doutores”, os encarregados pelo catecumenato, desempenhando o papel de testemunhas e fiadores. Perguntam pela profissão, estatuto e maneiras de viver do postulante, mas também sua relação com a antiga religião e as razões para ter se dirigido à religião cristã. Após o questionário o catecúmeno leva uma vida de obrigações

---

<sup>191</sup> Idem, p. 89.

<sup>192</sup> Idem, p. 91.

religiosas, regras de conduta, tarefas e obras, até um segundo inquirido que, semelhante ao primeiro, pode permitir o batismo. Há também o exorcismo, baseado em ritos antigos que buscam espantar os espíritos que se apossam dos homens. Consiste na imposição das mãos e no sopro sobre o rosto. No rito do exorcismo, o catecúmeno retira o cilício e coloca-o sob seus pés, em seguida ouve as palavras do bispo e se não claudicar, mostra-se livre dos espíritos. O exorcismo se apresenta como um procedimento de autenticação, de demonstração da verdade sobre a alma e coração do catecúmeno, portanto a um movimento ligado também à verdade. Já o rito de confissão dos pecados, diferente do interrogatório inicial, é um ato que decorre do próprio indivíduo como outros exercícios de piedade e ascetismo ao qual Foucault assemelha ao termo grego *exomologese*, a rigor, “ato global pelo qual alguém se reconhece pecador”<sup>193</sup>. Assim, a *confessio* adquire ao menos dois sentidos: a de confessar suas faltas e o reconhecimento de que se é pecador. Sendo assim, para realizar o batismo é necessário um “ato de verdade”, “ato ‘refletido’ no sentido de ser o catecúmeno chamado a manifestar explicitamente (*exomologese*), sob a forma de uma atestação, a consciência que tem de ser pecador”<sup>194</sup>.

A partir do século III, afirma Foucault, a evolução do catecumenato está em sintonia com o desenvolvimento da prática pastoral, das instituições, da liturgia e de elementos teóricos os quais se complementam reciprocamente. Também encontramos a relação de dois temas, a saber, o tema da morte e do combate espiritual. O tema da morte, relacionado ao batismo e a *metanoia*, vêm a consistir em um exercício de si sobre si como *mortificação* para renascer na verdade. Mas também como morte da morte, uma vez que o batismo faz o homem deixar a vida da morte para acessar a verdadeira vida, a vida eterna. Quanto ao segundo tema, é desenvolvido a ideia de que o combate contra o Inimigo, que deseja se alojar em sua alma e coração, consiste no exercício da queda até a salvação sendo necessário o cristão estar sempre preparado<sup>195</sup>. Para Foucault, esses dois temas conferem ao sujeito e às relações consigo mesmo um papel cada vez mais importante no caminho para a luz e a salvação. Ademais, o processo de arrependimento-penitência da “*metanoia* é o ponto de partida e a forma geral da vida cristã”<sup>196</sup>.

Foucault localiza a partir de então uma mudança de ênfase em relação ao batismo. Essa mudança é atravessada pelo debate da importância de uma segunda penitência para aqueles que já foram batizados, sendo “Toda a comunidade chamada a tomar parte deste

---

<sup>193</sup> Foucault, 2021, p. 98.

<sup>194</sup> Idem, p. 99.

<sup>195</sup> Foucault, 2021, p. 101-106.

<sup>196</sup> Idem p. 110.

arrependimento que cada um deve prover e manifestar”<sup>197</sup>. Como escreve Clemente de Roma, “A reprimenda que nós nos dirigimos mutuamente é boa e muito útil: ela nos une à vontade de Deus”<sup>198</sup>. O arrependimento e o pedido de perdão tornam-se parte intrínseca da existência dos fiéis e da vida na comunidade. Assim, o debate sobre uma segunda penitência é amplamente considerado em relação ao fato do batismo ser único e apenas realizado uma vez na vida:

“Com efeito, não se trata nem mais nem menos do que do problema da repetição, numa economia da salvação, da iluminação, do acesso à verdadeira vida, que por definição só conhece um eixo do tempo irreversível escondido por um acontecimento decisivo e único” (Foucault, 2021, p. 111)

Não sendo possível repetir o ato batismal, graça concedida uma única vez na vida, como obter o perdão quando se comete atos graves e se infringe os compromissos? Não sendo o batismo uma solução, a penitência que o acompanha e a qual ele introduz, “o movimento pelo qual o espírito se separa de seus pecados e morre para esta morte” e o perdão que Deus ainda podem ser renovados. A segunda penitência aparece como “segunda esperança”, uma “outra porta”, diz Tertuliano, sendo as faltas lavadas não mais pelas águas do batismo, mas pelas lágrimas da penitência. Diante de tal situação, aparece o tema de que a penitência, e não mais apenas o batismo, faz passar da morte à vida. A salvação, daí em diante, encontrará dois caminhos: para os pagãos o batismo e para os cristãos a penitência. A penitência não consiste mais em um ato, ou uma série de ações. A penitência se torna um estatuto, uma profissão. Ou seja, o indivíduo se torna “penitente”: se demanda penitência, se concede e se recebe segundo formas regulares que envolvem a autoridade dos padres, duram um tempo determinado, exigem práticas regulares. A penitência se torna mais estrita que o batismo, é cuidadosamente regulada e exigente, chegando a ser chamado por Orígenes de “batismo laborioso”<sup>199</sup>. A mudança de ênfase portanto é encontrada pelo viés do batismo como aquele que é liberação, *aphesis*, enquanto a *metanoia* passa a consistir numa reconciliação necessária do “trabalho que a alma exerce sobre ela mesma e sobre as faltas que cometeu”<sup>200</sup>.

Foucault destaca numerosos procedimentos que buscam manifestar a verdade da alma penitente. A partir de cartas de São Cipriano se atesta um certo perigo entre reconciliar o pecador demasiado rápido ou então privar o pecador de uma esperança. Este perigo consiste no fato de que a decisão sempre será, de certo modo, cega. Contudo, o receio dos pecadores de corromperem as almas honestas torna necessário não excluí-los, mas trabalhar em suas curas.

---

<sup>197</sup> Idem, p. 109.

<sup>198</sup> Ibidem.

<sup>199</sup> Foucault, 2021, p. 113.

<sup>200</sup> Idem, p. 117.

Em alguns momentos se faz necessário uma recomendação coletiva para a família ou a casa, sendo insuficiente as atestações dos que aceitaram o martírio em favor dos caídos. Entretanto, é sempre preciso examinar e refletir quais as intenções do pecador que busca a penitência e quais as circunstâncias de seu ato de falta.

Neste sentido, conforme Foucault, um outro exame é previsto, exame não sobre as circunstâncias da falta, mas sobre a *conduta* do pecador desde o momento em que ele faz suas penitências. Através de uma carta de um dos Padres romanos à Cipriano é possível atestar a amplitude das práticas de penitência. Dirigida a Cipriano, o padre escreve que é “uma carga facilmente impopular e um penoso fardo ter que, sem ser numerosos, examinar a falta de um grande número, e estar a sós para pronunciar a sentença”<sup>201</sup>.

Tais procedimentos agora “refletidos” de exame, do século II ao século IV são relacionados os termos empregados em latim, *confessio* e *exomologesis*, com significado equivalente, ainda que suscite um debate entre historiadores sobre a diferença entre a confissão das faltas e a maneira de designar o conjunto dos atos penitenciais<sup>202</sup>. Para Foucault, contudo, a confissão verbal das faltas ainda não está no centro do rito, sendo apenas parte integrante e não essencial para a penitência<sup>203</sup>. Quanto a *exomologese* esta consiste em atos explícitos de súplica a Deus diante da igreja e da presença dos fiéis, com “expressões públicas e ostentatórias de arrependimento”<sup>204</sup> e deve ser compreendida como a vertente externa, a face visível e manifesta da penitência.

Até o fim do século IV a penitência é então caracterizada como *exomologese*, como uma prova manifestara por gemidos, lágrimas e lamúrias. Mas também se inscreve na *exomologese* o processo de confissão na medida que os atos têm a dupla função de manifestar a verdade da penitência e de infligir a si mesmo a partir dela<sup>205</sup>. Tertuliano denomina esse duplo processo como *publicato sui*. O *publicato sui* pode ser compreendido segundo alguns eixos: o eixo *privado e oral* quanto às confissões aos bispos e padres em pedido de penitência e o eixo *público e não verbal* quanto às lágrimas, súplicas e atos que pedem por intercessão; o eixo *jurídico* por sua vez, como exposição da falta que será julgada, e o eixo *dramático* que

---

<sup>201</sup> Idem, p. 118.

<sup>202</sup> “Os historiadores que contestaram a existência de um ritual definido de *exomologese*, entre os atos de penitência e a reconciliação, sem dúvida erraram, tendo em vista testemunhos como os de são Cipriano. Mas não se enganavam quando sublinhavam que a vida inteira do penitente devia ter também, por meio das diferentes obrigações às quais era submetida, um papel de confissão. O penitente deve fazer ‘profissão’ de sua penitência. Nada de penitência sem atos que têm a dupla função de constituir penas que se infligem a si mesmo e de manifestar a verdade dessa penitência” (Foucault, 2021, p. 129).

<sup>203</sup> Foucault, 2021, p. 123.

<sup>204</sup> Foucault, 2021, p. 125-126.

<sup>205</sup> Idem, p. 128.

ultrapassa uma economia ajustada à falta cometida; também o eixo *objetivo* de designação da falta e o eixo *subjetivo* que exige a manifestação do estado do próprio pecador. Os procedimentos de verdade na penitência eclesiástica se agrupam, portanto, em torno de dois polos: da formulação verbal e privada e da regulação global e pública. Ambos os polos constituem duas formas de fazer aparecer a verdade, sendo essencialmente a dimensão do “fazer o verdadeiro” mais que a dimensão do “dizer o verdadeiro” característica desses primeiros séculos <sup>206</sup>.

Para Foucault a justificativa da manifestação da verdade de si é o mais enigmático ponto da história da experiência de si. Isto é, a justificativa consiste justamente na possibilidade de obter o perdão de seus pecados. Assim, em santo Ambrósio, não sendo imperdoável o que Caim fez, o que tornou ele imperdoável é ter respondido a Deus que não sabia o que tinha feito. Foucault constata que a mentira é irreparável face ao parricídio: “O ‘Eu não sei’ do criminoso, a recusa da verdade é, da parte do pecador, a mais grave ofensa possível: ela não pode ser reparada” <sup>207</sup>. Também por isso, segundo Crisóstomo, Adão e Eva não são malditos na eternidade pois confessaram seus crimes duas vezes, verbalmente e em seus gestos ao esconder a nudez. Precedendo a confissão auricular, no cristianismo vemos a *obrigação da verdade* já é instaurada como o caráter *fundamental* para uma remissão possível.

Alguns modelos foram usados para pautar a necessidade da verdade: o modelo médico (é necessário para a cura mostrar as feridas), o modelo judiciário (confessar de modo espontâneo favorece o acusado face ao juiz e, um dia o diabo irá acusar o pecador, então se deve falar antecipado fazendo de Cristo nosso advogado) e modelo do martírio (ao mártir promete-se o perdão; ele é válido como penitência e pode vir a redimir os pecados) <sup>208</sup>.

Em relação ao prazer passivo enquanto limiar dos *aphorodisia*, a rigor, é o modelo do mártir que Foucault circunscreve como o *limiar* da *metanoia*. Limiar na medida em que o mártir é capaz, a partir da conversão da alma e de uma volta que ela faz em torno de si, de inverter os valores sobre a vida e sobre a morte: “o mártir sem mesmo ter que falar, e por sua própria conduta, faz explodir em plena luz uma verdade que, destruindo a vida, faz viver além da morte”<sup>209</sup>. A *metanoia* por sua vez é classificada por Foucault como um *fazer verdadeiro*, uma forma primitiva da penitência em que o exercício e manifestação da mortificação e veridicção de si “asseguram a ruptura de identidade” <sup>210</sup>. Fazer verdadeiro, uma vez que em

---

<sup>206</sup> Idem, p. 131-133.

<sup>207</sup> Idem, p. 134.

<sup>208</sup> Foucault, 2021, p. 135-139.

<sup>209</sup> Idem, p. 140.

<sup>210</sup> Idem, p. 141.

oposição a *exagouresis*, a rigor, a verbalização exaustiva dos possíveis segredos da alma, na *metanoia* temos o corpo mesmo do pecador no centro da manifestação. Não suas faltas cometidas em seus detalhes, mas grandes manifestações do indivíduo como *pecador*, que deve renunciar a si e como prova de purificação de si sobre si a partir de jejuns, da comunhão, das lágrimas e das súplicas para ser perdoado. Abordamos a seguir uma tabela referente a conduta ética das penitências do Batismo enquanto práticas de *metanoia* e *exomologesis*. Em seguida, passamos para a discussão que apreende a emergência e o privilégio, em decorrência destas primeiras práticas penitenciais do fazer verdadeiro, para a *exagouresis*, a rigor, que tem em vista um dizer verdadeiro.

Conduta ética segundo as penitências do Batismo até o século III d.C.

| Substância ética          | Modo de sujeição   | Trabalho ético  | Teleologia   |
|---------------------------|--|---|--|
| Fidelidade<br>Continência | Reconhecimento do sujeito como herdeiro de uma tradição espiritual | Práticas regulares de atos penitenciais ( <i>metanoia</i> ) com provas públicas ( <i>exomologesis</i> ) | Reconhecimento e mortificação de si, imortalidade e salvação |

#### 2.4 *Exagouresis*: direção e exame-confissão

Quanto as instituições cristãs dos mosteiros Foucault identifica tanto um movimento de ruptura, quanto um movimento de apropriação de práticas de exame e direção da Antiguidade e do período helenista. Ruptura, pois, segundo Foucault, tendo como finalidade o domínio de si, as direções e os exames de consciência da cultura grega e romana não podem ser assimilados à “arte das artes” *tekhnê* [*tekhnôn*], como faz referência Gregório de Nazianzo. Apropriação, por outro lado, uma vez que no interior dessas instituições se faz referência a vivência de uma vida verdadeiramente filosófica com práticas de direção de consciência.

Esta arte das artes faz referência a filosofia? Apesar do termo ter sido tradicionalmente feito referência à filosofia, “arte das artes”, não é o caso. A arte das artes é a técnica de direção de condutas elaborada nos mosteiros cristãos, técnica que Cassiano dá seu testemunho: “a vida dos monges é tratada como ‘arte’ e estudada como relação entre os meios,

os objetivos particulares e um fim que lhe é próprio”<sup>211</sup>. Tal arte consiste em procedimentos complexos que têm como fim *organizar a conduta* dos indivíduos. Entretanto, como iremos analisar, as técnicas não se resumem aos exames da antiguidade e da época helenista que tinham como objetivo a busca por autonomia. A partir do cristianismo a técnica de direção pode ser sintetizada, em parte, segundo a seguinte inscrição: “Escrutina-se, examina-se, detecta-se, recuperam-se as medidas”<sup>212</sup>. Isto é, a referência das “artes das artes”, anteriormente referida à filosofia, por outro lado, é apropriada pela “arte das artes” agora enquanto direção de condutas. Ademais, no caso da direção de condutas, em oposição ao fim de domínio de si e autonomia, é buscado conduzir e organizar *passo a passo* a conduta dos homens numa amplitude não apenas individual bem como irredutível ao tema do pastor na antiguidade<sup>213</sup>. Assim, os monastérios puderam ser reconhecidos como escolas de filosofia, como a vida filosófica por excelência, na medida que destinam conduzir à vida perfeita em que a pureza da conduta é associada ao conhecimento verdadeiro daquilo que é a *filosofia segundo Cristo*.

No interior dos monastérios, segue-se o texto dos *Provérbios*, “Aqueles que não são dirigidos caem como folhas mortas”. O monge e seus discípulos encontram-se na exigência de uma relação singular de controle contínuo e *obediência* à menor das suas ordens. Eles devem confiar suas almas “sem reticência alguma”. Segundo Foucault, “é pelo fato da direção que se entra na realidade da existência monástica”<sup>214</sup>, a ponto de que aquele que deseja entrar no cenóbio é colocado às provas. Inicialmente, o fazem esperar à porta do convento, o ignorando e proferindo injúrias a fim de testar sua constância; em seguida, já aceito, testam sua humildade e paciência o encarregando de cuidar dos hóspedes e estrangeiros por cerca de um ano; se aprovado ele é integrado à comunidade e confiado a um outro ancião, tendo como trabalho governar e instruir, *instituir et gubernare*, um grupo de jovens. Entretanto, mesmo os anciãos necessitam estar sob direção de outro. A “santificação” do ancião não corresponde a um autodomínio, mas a aptidão em acatar, sem hesitar, uma direção. Neste sentido, “O santo não é aquele que ‘se dirige’ a si mesmo: é aquele que se deixa dirigir por Deus”<sup>215</sup>.

A relação de direção, por conseguinte, é *universal*. Cassiano caracteriza a direção segundo dois aspectos: a) consiste num adestramento à obediência que ensina a vencer suas vontades, a renunciá-las, e para tanto, b) exige o exercício indispensável de *exame permanente*

---

<sup>211</sup> Foucault, 2021, p. 155

<sup>212</sup> Foucault, 2021, p. 146.

<sup>213</sup> Retomamos este ponto no tópico “4.5 Poder pastoral e sujeito de desejo biopolítico”.

<sup>214</sup> Idem, p. 157.

<sup>215</sup> Idem, p. 160.

*de si e confissão perpétua* <sup>216</sup>.

À tal obediência monástica Foucault separa certas singularidades: ela não tem uma finalidade ou um campo específico de execução, i.e., deve-se obedecer a qualquer ordem, em relação a tudo. Ela atravessa as menores partes da existência, como o exemplo retirado de Doroteu de Gaza “de um discípulo de Barsanufe que, esgotado pela doença, evitou, contudo, morrer até que seu mestre lhe desse autorização” <sup>217</sup>. Por sua vez, o valor da obediência não está em seu conteúdo, do ato permitido ou prescrito, mas na forma da paciência, *patientia*, a rigor, o fato de não se opor à vontade do outro que lhe ordena, obedecendo de modo imediato e sem revolta <sup>218</sup>. Diante disso, Foucault compreende a obediência como uma *estrutura geral e permanente da existência*, “uma forma de relação a si” <sup>219</sup> que dá prioridade aos outros sobre si mesmo, que consiste na mortificação da vontade própria e compreende de modo intrínseco a forma geral de direção de conduta no monastério. Neste modo de se relacionar com o outro, em comparação aos *aphorodisia*, não encontramos a busca pela *autonomia* do sujeito, mas a obediência irrestrita aos comandos do outro.

A qualidade da obediência é a humildade, *humilitas*, definida por Cassiano como “estado permanente de obediência, aceitação de toda submissão, vontade de não querer, e renúncia de toda vontade” <sup>220</sup> que parte do temor a Deus e de seus castigos bem como do temor em provocar sua cólera. A partir da humildade, o indivíduo chega à caridade, sendo esta última o amor ao próprio bem e à alegria da virtude. Humildade, portanto, em aceitar com alegria a obediência a outrem.

A obediência é justificada a partir do valor que existe na *discretio*, equivalente ao termo grego *diakrisis*, que consiste na capacidade de realizar um ato comedido, de evitar excessos. A *discretio* contudo é fundada numa heteronomia, isto é, “nunca é [a si] mesmo que deve recorrer para definir as medidas de sua conduta” <sup>221</sup>. E a razão para tal consiste no fato de que desde a queda, o mal, estabelecendo seu império sobre o homem, tem parentesco de origem e semelhança à alma humana, sendo capaz de ocupar algum lugar em seu corpo, perturbar sua economia e dificultar o discernimento por si mesmo, já que a alma estaria enfraquecida. Sendo Satã o princípio de ilusão, o pensamento do monge corre risco de não se encontrar nas ideias verdadeiras quando não tem à disposição um recurso que o ajude a encontrar o que é certo.

---

<sup>216</sup> Idem, p. 156-160.

<sup>217</sup> Idem, p. 163.

<sup>218</sup> Idem, p. 156-164.

<sup>219</sup> Idem, p. 164.

<sup>220</sup> Idem, p. 167.

<sup>221</sup> Entre colchetes observação autoral, p. 173

Assim, a *discretio* não pode ser exigida do próprio indivíduo, deve, sem dúvida, contar com um exame constante *sobre si mesmo*, mas é necessário também abrir sua alma a um outro, agindo de modo que nada fique escondido.

Como arte do discernimento, o exame e a confissão são indispensáveis para avançar em direção à santidade. Sob o constante exercício do olhar e do dizer verdadeiro sobre si mesmo, Foucault apresenta uma outra forma de prática que contrasta com *exomologesis*, precisamente, a prática do “exame-confissão”, denominada por *exagouresis*. Em oposição ao exame de consciência de Sêneca, em *De ira*, que consiste na memorização dos atos passados durante o dia que avaliam a conduta antes de dormir, a *exagouresis* se dirige ao movimento dos pensamentos, não como lembrança do atos, mas do *pensamento em si mesmo, cogitatio* <sup>222</sup>.

Considerando que os atos no monastério são designados por ordem de outrem e sendo o objetivo da vida monástica a vida contemplativa onde a graça de Deus é acessada pela pureza de coração, é o movimento do pensamento e a pureza desses pensamentos que fazem a *cogitatio* o problema principal e “a matéria prima do trabalho do monge sobre si mesmo” <sup>223</sup>. Em Cassiano a *cogitatio* “é aquilo que ameaça, na alma voltada à contemplação, levar a cada instante à perturbação”, nas palavras de Foucault, é “o perigo interior” <sup>224</sup>.

Perigo interior que se manifesta em duas formas de *transtorno do pensamento*: a partir da *multiplicidade*, da *mobilidade* e da *desordem* quando se faz necessário a ordem, a estabilidade e a unidade sem movimento, mas também como pensamentos que são acolhidos sem desconfiança. Assim, a agitação sem descanso, a perpétua e extrema mobilidade do espírito que impedem a contemplação única do ser único, faz da contemplação uma tarefa extremamente difícil. Por outro lado, existem aqueles pensamentos que parecem inocentes e que sem se perceber trazem sugestões impuras, nocivas, esvoaçam o espírito ou o deixam mais pesado e o tendem para baixo. Ambos os perigos devem ser evitados a partir do autoexame da confissão.

Cassiano explica o procedimento do exame segundo algumas metáforas: como o *moinho* a alma deve, a partir do exame, fazer a triagem entre os pensamentos úteis e os “culpáveis”; como o *centurião* do Evangelho que controla e vigia o movimento dos soldados,

---

<sup>222</sup> Ressaltamos Noto: “Contraopondo a experiência moral em Sêneca e em Cassiano, Foucault aponta para duas maneiras distintas do indivíduo se relacionar com a verdade de si mesmo a fim de se constituir como sujeito moral. Com o monge cristão, vemos um sujeito preocupado exclusivamente com o conhecimento da verdade; um sujeito que deve dizer a verdade de si mesmo tendo em vista somente o conhecimento verdadeiro de si. No filósofo estóico, contudo, a finalidade do sujeito conhecer a verdade de si não é puramente epistemológica, mas antes de tudo prática; é tendo em vista a liberdade e a ação que o indivíduo deve conhecer a verdade de si mesmo; o conhecimento da verdade, portanto, não tem um fim em si mesmo; a relação com a verdade não é pura vontade de verdade, mas, antes de mais nada, vontade de liberdade e de ação”. (Noto, 2010, p. 20).

<sup>223</sup> Idem, p. 177.

<sup>224</sup> Idem, p. 178.

o exame deve controlar o movimento dos pensamentos, igualmente como o *cambista* que confere suas moedas antes de aceitá-la. Portanto, o exame se dirige à “vigilância permanente sobre o fluxo permanente e incoercível de todos os pensamentos que se acotovelam apresentando-se à alma”<sup>225</sup>. Ademais, o exame está em intrínseca relação com a verdade, não como distinção entre verdadeiro ou falso, mas em relação ao problema de estarmos sendo enganados: “trata-se de testar ‘a qualidade dos pensamentos’ – *qualitas cogitationum* – interrogando-se sobre as profundezas secretas de onde são oriundos, os ardis de que podem ser os instrumentos e as ilusões que fazem com que nos enganemos”<sup>226</sup>.

A incapacidade do indivíduo em identificar a partir do exame interior se seu pensamento está conjurado e se engana a si próprio, funda a necessidade da confissão que deve ser tão próxima do exame quanto possível. “O olhar sobre si mesmo e a colocação em discurso daquilo que ele apreende deveriam constituir uma só e mesma coisa. Ver e dizer em um ato único – tal é o ideal”<sup>227</sup>. O ancião, usando de sua experiência, de sua discrição e das graças adquiridas tem o poder de ver aquilo que escapa ao próprio sujeito, dando-lhe conselhos e remédios. Por si mesma a exteriorização verbal é considerada por Cassiano como um ato de triagem. Isto é, a confissão tem a virtude da purificação: “Formar palavras, pronunciá-las, endereçá-las a um outro – e, até certo ponto, a um outro qualquer, contanto que seja um outro –, tem o poder de dissipar as ilusões e de conjurar os logros do sedutor interior”<sup>228</sup>.

Verbalizar também se mostra purificante na medida que a vergonha de confessar e o desejo de manter em segredo indicam que o indivíduo carrega o signo do mau. Assim, se o mal busca permanecer enterrado na consciência é porque Satã não reina senão à noite, justificativa de Cassiano que Foucault assinala como cosmo-teológica. Ademais, para Cassiano a formulação verbal pode resultar até em expulsão material sendo capaz de retirar o diabo do próprio corpo. Como um *jogo de luz* e como *inversão de poder*, “a confissão tem uma força operatória que lhe é própria: ela diz, ela mostra, ela expulsa, ela liberta”<sup>229</sup>. Ademais, o exame deve tomar forma de um discurso dirigido a um outro:

“Assim se explica que a discrição – prática que permite deslindar as confusões, separar as misturas, dissipar as ilusões, diferenciar no sujeito o que vem dele próprio e o que lhe é inspirado pelo Outro – não pudesse ser operada somente pelo exame de si sobre si, mas que lhe fosse imprescindível, simultaneamente, uma confissão perpétua” (Foucault, 2021, p. 187)

---

<sup>225</sup> Idem, p. 180.

<sup>226</sup> Idem, p. 182.

<sup>227</sup> Idem, p. 183.

<sup>228</sup> Idem, p. 184.

<sup>229</sup> Idem, p. 187.

A discricção permite traçar entre os dois perigos um caminho reto. A *exagouresis* por sua vez distancia-se das direções entre filósofo e discípulo a partir de algumas diferenças: ela consiste numa prática monaquista de exame perpétuo e ininterrupto que deve ser confessado, tendo ligação permanente com a obediência na medida em que o objetivo é uma obediência perfeita. Assim, a *exagouresis* não se assemelha ao reconhecimento verbal das faltas cometidas, não é como um mecanismo de jurisdição que infringindo a lei deve reconhecer suas faltas para atenuar o castigo. O exame-confissão tem uma tarefa indefinida, consistindo em “penetrar sempre mais à frente nos segredos da alma, apreender sempre, o mais cedo possível, os pensamentos, mesmo os mais tênues; apoderar-se [e] ir tão profundamente quanto possível em direção à raiz”<sup>230</sup>. De acordo com Foucault, “Trata-se de fazer explodir como verdade o que não era conhecido por ninguém”, de verificar os segredos que ignoramos em nós mesmos, muito diferente de uma jurisdição dos atos pelos quais nos reconhecemos responsáveis. Tal procedimento de exame-confissão não alcança uma pureza no indivíduo, não o restaura como sujeito, não o libera também, mas abandona de modo definitivo toda vontade própria, “uma maneira de não ser si mesmo, sequer por uma relação consigo mesmo”<sup>231</sup>, uma certa maneira de pesquisar a verdade de si mesmo como maneira de morrer para si mesmo por um discurso endereçado ao outro. Por sua vez, a partir da inscrição das práticas da *exagouresis* tal como elaborada no interior dos nos monastérios cristãos, temos a seguinte tabela de conduta ética:

Conduta ética segundo os monastérios cristãos

| Substância ética             | Modo de sujeição   | Trabalho ético  | Teleologia                      |
|------------------------------|--|---|---------------------------------|
| Continência e pureza da alma | Reconhecimento do sujeito como herdeiro de uma tradição espiritual | Obediência e exame-confissão exaustiva sobre os movimentos da alma ( <i>exagouresis</i> ) | Humildade e purificação da alma |

## 2.5 Virgindade e subjetivação da *concupiscência*

<sup>230</sup> Idem, p. 189.

<sup>231</sup> Idem, p. 190.

A continência definitiva e a virgindade são práticas comuns no século II d.C. e objeto de diversos textos e testemunhos, especialmente no século IV <sup>232</sup>. Por vezes associada como uma autêntica vida filosófica, a renúncia voluntária tem inspiração na primeira Epístola aos Coríntios (7, 1) “É bom que o homem não toque a mulher”, objeto de milenar discussão. Entre os primeiros séculos, contexto dos Padres apostólicos ou Apologetas, ela se apresenta como um comportamento valorizado desde a moral pagã que, contudo, não pode ser reduzida a uma extensão moral pura e simplesmente. Ou seja, em referência à moral pagã, a continência e a virgindade no cristianismo ganham outro significado.

O casamento e as relações sexuais no matrimônio não eram condenáveis, como vimos a partir da economia da procriação de Clemente. Não havia uma lei que impedia o acesso à salvação aos cristãos que viviam o matrimônio. Mas, em relação às duas experiências, a vida do matrimônio e a vida do celibato, os cristãos atribuem à virgindade um valor positivo, raro e privilegiado.

Conforme Foucault, é no campo de problematização da virgindade e não das regras morais, que permanecem num mesmo quadro quanto às proibições, que a experiência cristã irá se distanciar e operar transformações face à experiência pagã. A valoração da virgindade traz consequências que atuam, sobretudo, na relação que o indivíduo estabelece consigo mesmo, com seu pensamento, sua alma e seu corpo. Assim, virgindade e vida de continência não compreendem uma extensão de interdição, como as proibições de adultério e de corrupção das crianças. Entre elas há uma dissimetria e mesmo uma *outra natureza*. Em outras palavras, é a partir da formulação e problematização sobre a virgindade, e não sob o esforço de obedecer aos códigos morais, que a carne pode aparecer <sup>233</sup>.

Para Foucault, a carne é elaborada ao mesmo tempo que se ressignificam os códigos pagãos pelo viés cristão, mas ela apresenta toda uma prática singular e completamente diferente de uma reinterpretação de código. Até o século IV d.C. se encontram textos que asseguram a extensão da prática da virgindade, segundo os quais para Foucault (e ele faz referência especialmente aos textos do século III) a prática era disseminada, mas não como forma

---

<sup>232</sup> “Entre os cristãos do Oriente, temos o tratado *Sobre a verdadeira integridade na virgindade*, de Basílio de Ancira, o de Gregório de Nissa, *Sobre a virgindade*, muitos textos de João Crisóstomo – *Da virgindade, Coabitações suspeitas, Como observar a virgindade* –, a sétima Homilia de Eusébio de Emesa, e a Exortação que Evágrio Pôntico dirige a uma virgem; a eles se pode acrescentar, entre inúmeros outros textos, um tratado atribuído a Atanásio, poemas de Gregório de Nazianzo, ou ainda uma Homilia endereçada ao pai de família, cujo autor permaneceu desconhecido. Entre os latinos, é preciso incluir sobretudo santo Ambrósio (*De virginibus, De virginitate, De institutione virginis, De exhortatione virginitatis, De lapsu virginis consecratae*), são Jerônimo (*Adversus Helvidium, Adversus Jovinianum*, a carta a Eustóquio, e santo Agostinho (*De continentia, De sancta virginitate*).” (Foucault, 2021, p. 191)

<sup>233</sup> Foucault, 2021, p. 191-195

institucional de votos ou mesmo como o era nos mosteiros. Quanto às mulheres, são registrados círculos de devoção cuja vida espiritual era particularmente intensa, bem como a prática entre viúvas e jovens que viviam na casa de seus pais.

Enquanto nos textos de Tertuliano encontramos muito mais uma moral religiosa da continência como maneira de se submeter ao que foi ordenado, a partir da formulação de uma *mística* da virgindade a vida de continência é alçada por outro tipo de experiência, a rigor, de uma “relação da alma a si em que se põe em jogo a vida sem fim do corpo”<sup>234</sup>.

Em o *Véu das virgens* Tertuliano fundamenta a virgindade sem um estatuto particular. Ao abordar a virgindade ele recorre a alguns recursos da natureza, como a tese de que toda a virgem, antes de ser virgem, torna-se mulher. Neste sentido, a condição de mulher é designada a partir da própria consciência que toma de si mesma em ser objeto para a concupiscência dos homens. A mulher não é virgem justamente porque esta consciência corrompe seus olhos e seu coração. Ademais, o tributo mensal, a mudança na voz e a mudança do corpo atestam sua condição de mulher, portanto “a pretensa virgem já é casada: seu espírito o é pela expectativa, sua carne, pela transformação”<sup>235</sup>.

Mais tarde, em *Exortação à castidade*, Tertuliano reabsorve a virgindade dando um conjunto de condutas e estatutos diferentes, ainda que não a isole como modo de vida particular ou existência particular. São definidos três graus de virgindade em correspondência com seus graus de virtude: a virgindade dotada no nascimento (virtude da *felicitas*), a virgindade que recebemos no segundo batismo (*virtus*) e a virgindade que se pratica na viuvez após a interrupção do casamento e Tertuliano a chama de “monogamia” (*virtus e modestia*). Enquanto na continência exercida em comum acordo no casamento bem como na viuvez se recebe uma virtude (virtude do combate contra concupiscência), na virgindade se recebe uma graça (felicidade de não desejar o que se ignora). Assim, Foucault salienta como ambas as práticas recebem um valor geral, sem hierarquizar os modos de viver, observando inclusive uma recusa de Tertuliano em conferir à virgindade das mulheres um estatuto particular<sup>236</sup>.

Também no século III em *De habitu virginum* São Cipriano dirige à virgindade um tratado prático sobre a postura que as virgens devem ter, agora em vista de uma categoria mais específica e suficientemente avançada na santidade. A partir de um elogio à disciplina Cipriano define a virgindade como uma purificação do batismo, o qual faz do corpo um templo de Deus. Neste sentido, Cipriano avança ao designar a virgindade um valor que lhe é próprio, i.e., manter

---

<sup>234</sup> Idem, p. 224.

<sup>235</sup> Ibidem.

<sup>236</sup> Idem, p. 197-200.

intacta a purificação do batismo. Para Cipriano a renúncia da virgem e a morte que faz em si mesma de todos os pecados da carne permitem que ela viva desde aqui a vida incorruptível encontrada após a morte. Elas conservam semelhança com a Criação, uma vez que a mantêm suas almas intactas após o batismo, sendo manifestação e afirmação desse estado de pureza que se encontra após a morte <sup>237</sup>. Em Cipriano encontramos um valor positivo e singular para a virgindade das mulheres: a virgindade compreende um estado de integridade total da existência e é visto como uma relação privilegiada com Deus, uma vez que afirmam e testemunham na terra a pureza da alma que existe após a morte.

No fim do século III Foucault identifica “a primeira grande elaboração de uma concepção sistemática e desenvolvida da virgindade” <sup>238</sup> em *O banquete* de Método de Olimpo, que, contudo, não compreende ainda uma tecnologia da virgindade tal como encontrada a partir do século IV e destacada por Foucault a partir Basílio de Ancira, João Crisóstomo, Ambrósio e Cassiano.

Método apresenta discursos diversos, tal como a forma literária do *Banquete*, em sucessão contínua e ascendente da qual um dos discursos é designado o “vencedor”. Assim, a primeira virgem, Marcela, recorre a uma economia histórico-teológica da salvação da qual a ascensão da alma às alturas se faz a partir da virgindade a partir da seguinte ordem temporal: primeiro, nas origens dos tempos quando o mundo era vazio e era necessário preenchê-lo, os homens esposavam a própria irmã, até Abraão receber a circuncisão que demonstra a necessidade de proteger a própria carne; em seguida os homens tiveram muitas mulheres mas foram ensinados que a fonte de sua água devia pertencer somente a eles; por fim, ensinada a continência e a manutenção da virgindade, os homens desprezam a carne e repousam no porto seguro da incorruptibilidade. Assim, Deus já ensinava a continência antes de Cristo, sendo necessária a Encarnação para que o Verbo revestisse a carne humana.

Os discursos de Teófila e de Taleia, por sua vez, discutem o valor do casamento, muito distante do debate antigo, *ei gamêteon* [deve-se casar]. Teófila considera que o casamento é uma solução transitória para a virgindade, uma vez que a luz não se separou definitivamente das trevas e poucos são os homens atingidos por ela. Na medida que ainda estamos sob o signo do “Crescei e multiplicai-vos” <sup>239</sup>, o demiurgo tem três aspectos: procriação do corpo pelo corpo

---

<sup>237</sup> Idem, p. 200-201.

<sup>238</sup> Idem, p. 205.

<sup>239</sup> Idem, p. 208.

a partir da semente “espumosa e grumosa”<sup>240</sup> formada por cada um dos membros do homem; colaboração entre Deus e o homem a partir da costela de Adão oferecida para a divina criação; e papel de operário supremo de Deus quando Ele dá forma aos embriões como se fossem cera. Em resposta a Teófila, Taleia defende que não se deve interpretar o discurso do Gênesis de modo literal, uma vez que os “imutáveis decretos de Deus [que] asseguram harmoniosamente o perfeito governo do mundo”<sup>241</sup>, não estando incorretos, devem ser *readaptados* para a nova idade do mundo onde as antigas leis da natureza adquirem outra disposição.

A partir de Taleia, de acordo com Foucault, Método quer ver na Encarnação uma re-Criação, uma remodelagem de Adão. Dispensando a interpretação literal e quase naturalista do Gênesis, interpreta sobre Cristo o que foi dito sobre Adão: o sono de Adão, o qual Adão mergulha e promove seu êxtase, o gozo do prazer físico, é agora a morte voluntária de Cristo, sua Paixão (*Pathos*); na medida que Cristo desce dos céus, cada vez que desce e oferece sua costela vazia para os que vêm ao batismo, seu êxtase se renova. Assim, Cristo passa para toda a Igreja e para a alma dos mais perfeitos sua fecundação. São Paulo, neste sentido, engravida de Cristo, recebe sua semente e após entrar em trabalho de parto engendra novos cristãos<sup>242</sup>. Em Método, o casamento não tem mais a necessidade de multiplicar e povoar o mundo, sendo colocado como uma concessão para os mais fracos.

Assim, esses três discursos de Método fundam a concepção de uma *nova idade*, consequência da Encarnação como um ato criador, sendo os discursos seguintes cantos à nova idade da virgindade. Ademais, a escatologia de Método considera que a partir de Cristo há um oitavo século, em referência aos sete dias de criação, século do fim dos tempos e da eternidade, sendo as virgens as noivas do senhor, imagem que será relacionada a Igreja (a noiva de Cristo) de maneira comum ao século III. Por sua vez, a virgindade adquire um estatuto diferente da abstenção das relações sexuais. Ela não consiste mais em uma interdição dirigida a algum aspecto do comportamento humano que se abstém do mal, ela é a restauração de uma “relação primeira que se encontra agora transposta à ordem dos atos, das procriações, dos parentescos e dos laços espirituais”<sup>243</sup>. Há ainda em Método, dois movimentos naturais nos seres humanos, só compreensíveis porque o mal habita apenas na terra: os movimentos da alma e os movimentos da carne. Ser virgem por sua vez não é apenas recusar os desejos da carne, mas

---

<sup>240</sup> Na nota de rodapé, Foucault escreve, “É interessante notar que o prazer próprio a relação sexual é relacionado, no que tange a seu tipo, ao sono no qual Deus mergulhou Adão, quando, de uma de suas costelas, retirou Eva. Justificativa escriturária do gozo” (Foucault, 2021, p. 208).

<sup>241</sup> Idem, p. 209.

<sup>242</sup> Idem, p. 210-211.

<sup>243</sup> Foucault, 2021, p. 212.

também erradicar os desejos e as cobiças *da alma* <sup>244</sup>. Caducando as Lei do paraíso, a Lei de Noé e a Lei Moisés a partir da Encarnação de Cristo, a virgindade assume a relevância da Lei. Assim, a relação entre homem e Deus não é mais da ordem da Lei e da obediência a à Lei, já que “a virgindade não é simplesmente uma maneira de se submeter ao que foi ordenado: ela é um exercício da alma sobre si que a transporta até a imortalização do corpo” <sup>245</sup>.

A valorização da virgindade como relação privilegiada de si com Deus, tal como já encontramos fundamentada na mística de Método segue sem muitas variações, se não aprofundamentos e enriquecimentos de Gregório de Nissa à Santo Agostinho, a rigor, contexto em que os tratados sobre a virgindade florescem: a partir do século IV. Mas a mística de Método, ainda que antecipe a significação espiritual positiva e intensa da virgindade, não pode ser reduzida ao que acontece a partir do século IV, isto é, o encontro dessa valorização da virgindade com a organização do monastério e o desenvolvimento do ascetismo. Implementação, portanto, de técnicas de governo de si mesmo e dos outros segundo um regime complexo da verdade das almas: a virgindade como arte e ciência da vida divina.

Da positividade da virgindade à arte da virgindade, se observa um distanciamento cada vez maior quanto ao que Foucault denomina como “continência pagã dos cristãos”. Ao tempo que reutiliza certos temas pagãos sobre a continência também à arte da virgindade, a continência não tem, contudo, um valor santificador. Logo também os pagãos que valorizam a virgindade e que são resgatados por São Jerônimo, por exemplo, estão distantes da virgindade santificadora. De acordo com Foucault, a virgindade pagã é diferenciada pelos cristãos como aquela que se constitui apenas como interdito, seja do casamento ou das relações sexuais. Santo Ambrósio distingue as duas virgindades, sendo a pagã “aquela que tem a forma de uma regra exterior”<sup>246</sup> a quem é imposta, e por isso mesmo, vista como esperança de vantagens e receio de ser castigada, o que Santo Ambrósio aproxima de uma prostituição.

As desvantagens do casamento tal como elaboradas pelos pagãos, relacionadas especialmente ao casamento para a vida dos filósofos permanece uma leitura obrigatória para dos tratados de virgindade: não casar pois não se pode amar ao mesmo tempo mulheres e livros, porque elas causam muito mais aborrecimentos que alegrias, desviam as almas de seus esposos para perturbações que elas mesmas causam mas casar quando se tem medo da mudança, de

---

<sup>244</sup> Idem, p. 219-222.

<sup>245</sup> Idem, p. 224.

<sup>246</sup> Idem, p. 227-228.

aproveitar os bens da graça, de aproveitar a tranquilidade e a calma da vida independente <sup>247</sup>. Tranquilidade, isto é, ainda marcada pelo confronto permanente com o Inimigo. Conforme Foucault, o tema da tranquilidade marca “a passagem de uma economia negativa da abstenção e da continência a uma concepção da virgindade como experiência complexa, positiva e agonística” <sup>248</sup>.

Os autores do século IV afirmam a virgindade como uma escolha livre e individual que, entretanto, tem efeitos na história geral da salvação do gênero humano. Sendo uma livre escolha, ainda é a virgindade que salva a humanidade uma vez que tem por função garantir na terra o estado paradisíaco das relações entre homens e mulheres antes da queda.

Em relação ao estado paradisíaco, o tema da dualidade de sexos retorna a ser interpretado. De acordo com Foucault, em santo Agostinho a diferença dos sexos é obra de Deus e não do Diabo. Mas a questão que se segue é: como Deus pôde criar Adão à sua imagem e semelhança e ao mesmo tempo uma dualidade dos sexos? Em Filon, a dualidade de sexo é característica da dualidade de natureza do ser humano, a rigor, divina e terrena/mortal, tal como o céu e a terra e o sol e a lua. Já para Gregório de Nissa e João Crisóstomo, bem como será em santo Agostinho, o homem é semelhante a Deus por sua alma, na unidade divina e não na dualidade dos sexos. Neste sentido, a virgindade não é a recusa do outro sexo, mas a semelhança à Deus.

Ainda outra questão: se no estado paradisíaco existe a dualidade dos sexos, qual seu sentido, sua função? Em geral, de acordo com Foucault, é admitido que é a relação sexual que provoca a queda (Orígenes, Filon) ou então que a relação sexual é consequência da queda. O debate sobre a inexistência das relações sexuais no paraíso é coordenado pelo primeiro capítulo de Gênesis (I, 28), “Crescei e multiplicai”, bem como a passagem que Deus cria a mulher para Adão a título de ajuda. Logo, Eva é reconhecida como uma companheira *contemplativa* do rosto de Deus, não esposa (Gregório de Nissa, Crisóstomo) fazendo com que em Gregório, por exemplo, a multiplicação no paraíso, entre os anjos bem como por Adão e Eva, seja feita por miríades, um modo angelical que nós humanos somos incapazes de compreender. A diferença de sexos corresponde ao fato que Deus já sabia que o homem desviaria da via reta e perderia seu valor angelical. Então, Ele dotou meios para transmitir a vida uns aos outros, mas o sexo faz os homens perderem a semelhança com Deus. Neste contexto, a virgindade é capaz de

---

<sup>247</sup> De acordo com Foucault a questão sobre o casamento pode ser encontrada no tratado *Peri parthenias* de Gregório de Nissa (III, 2-7), no tratado de João de Crisóstomo, no tratado *Peri tês em parthenia alêthous aphtorias* de Basílio de Ancira, na *Homilia* de Eusébio de Emesa, em *De virginibus* de Santo Ambrósio e em São Jerônimo, *Adversus Helvidium e Adversus Helvidium*. (Foucault, 2021, p. 230).

<sup>248</sup> Idem, p. 235.

restaurar o estado paradisíaco do primeiro homem em sua primeira vida. Ela remonta o curso do tempo na própria alma já que não consiste em uma abstenção, mas em uma mutação atual da existência que opera no ser individual, em corpo e alma, uma revolução que o desprende dos limites terrestres da lei, da morte e do tempo, ascendendo à vida que não tem fim. Foucault assinala que este sentido dado a virgindade não é metafórico, ele “é substancial, atravessa a matéria, opera através do mundo e transfigura as coisas”<sup>249</sup> e tem um lugar na própria economia do tempo.

Por conseguinte, a história do mundo é dividida em duas fases: a do mundo vazio e a do mundo pleno, onde os animais se reproduzem sexualmente e Adão e Eva sem relações sexuais. Entretanto, a partir da queda, temos duas consequências negativas: necessidade de *multiplicação carnal* e votos de morte aos homens. Sob a lei da morte, o casamento era um preceito. Contudo, não é mais a lei da morte que reina sobre o mundo pleno e completo, fazendo da virgindade um limite à lei da morte que retira o gênero humano da infância e o faz entrar na idade adulta. Portanto, ainda que uma escolha voluntária, a virgindade se faz necessária em dois sentidos: para a reconstituição da vida angelical e como necessidade na medida que “o tempo é curto”, ou seja, o retorno de Cristo não está longe.

Como consequência da mística da virgindade, Foucault afirma que, “O lugar central do sexo na subjetividade ocidental marca-se já nitidamente na formação desta mística da virgindade”<sup>250</sup>. Estando ligada à salvação da humanidade, a virgindade necessita da intervenção de um diretor: é preciso cuidar da própria alma, é preciso uma prática da direção em geral. Em Basílio de Ancira, a tecnologia de si ligada à virgindade é caracterizada por Foucault por dois aspectos: uma tecnologia da *separação* ou do *corte do desejo* carnal/corporal e uma tecnologia de si sobre si a partir das *intenções da alma*.

A tecnologia do corte constitui na interrupção do desejo natural. Segundo Basílio o corte deve ser feito na tendência natural que os seres têm para a multiplicação, no desejo que atrai fêmea e macho como o imã é atraído pelo metal. Desejo é igual entre homens e mulheres, e está relacionado ao prazer (*hêdonê*), isto é, a “forma geral de obscurecimento ou de entorpecimento da alma pelo corpo”<sup>251</sup>. Por sua vez, este prazer é produzido por todos os *cinco sentidos* em contato com *objetos sensíveis*, em um fluxo que vai dos sentidos à alma e vice-versa. Para efetuar o corte, é preciso vigiar as saídas e os canais por onde passa o prazer e saber

---

<sup>249</sup> Idem, p. 245.

<sup>250</sup> Idem, p. 256

<sup>251</sup> Idem, p. 264.

barrar este fluxo. A tecnologia do corte forma uma economia do olhar, da audição e do tato que é sendo o mais potente entre todos os sentidos, que suscitam os prazeres do sexo.

Mas é na alma que o trabalho sobre si é realizado. Ser virgem é ser puro de alma e corpo. O pecado também pode “fornicar em intenção”. Purificar a alma abrange também a memória: é preciso apagar imagens da memória e substituí-las por coisas santas. Ademais, *todo pensamento*, sendo ele mesmo um ato, é gravado na alma, deposita marcas e está à disposição daquele que tudo vê. Assim, a alma virgem deve continuamente vigiar os movimentos do pensamento, mesmo os mais secretos, que podem iludir e enganar.

Quanto à *arte da virgindade* Foucault sintetiza três considerações fundamentais: o estabelecimento de uma *relação de si a si* de vigília aos sentidos, à memória e aos pensamentos e de modo correlato a formação de um *domínio de conhecimento interno*, bem como a inscrição de uma *relação ao poder do outro*, i.e., “ao olhar que marca, ao mesmo tempo, um assujeitamento do indivíduo e uma objetivação de sua interioridade”<sup>252</sup>. Já em Basílio, de acordo com Foucault, vislumbramos a prática pastoral e técnica de si muito bem definidas.

Cassiano substitui a castidade-pureza de Basílio ao coração-contemplação. Sua referência é a *pureza do coração* e a *profundidade da alma* das práticas monásticas. Para Cassiano, os pagãos só exercem a continência, são os cristãos que têm a virtude. A luta do cristão contra a carne jamais é encerrada, “constitui um ponto ideal em direção ao qual é preciso indefinidamente caminhar, sem estar certo de poder atingi-lo de maneira completa”<sup>253</sup>. No plano de fundo do monastério a virgindade ganha um rigoroso enlace. Não sendo a relação sexual o paradigma da virgindade, temos o *ato de conhecimento*, enquanto relação entre olhar, objeto e luz voltados à contemplação. A pureza de espírito torna possível a relação de conhecimento que é a própria relação da alma com Deus. A rigor, a pureza é a não perturbação no olhar, sendo indispensável ser casto para a ciência espiritual. Para receber a inteligência se deve tomar atenção a agitação dos pensamentos, ao movimento desordenado da imaginação e as todas as preocupações com as coisas do mundo que não merecem o dom da ciência. Logo, se é casto em referência a toda reflexividade da própria alma em seus mais recônditos segredos<sup>254</sup>.

A castidade dá acesso privilegiado à compreensão das *Escrituras*, fazendo do conhecimento de si sobre sua alma e da confissão a um diretor, um passo indispensável para o conhecimento de Deus. Este combate espiritual no interior da própria alma que se apresenta em

---

<sup>252</sup> Idem, p. 272.

<sup>253</sup> Idem, p. 276.

<sup>254</sup> Idem, p. 279-281.

pensamentos, imagens e recordações, por sua vez, quando não realizado arrisca levar a alma à derrota. Logo, “Sua recompensa na tranquilidade seria um temível perigo”<sup>255</sup>. A tentação é insinuação de uma outra potência que não ela mesma, insinuação de uma vontade estrangeira que deve ser objeto de análise. Para Foucault, na formação da ética cristã, “não foi em torno da categoria de falta, [...] que o cristianismo desenvolveu as tecnologias da alma ou de si”, mas em torno da noção de *tentação* e com ela a exigência de “decifração do outro nos segredos da alma”<sup>256</sup>.

Pelo viés da castidade e do combate da alma Cassiano não trata das relações sexuais propriamente ditas. É no interior da própria alma, nesse combate solitário que sua análise é centrada. Nas palavras de Foucault, nesse *microcosmos da solidão*, os temas fundamentais que organizam a moral pagã sobre as relações sexuais, a conjugação entre dois indivíduos (*sunousia*) e o prazer do ato (*aphrodisia*), são apagados. Citamos Foucault, na ocasião da conferência de 1981, publicada como *Sexualidade e solidão*: Nas palavras do autor:

“Da questão da relação com os outros e do modelo da penetração, a ética sexual passou a ser a da relação consigo mesmo e a do problema da ereção: entendo isso como o conjunto dos movimentos internos que se operam desde essa coisa quase imperceptível que é o primeiro pensamento até o fenômeno final, mas ainda solitário, da polução. Por mais diferentes e até contraditórios que fossem, esses fenômenos teriam pelo menos um efeito comum: o de ligar, pelos laços mais sólidos, subjetividade e verdade.” (Foucault, 2006, p. 102-103)

Ainda, o tema solidão vai marcar um dos primeiros efeitos do dispositivo de sexualidade na modernidade, dirigido à sexualidade das crianças numa guerra contra a masturbação a partir do século XVII<sup>257</sup>. Também na ocasião da conferência, Foucault o esclarece: “Creio que este é o fundo religioso sobre o qual o problema da masturbação - que os gregos negligenciaram, ou com o qual eles pouco se preocuparam, a masturbação sendo, segundo eles, uma prática de escravo ou de sátiro, mas não de cidadão livre – acaba se constituindo em um dos principais problemas da vida sexual”<sup>258</sup>. O tema, sem dúvida, deve ser interpretado em vista das tecnologias de individuação emergentes com o poder pastoral cristão, entre elas a que observamos a seguir com Cassiano.

Assim, o que é colocado em jogo por Cassiano não consiste na separação entre corpo e alma. É face ao *polo involuntário* da mecânica do corpo e da vontade propriamente dita em relação ao pensamento consigo mesmo e do que se pode rejeitar, desviar, consentir ou se

<sup>255</sup> Idem, p. 289.

<sup>256</sup> Idem, p. 291.

<sup>257</sup> Cf. o tópico “3.3 Instinto e Psiquiatria” da presente dissertação.

<sup>258</sup> Foucault, 2006, p.103.

demorar. Da mecânica involuntária do corpo à vontade como pensamento consigo mesmo, temos duas formas de fornicção: a *immunditia* que se apresenta no *sono* e surpreende a alma e a *libido* que é desenvolvida nas profundezas da alma. De acordo com Foucault, a *libido* é a fornicção de um “movimento do pensamento sobre suas formas mais rudimentares, sobre os elementos que podem desencadeá-lo, de maneira que o sujeito nunca esteja nele implicado, mesmo pela forma mais obscura e aparentemente ‘involuntária’ de vontade”<sup>259</sup>.

*Concupiscência*, é este o nome dado por Cassiano para a implicação entre os movimentos do pensamento e os atos menos voluntários, produzidos do corpo à alma e da alma ao corpo. Por sua vez, o trabalho ascético deve excluir toda manifestação da *concupiscência*, sendo o signo mais alto da castidade a ausência de sonhos eróticos e de poluição noturna. Isto é, os sonhos e a poluição noturna são os níveis mais profundos que a alma deve alcançar e purificar, são os “restos” em que o sujeito não toma parte e que necessitam de vigilância aos menores movimentos no corpo e na alma.

Logo, de acordo com Foucault, Cassiano a abertura de uma experiência que tem como objeto principal, objeto de intervenção e de análise *o pensamento* em sua relação com as *imagens, lembranças, percepções e impressões* comunicadas do corpo à alma e da alma ao corpo. Para Foucault, a ascese da castidade formula uma ética sexual voltada não apenas para a *economia dos atos*, mas acima de tudo e fundamentalmente, para o processo de “*subjetivação*”. Subjetivação que é consequência da *objetivação* de si, da *produção de um conhecimento* sobre si e de uma *verdade* que é exigida de modo permanente a ser dita, confessada, refletida, vigiada e transformada.

Nesta ética em que a subjetivação é o centro por onde passa todos os movimentos e comportamentos morais, o exame de si nunca tem fim, “não possui término no tempo” e estabelece relações complexas com os outros: do Outro como potência inimiga que se esconde como algo próprio do sujeito, do Outro como aquele que o combate é interminável e do qual “não se poderia ser vencedor sem o socorro do Todo-Poderoso”/da submissão aos conselhos e da obediência permanente aos diretores. Por fim, dispomos de um quadro que organiza a conduta ética a partir da arte da virgindade:

#### Conduta ética segundo a arte da virgindade

|                  |                  |                |            |
|------------------|------------------|----------------|------------|
| Substância ética | Modo de sujeição | Trabalho ético | Teleologia |
|------------------|------------------|----------------|------------|

<sup>259</sup> Foucault, 2021, p. 303.

|   |   |   |                                  |
|---|---|---|----------------------------------|
| Interrupção do desejo natural (concupiscência/libido) | Reconhecimento do sujeito como herdeiro privilegiado de uma tradição espiritual | Objetivação e subjetivação de si a partir da vigília, confissão, decifração e combate interno dos movimentos da <i>libido</i> | Reconstituição da vida angelical |
|---|---|---|----------------------------------|

## 2.6 Dever e dívida no casamento

Em contraste com a arte da virgindade não são encontrados tratados semelhantes aos do século IV quanto ao casamento. Contudo, a partir do final do século IV, o casamento se torna uma profissão cristã e a condução dos cristãos casados, das relações entre homens e mulheres, ocorre tal como nas tecnologias de si da vida ascética.

Segundo Foucault a extensão e a valorização das vidas ascéticas, ao menos como ocorria no Oriente, arriscava que a comunidade cristã se deslocasse para fora das comunidades urbanas. A partir de então, inicia um trabalho progressivo de aproximar que consiste em fazer parecer acessível os preceitos ascéticos à vida matrimonial. Assim, a difusão do ideal monástico para o interior do casamento e da vida mundana ocorre tanto para limitar os efeitos da vida ascética quanto para estendê-lo à comunidade urbana <sup>260</sup>.

O desenvolvimento de uma prática pastoral para além do monastério é executada por diversos pastores no fim do século IV que vêm de vivências ascéticas e são colocados à frente na Igreja. Entre eles Gregório de Nissa, Basílio de Ceraseia, Gregório Nazianzo e posteriormente, santo Agostinho e são Jerônimo no Ocidente. As novas relações entre Império e Igreja contribuem substancialmente para a difusão das técnicas ascéticas. Se observa um maior domínio da Igreja, depois oficialmente institucionalizada como religião do Estado, nos processos de gestão, controle e regulamento da sociedade e, em correspondência, a burocracia imperial ao buscar maior controle dos indivíduos possibilita que ambas as instituições se apoiem e se sustentem uma na outra <sup>261</sup>.

Políticas gerais voltadas para a organização dos meios urbanos integram as tecnologias elaboradas para aqueles que buscavam modos de vida em ruptura explícita com o mundo e a sociedade civil: “A vida dos indivíduos, naquilo que ela pode ter de privado, de cotidiano e de singular, torna-se, assim, objeto, senão de um encargo, ao menos de um cuidado

<sup>260</sup> Idem, p. 312.

<sup>261</sup> Idem, p. 313.

e de uma vigilância”<sup>262</sup>. De acordo com Foucault, a dupla inscrição entre Igreja e Império na vida dos indivíduos a partir do século IV não se assemelha nem ao exercício de poder encontrado nas cidades helenísticas nem mesmo durante o cristianismo primitivo. Entretanto, esta prática pastoral não ocorre como uma ruptura brusca, uma vez que é uma prática não tão distante da moral estoíca encontrada em Plutarco, Musônio, Sêneca ou Epiteto.

Neste sentido, a partir do fim do século IV, os temas característicos da filosofia helenista são reintegrados pela teologia cristã que aprofunda, modifica e aperfeiçoa em técnicas de condução e de governo dos homens. Ademais, o desenvolvimento do cristianismo como religião de Estado e a relevância das instituições eclesiásticas fez com que esses elementos comuns à filosofia pagã penetrassem muito mais na vida dos indivíduos<sup>263</sup>. Segundo Foucault, não é um fato que no início do século V as exigências morais ascéticas sejam reconhecidas e praticadas por todos. Contudo, a partir da relação que a Igreja constitui com o Estado, sua exigência de universalidade concebe, “uma possibilidade efetivamente posta em prática de generalização indefinida”<sup>264</sup>.

Constituindo a família como base elementar da sociedade, o ponto de articulação entre a conduta moral dos indivíduos e o sistema de leis universais, o casamento e as relações sexuais entre esposos ocupam um novo foco, anteriormente destinado apenas as experiências da virgindade<sup>265</sup>.

Por sua vez, o foco da pastoral do casamento não é o casal procriador. O foco é a *natureza* desse laço. Neste sentido, a partir das *Homilias*, Crisóstomo apresenta a *epithumia*: uma força na natureza, escondida e dissimulada em nós mesmos, inconsciente, e que é mais forte do que a força que nos faz desejar as coisas ou nos ligar a outros homens. É ela que leva à união o homem e a mulher. Enquanto marca da vontade do Criador, a *epithumia* é o traço de uma origem. Escreve Crisóstomo que, desde Adão e Eva (gerada pela costela de Adão) até a descendência de todas as gerações da humanidade, estamos ligados por uma mesma substância. Para Foucault, o incesto vem a possuir dois papéis: de ser inevitável na origem dos tempos e de ser valorizado como condição para a identidade de uma mesma substância entre os homens. Logo, se hoje é interdito esposar irmãs e filhas, é pela vontade de Deus que a *epithumia* se volta para o exterior, aos parentes que não são imediatos.

A *epithumia* também é a força que liga a união entre Cristo e a Igreja, sendo Cristo o

---

<sup>262</sup> Idem, p. 314.

<sup>263</sup> Idem, p. 315.

<sup>264</sup> Idem, p. 316.

<sup>265</sup> Ibidem.

Esposo, a alma, o comandante e a cabeça, e a Igreja sua noiva. O laço de Cristo à Igreja serve de modelo para todo o casamento. Ele compreende a obediência, a preeminência do esposo sobre a mulher, a tarefa de educá-la e salvá-la: “O casal é uma pequena Igreja”<sup>266</sup>. Logo, o casamento adquire um valor positivo ao lembrar da unidade de substância da Criação.

Para Foucault, a ética do casamento em Crisóstomo se aproxima muito de uma *aclimação moral* que os pagãos como Musônio, Sêneca e Epiteto já tornavam familiares. A exceção é que a procriação vêm em segundo plano, sendo o fim do casamento “apaziguar o fogo do desejo inerente à nossa natureza”<sup>267</sup>, i.e., evitar fornicções e reprimir a concupiscência ao viver a castidade de relações apenas dentro do matrimônio.<sup>268</sup> A procriação toma o lugar de compensação dos efeitos da queda sobre o homem, isto é, procriar é dar ao homem, a partir do pensamento de gerações futuras, a imagem “seja de uma imortalidade da qual ele fora destituído, seja de uma ressurreição que o salvaria”<sup>269</sup>.

O casamento tem lugar na *economia individual* da *epithumia*, do desejo, da concupiscência. Tal economia individual difere da vida de virgindade na medida que seu laço também é jurídico. O casamento é nele mesmo uma lei. Para além de preceitos, a vida matrimonial dispõe de obrigações de um pacto político em que um tem direito sobre o corpo do outro, tal como uma propriedade.

Sobretudo, as obrigações e deveres entre esposos consistem em uma dívida (*opheilê*). De acordo com Foucault, Crisóstomo utiliza “com insistência o tema das trocas econômicas do casamento com o princípio de transferência de propriedade do corpo”<sup>270</sup>, como uma necessidade de limitação de um sobre o outro dos excessos da concupiscência. E aqui, não apenas se refere ao ato carnal. O cônjuge se torna responsável pelos “transtornos na alma do outro, de seus desejos, de suas tentações, de suas dificuldades para dominá-los”<sup>271</sup>. A rigor, cada um se torna responsável pela salvação do outro numa relação de tipo *agapê*, de amor conjugal e de caridade. Neste sentido, a profissão do casamento possui um duplo valor: moral e espiritual. De acordo com francês, as relações sexuais segundo o âmbito da dívida, da propriedade e da caridade não é inventada, mas sobretudo testemunhada por Crisóstomo. As noções de dever-dívida quanto ao casamento proporcionarão “Um imenso edifício jurídico será construído no curso da Idade Média, fazendo aparecer os esposos como sujeitos de direito em

---

<sup>266</sup> Idem, p. 324.

<sup>267</sup> Idem, p. 336.

<sup>268</sup> Idem, p. 335.

<sup>269</sup> Idem, p. 339.

<sup>270</sup> Idem, p. 346.

<sup>271</sup> Idem, p. 348.

relações complexas de dívidas, de demandas, de aceitações e de recusas”<sup>272</sup>. Este ponto retorna com santo Agostinho. Apresentamos a seguir um quadro sobre o tipo de conduta moral que encontramos em Crisóstomo:

#### Conduta ética segundo Crisóstomo

| Substância ética  | Modo de sujeição   | Trabalho ético   | Teleologia   |
|---|--|--|--|
| Vigília e contenção do desejo natural de si e do outro ( <i>epithumia/agapê</i> ) | Reconhecimento do sujeito como herdeiro de uma tradição espiritual e de uma relação de tipo jurídica | Exame-confissão, obrigações, deveres e dívidas ( <i>opheilê</i> ) para com o cônjuge | Salvação e construção de uma relação de amor e caridade conjugal |

No que diz respeito a Agostinho separamos um quadro correspondente a partir do terceiro capítulo do presente trabalho, uma vez que Foucault analisa os escritos de Agostinho antes e depois da formação de um reajuste das tecnologias de si e dos laços jurídicos entre os cônjuges que possibilita uma teoria geral sobre o sujeito de desejo. O primeiro momento que Foucault analisa Agostinho e que tratamos a seguir tem como base a obra *De bono conjugali*. O segundo, objeto do próximo capítulo, tem em vista diversos textos de Agostinho, incluindo *A cidade de Deus*.

Por sua vez, vemos em Agostinho a defesa de que, entre a vida do casamento e a vida da virgindade, mais bela é a comunidade e a coexistência na unidade da Igreja. Isto é, não a particularidade, mas o laço que constituem e que complementam um ao outro é o que possui maior beleza e valor. Baseado na correlação de todos os elementos enquanto um todo da comunidade, a teoria de Agostinho é mais complexa que os esquemas casamento-criação de Crisóstomo ou virgindade-Igreja de Método de Olimpo. Em Agostinho temos a formação de uma rede de relações espirituais que estão sob a unidade da Igreja, logo, há tanto a *virgindade fecunda* quanto o *casamento virginal* dispostos em uma hierarquia que faz referência ao sentido carnal da vida.

Estes laços espirituais alternam quatro elementos em conjunto: o Cristo, Maria, a Igreja e as almas. Assim, Cristo é filho de uma virgem que vota uma união com Deus. Esta virgem é também modelo para todas as almas que consagram Deus. Consagradas, as almas fazem nascer nelas mesmas o Cristo, e se tornam, tal como a virgem, irmãos de Cristo. Mas,

---

<sup>272</sup> Idem, p. 351.

não apenas irmã, a virgem é filha de Cristo. Ademais, como diz são Mateus, as almas devem ser chamadas como “os filhos do esposo”. Por fim, a Igreja é a esposa-virgem de Cristo. Também é mãe dos cristãos pois faz seus filhos nascerem no Espírito a partir do batismo; e sendo a comunidade dos santos o corpo místico de Cristo, a Igreja também é mãe de Cristo.

Casamento, fecundidade e virgindade não tendo valores intrínsecos descrevem diferentes relações que conectam todos os indivíduos uns aos outros <sup>273</sup>. A virgindade física pode gerar frutos espirituais. Contudo, o casamento gera apenas seres humanos, que podem se tornar membros de Cristo após o sacramento. Há, ainda, uma figura de virgindade para o casamento: a Igreja e as virgens são *esposas* de Cristo. Logo, apenas o sentido carnal do casamento após a queda o torna menos valorizado.

Em *De bono conjugali* Agostinho empreende uma requalificação meta-histórica da relação conjugal, tendo em vista o objetivo divino da criação de uma *societas*. Isto é, qual o sentido da criação da mulher e da ordem “crescer e multiplicar” dado por Deus, se o homem do paraíso é dotado de uma existência sem acesso à concupiscência? <sup>274</sup>. A resposta é justamente a de fundar sobre a terra uma *societas*. Este era o fim dado por Deus para o gênero humano, antes da queda, da falta e da morte: a fundação de uma sociedade humana ligada pela semelhança, pelo parentesco e pelas relações de paz que se sucediam <sup>275</sup>.

O sentido físico, corporal e carnal das relações sexuais já está dado a partir do primeiro casal, segundo a ordem de multiplicação ordenada por Deus, e não como consequência da queda. Por sua vez, a mulher é necessária para ajudar a fundar uma sociedade em que os homens estabelecem relações entre si. Mas, quais as regras que as relações sexuais de hoje devem ser submetidas, uma vez que as relações sexuais já eram permitidas no paraíso?

Segundo Foucault, da Idade Média à modernidade, *De bono conjugali* se torna uma referência essencial da teologia moral do casamento. Nesta obra encontramos uma dupla teoria dos bens e dos fins do casamento, sendo os bens os filhos, o pacto de fidelidade e o sacramento, e os fins a multiplicação de laços de amizade espiritual entre os homens. Sendo um *bem em si mesmo*, mas não um *bem por si mesmo*, o fim do casamento é a *amizade*. Isto é, a sabedoria é um fim por si mesma, mas há um bem necessário para alcançá-la: o saber. Também a saúde é

---

<sup>273</sup> Idem, p. 364-365.

<sup>274</sup> Como Gregório de Nissa e Crisóstomo, o sentido é espiritual, “*spiritualiter*”: a ajuda da mulher é em função de comando e de submissão ao homem paradisiaco, não passando pela diferenciação de sexo. Já o cresci e multiplicai faz referência aos frutos espirituais. Mas é ao tema da ajuda da mulher o mais complexo de dar um sentido preciso. Assim, sendo o homem semelhante a Deus, não é para ajudar a contemplar Deus que a mulher é criada, mas para contemplar o homem que o seguindo e imitando a sabedoria que a ela é dada pelo homem, deixando Deus mais ainda glorificado por o modelo é sua imagem.

<sup>275</sup> Idem, p. 378.

um bem em si mesma, mas para alcançá-la é preciso comer, beber, dormir. Desejada por si mesma, a amizade é o laço que liga o indivíduo que é por si mesmo um ser social, ao casamento. Esta ligação do indivíduo ao casamento permite formar e multiplicar os laços de amizade, o que é desejável para a formação de uma sociedade futura em que todos os laços serão espirituais.

A teoria do casamento de Agostinho é elaborada a partir das concepções de *societas* e *amicita* <sup>276</sup>. Este laço não é provisório e temporário, como em Crisóstomos, uma vez que a formação de laços está inscrita na própria natureza do gênero humano. Contudo, após a queda e com o mundo já povoado em abundância, o fim do gênero humano é estabelecer santas amizades, formando aos poucos, e ao longo das nações, um “vasto parentesco espiritual”, uma “sociedade santa e pura”. De acordo com Foucault, temos a partir de santo Agostinho o *tempo da continência* como fim dos tempos. Não tendo caráter de urgência, o *tempo da continência* apresenta um lento reequilíbrio das relações. O casamento adentra neste contexto como procriação carnal do gênero humano que fornece a matéria necessária para a multiplicação dos parentescos espirituais. Logo, sendo o fim do gênero humano a formação de uma *societas* de laços espirituais, tanto casamento quanto virgindade adquirem “belezas complementares” <sup>277</sup> e preparam a cidade futura.

A história é dividida em quatro tempos: do paraíso, da procriação, da multiplicação espiritual e o quarto tempo é o da própria cidade. No tempo da cidade de Deus, a unidade não será mais dos casais obrigados a praticar um casamento e a multiplicidade não será mais de proliferação de seres humanos segundo a relação carnal: “A multidão de almas se reunirá, e não terá mais do que um coração e um espírito na unidade de Deus” <sup>278</sup>. Nem casamento nem virgindade estão separados deste fim, apenas compreendem modos diferentes de caminhar para a cidade futura.

A partir da noção de laço, o casamento é visto como uma associação elementar e base da *societas*, portanto, nem laço simplesmente espiritual nem união unicamente ligada a estruturas jurídicas. O laço do casamento sem dúvida esteve atrelado à procriação, mas tomado em si mesmo, ele não depende da progeneração. Por si mesmo ele compreende o primeiro elo da sociedade comparável ao elo que uniu o casal primordial. Anterior a procriação o casamento é o bem da união entre homem e mulher de modo natural, isto é, ele une sexos diferentes e essa união é o elemento da base social.

O casamento estabelece um laço de parentesco e de amizade em que a procriação

---

<sup>276</sup> Idem, p. 381-384.

<sup>277</sup> Idem, p. 385-386.

<sup>278</sup> Idem, p. 387.

aparece como prolongamento desse primeiro laço. Segundo Foucault, é uma relação de evidente conotação jurídica: união de *pactum* e de *foedus*<sup>279</sup>, isto é, registrada em dois domínios, da lei divina e da lei civil. Mas o *pactum* também atua nas relações entre almas e corpos, como ligação de almas entre os esposos, *ordo caritatis*, e ligação física na medida que o corpo de cada um é reservado ao outro. Enquanto a lei romana atribui a impossibilidade de uma segunda esposa enquanto a primeira ainda está viva, as leis religiosas fazem valer princípios justos ignorados pelas regras da cidade e as leis civis impedem o novo casamento de um esposo cuja mulher tenha cometido adultério, em Santo Agostinho o pacto conjugal ganha outro aspecto.

O sentido deste pacto faz referência à Primeira Epístola aos Coríntios: “o corpo da mulher não está em seu poder, mas no de seu marido, e, do mesmo modo, o corpo do marido (7, 4)”. A passagem exprime a proibição de violar o pacto conjugal, mas não como traição carnal e mais que apenas violação da posse que um tem sobre o outro: a violação é mesmo da *ordem da paixão* que o homem ou a mulher segue quando tem relações com outras pessoas fora do casamento. Assim, a natureza do laço estabelecido entre casais é *fides* que adquire outra conotação e outra natureza comparado ao sentido jurídico apresentado pelo *pactum*. Em Agostinho temos exemplos que demonstram como a *fides* modula certos graus de transgressão que o *pactum* não acompanha.

Por exemplo, uma mulher que comete adultério, mas se mantém fiel ao amante, do ponto de vista do *pactum* configura apenas rompimento com o marido. Mas ela é menos desonesta ao ser fiel ao seu amante do que seria se também o traísse. E é mais honesta ainda se é para seu marido que ela volta. Segundo exemplo: o caso de um homem e uma mulher que vivem juntos, não buscam ter filhos, são fiéis um ao outro, mas não fazem o *pactum* do ato jurídico. Do ponto de vista da *fides*, da moralidade, o concubinato pode ter o nome de casamento bem como os mesmos efeitos se o fossem casados juridicamente. Terceiro exemplo: um homem e uma mulher estabelecem uma relação transitória e não são casados e enquanto o homem espera por uma mulher rica e honrada, a mulher permanece fiel a ele. Não seria ela mais honrada que as mulheres que se casam apenas pela concupiscência? É neste sentido, não jurídico, mas moral, que os laços entre homens e mulheres são considerados por Agostinho. Não sendo uma

---

<sup>279</sup> “Pactum, [pactus]: 1. Pacto: convenção; acordo; contrato; condição (dum pacto); promessa, palavra. 2. Modo, maneira, forma. 3. Loc.: *manere in pacto* ou *stare pacto*, ficar fiel ao tratado; *pactum exuere*, romper o tratado; *ex pacto*, segundo os termos do tratado; *quo pacto*, como, de que modo; *nullo pacto*, de modo nenhum.” (Torrinha, s/d, p. 597); “Foedus: 1. Tratado (de aliança); pacto; aliança; convenção; 2. União; laços; relações estreitas. 3. Leis constantes; harmonia da natureza.” (Torrinha, s/d, p. 343). “1. fide [fidus]. adv. Com fidelidade. (Obs – desusado no positivo). 2. fides. promessa solene; palavra dada; juramento. 3. Boa fé: lealdade; fidelidade à palavra dada; sinceridade; retidão; honra; honestidade; integridade. 4. Salvo-conduto; passaporte; caução; garantia; fiança. 5. Proteção; auxílio; patrocínio; socorro. 6. Crédito; confiança; segurança. 7. Responsabilidade; autoridade. 8. Prova; demonstração; testemunho; evidência; certeza.” (Torrinha, s/d, p. 335).

relação apenas negativa de interdição ao adultério, entre os elementos positivos da *fides* encontramos “os apegos da alma, os compromissos quanto a si mesmos, o respeito que se deve ao outro; também modulações da falta que permitem hierarquizar condutas que a forma da lei assimilaria”<sup>280</sup>.

A ordem da *fides* não corresponde apenas ao casamento cristão, mas é encontrada entre todos os povos e por todos os homens. Mas, apenas o casamento cristão é um “sacramento”. Por sacramento temos o mesmo sentido dado pelo cristianismo medieval. Em *De bono conjugali* ele é definido a partir desta passagem: “a mulher não deve separar-se de seu marido e, se o faz, deve permanecer sem se casar novamente, ou deve se reconciliar com ele” (I Cor., 7, 10-11). Isto é, *o sacramento é um selo imposto por Deus* que liga o indivíduo a seu estado matrimonial. Esta marca não é jurídica e nem é realizada segundo a reciprocidade das vontades. Neste caso, enquanto a fidelidade corresponde a um ato de reciprocidade, o sacramento corresponde a um laço de obrigação incorruptível, disposto como uma marca pessoal, apenas rompida quando o cônjuge vem a falecer<sup>281</sup>.

O matrimônio cristão possui um laço irredutível ao laço jurídico, na medida que é um laço de *fides* e um sacramento. Assim, sacramento e *fides* são bens do casamento na medida que permitem que cada um dos cônjuges entre para uma *societas*, que implica tanto uma sociedade em que alma e corpo estão ligados, quanto uma sociedade que Deus inclui individualmente cada um dos cônjuges de maneira definitiva pelo selo que impõe. A procriação é o terceiro e último bem do casamento, mas não é ela em si necessária, tal como a fidelidade e o sacramento. Isto é, a fidelidade e o sacramento por si só já possibilitam e estão ligadas a formação da *societas*, de modo que a ausência de filhos não pode desfazer. Por outro lado, caso não houvesse progeneração o primeiro casal teria permanecido sozinho no mundo. Ainda que não necessário, a procriação é um dos bens do casamento por desenvolver além de si mesmo relações que permitem manter, junto ao sacramento e a fidelidade, a unidade dos indivíduos no gênero humano.

Sendo a continuidade da sociedade realizada a partir dos filhos, a questão da procriação se conecta ao estatuto das relações sexuais. Segundo Agostinho os filhos do casamento são o “único fruto honesto, não da união (*conjunctio*) do marido e da mulher, mas de seu comércio carnal (*concupitus*)”. Em Agostinho, a questão da impureza das relações

---

<sup>280</sup> Idem, p. 393.

<sup>281</sup> Idem, p. 394.

sexuais e a distinção entre “fim” e “bem” do casamento dá outro tom para a questão das relações sexuais <sup>282</sup>.

A partir das prescrições do Levítico muitos cristãos consideraram que todo ato sexual havia em si mesmo algo do mal e da falta. Agostinho não dá essa valoração negativa ao ato sexual. O ato sexual não é em si um pecado. Ele abriga uma impureza que deve desaparecer quando surgir sua forma perfeita e definitiva. Do mesmo modo, os cadáveres e as regras das mulheres constituem impurezas e não são pecados.

A impureza da relação sexual, por sua vez, é o sêmen. Impuro por ter que é preciso que ele seja retirado para atingir sua finalidade, mas também pelo sentido simbólico que mostra ao homem que deve se purificar desta vida informe, buscando a forma da doutrina e da ciência divina <sup>283</sup>. Assim, o ato sexual é mantido em seu estatuto natural enquanto meio para desenvolvimento do gênero humano. Contudo, não é sob todas as formas e em todos os casos que o ato sexual não é mal em si mesmo. Encontramos algumas limitações para ele. Entre elas, o princípio de temperança que rejeita todo o excesso, tanto dos gestos e prazeres quanto de atos contra a natureza, como usos da parte do corpo da mulher que não sejam necessários para procriação.

Há outra forma de regular os atos sexuais, semelhante ao que viemos em Crisóstomo. Isto é, o ato sexual é permitido se a finalidade for evitar que o parceiro cometa um pecado maior, seja contra a natureza ou fora do casamento. E diante dessa limitação e responsabilidade sobre a concupiscência do outro, em Agostinho observamos que os laços matrimoniais não apenas são naturais, mas abriga o comprometimento de salvar o cônjuge em sua concupiscência.

A salvação do cônjuge é então um dever conjugal. Logo, o direito sobre o corpo do outro está ligado aos riscos de cair no pecado. Tal como em Crisóstomo e a concepção do dever-dívida do casamento, há “Uma espécie de servidão recíproca que seja o apoio mútuo de sua fraqueza” <sup>284</sup>. Assim, o ato sexual é fundado pela fraqueza de cada um, sendo proibido aos cônjuges fazer voto de continência perpétua. A hierarquia das relações sexuais no matrimônio são então classificadas da seguinte maneira: a relação sexual pela finalidade de procriação é isenta de pecado, a relação em vista de satisfazer a concupiscência é um pecado venial e a relação fora do casamento (fornicação ou adultério) é um pecado mortal.

Há uma codificação mais extensa, tendo em vista não atribuir como pecador o cônjuge que cumprir com o dever de satisfazer a concupiscência do outro. Entretanto, também o cônjuge

---

<sup>282</sup> Idem, p. 396-398.

<sup>283</sup> Idem, p. 398.

<sup>284</sup> Idem, p. 401.

que demanda o ato sexual é tolerado, pois ele evita cometer um pecado mortal. O que é qualificado como maior pecado por sua vez, é quando ambos “fazem uma coisa que não é, em absoluto, própria do casamento”<sup>285</sup>. Assim, para permanecer nos limites do pecado venial é preciso estar em conformidade com aquilo que é do casamento, a rigor, o cumprimento do dever e a possibilidade da progeneração<sup>286</sup>.

Enquanto a economia das relações sexuais tinha como problema central a virgindade ou a continência, o princípio de pureza e as regras de abstenção davam conta tanto da codificação dos valores e das relações instituídas quanto das técnicas desses modos de vida. Quando a problemática adentra para o campo das relações sexuais do matrimônio e faz das relações entre casais um ponto necessário de análise, vemos testemunhar tanto em Crisóstomo quanto em Agostinho uma *nova economia da salvação*, agora voltada para as relações sexuais que de fato podem ocorrer, uma vez que inscritas na relação entre cônjuges.

Conforme Foucault, *De bono conjugali* traça “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”<sup>287</sup>. Este código complexo será desenvolvido a partir de todo um conjunto de condições sociais e culturais que buscamos traçar a partir do próximo capítulo da presente pesquisa. Além do mais, também foi preciso que Agostinho reelaborasse certas proposições presentes em *De bono conjugali*, fazendo com que o prazer e as relações sexuais do casamento fossem qualitativamente transmutados.

Isto é, Foucault compreende duas passagens significativas. Elas são encontradas a partir da concepção de que o laço do casamento é capaz de transformar o mal da concupiscência em um bem e de que é sobretudo a partir de uma moderação interna que essa transformação acontece. Nas palavras de Foucault, quando o casamento é bem temperado, “o prazer no casamento pode não ser mais, de modo algum, ‘libido’.”<sup>288</sup>.

Não é o caso que o casamento apaga a libido, mas que o *uso correto* da libido não a faz ser propriamente libido. Para Foucault esta afirmação não é deduzível a partir de *De bono conjugali* ainda que se aproxime da teoria da concupiscência que Agostinho formula nesse intervalo. Afinal, em *De bono conjugali* não encontramos a concepção de que o uso da concupiscência pode estabelecer uma diferença moral, bem como não encontramos o princípio segundo o qual não há relação sexual sem concupiscência depois da queda.

---

<sup>285</sup> Idem, p. 402.

<sup>286</sup> Idem, p. 403.

<sup>287</sup> Ibidem.

<sup>288</sup> Idem, p. 404.

O que Agostinho realiza em seguida, a partir do uso moral da concupiscência e da possibilidade de ausência de libido no ato sexual, é a fundamentação de uma concepção do homem de desejo e uma jurisdição sobre os atos sexuais que marca “profundamente a moral do Ocidente cristão”<sup>289</sup>. Dito isso, para Foucault, é em termos de verdade (da alma sobre si mesma) e de direito (do dever-dívida) que o cristianismo no Ocidente codifica as relações sexuais. A condição para o desenvolvimento desta forma de justificativa e organização das relações sexuais só é possível a partir da conjunção das tecnologias de si e das tecnologias de pastorado. Quando esse processo é conectado as instituições públicas vemos como foi possível a formação de um direito interno do sexo conjugal consequência de “uma maneira de gerir, por meio do outro, esta relação fundamental de si a si”<sup>290</sup>.

Agostinho por sua vez, é fundamental e o último cristão que Foucault dedica à sua análise em *As confissões da carne*. A partir do autor de *A Cidade de Deus*, casamento e virgindade não se opõem, mas se valoram em conjunto segundo um quadro geral que ambos estão inscritos, a rigor, a formação de uma *societas* conforme a vontade e ordem de Deus tendo como pano de fundo uma teoria sobre o sujeito decaído. A seguir, tratamos da formação desta concepção fundamental para o presente trabalho já que é o *sujeito de desejo*, ou melhor, da produção de uma teoria sobre a estrutura do sujeito conectada a tecnologias de si e de pastorado que está no centro dos procedimentos políticos da modernidade.

---

<sup>289</sup> Idem, p. 406.

<sup>290</sup> Idem, p. 354.

### 3. O sujeito de desejo

Como vimos, em *De bono conjugali* a conjunção física no casamento tendo como fim a procriação é isenta de falta, *inculpabilis*, e é mantida assim hoje em dia, sendo a procriação um dos bens do casamento. Foucault questiona se, neste sentido, a relação sexual não seria “um bem originalmente disposto por Deus e mantido após a queda? Não nos arriscamos, ao pensar assim, a ser levados a passar do *bonum conjugale* ao *bonum sexuelle*?”<sup>291</sup> Como definir o que pode ser aceito e o que não pode ser aceito nas relações sexuais?

Em *A cidade de Deus* Agostinho trata de responder essa questão. De modo semelhante aos “amigos da sabedoria”, em Agostinho o ato sexual é definido como um acontecimento físico com efeitos perigosos para o corpo e para a alma, consistindo em um abalo físico indomável do corpo, uma comoção da alma arrebatada a contragosto pelo prazer e um eclipse final do pensamento que parece nos aproxima da morte. Portanto, “O que a volúpia produz não é frequentemente a ruína da saúde? [...] Quanto mais seus movimentos são violentos, mais são inimigos da filosofia”<sup>292</sup>.

Diante de um debate que busca, não inocentar as relações sexuais, mas definir o limite entre o aceitável e o que há de mal numa relação sexual, Agostinho escapa dos dois princípios organizadores que predominam na ética sexual tanto da Antiguidade quanto do cristianismo primitivo: os limites sobre os excessos e a concepção de impureza.

É no sentido de uma interpretação meta-histórica que Agostinho explica como foi possível uma “libidinização” do sexo paradisíaco. Neste sentido, Foucault passa por diversos textos de Agostinho, contexto em que abrange a polêmica deste com os Pelagianistas e Juliano de Eclana: O XIV livro de *A cidade de Deus*, o *De nuptiis et concupiscentia*, o *Contra duas epistulas Pelagionorum*, o *Contra Julianum*, bem como o *Opus imperfectum*<sup>293</sup>.

Há quatro formas colocadas por Agostinho em *Contra duas epistulas Pelagionorum* das quais é possível imaginar o uso das relações sexuais no paraíso: a) os homens cedem aos desejos cada vez que ele se apresenta; b) os homens refreiam seus desejos, combatendo até o momento conveniente; c) os homens, no momento necessário, segundo suas vontades e previsões de uma justa prudência, fazem surgir o desejo-*libido* que leva a relação sexual e a acompanha e d) não há *libido*, os homens controlam os órgãos da geração sem dificuldade como qualquer outro membro do corpo, às ordens da vontade.

---

<sup>291</sup> Idem, p. 407.

<sup>292</sup> Idem, p. 408.

<sup>293</sup> Idem, p. 412.

As formas a) e b) são negadas, primeiro pois se os homens cedessem aos desejos fariamos das criaturas de Deus, escravos; segundo, pois o controle e o combate são incompatíveis com a felicidade paradisíaca. A alternativa c) por sua vez é compreendida como a alternativa dos Pelagianistas. Sua concepção é a d), da qual afirma que não há *libido* nas relações sexuais no paraíso, ao menos no que comporta sua força coercitiva. As relações sexuais sem *libido* são definidas como “ato em que todos os elementos são colocados sob o controle exato e sem falha da vontade. Tudo o que aí se passa o homem podia querer, e, com efeito, o queria.”<sup>294</sup>. Uma relação sem *libido* é então a relação em que o sujeito age voluntariamente, definição que de acordo com Foucault já aparece em *De Genesi ad litteram* mas é desenvolvida no livro XIV de *A cidade de Deus*.

Para compreender a falta de *libido* com ato voluntário, Agostinho se apoia nas seguintes referências: há os atos voluntários no corpo humano, quando este comanda os braços e as pernas, há atos voluntários que Deus dotou aos animais quando mexem a pele para espantar onde os mosquitos picam, há atos voluntários em pessoas que conseguem mexer suas orelhas, imitar o canto dos pássaros, transpirar, chorar, se fazerem de mortas ou nada sentir quando se transfere golpes à elas e há os atos voluntários dos artesãos que necessitam dos gestos para realizar sua profissão. Assim, “não creríamos que, na obra da geração [...], esses membros tanto quanto os outros tivessem podido obedecer ao homem ante um signo de sua vontade?”<sup>295</sup>. Também o homem no paraíso é um artesão reflexivo que conduz os movimentos de seus órgãos em vez de um ser cego conduzido pela inocência mesma que lhe escaparia<sup>296</sup>. Nas palavras de Foucault, “O sexo paradisíaco era dócil e razoável do mesmo modo que os dedos da mão”<sup>297</sup>.

Mais tarde nos livros IV e V do *Contra Julianum* Agostinho atenua a concepção de que o ato sexual paradisíaco sem *libido* era tão e completamente voluntário como o movimento de uma mão, voltando-se para a terceira alternativa, isto é, de que haveria movimentos carnis e estímulos dos sentidos, mas ambos estavam sob o total controle da vontade. Essa atenuação por sua vez resulta de exemplos de movimentos do corpo que não tem a forma de gestos voluntários e que, contudo, não se devem as consequências da queda. Também porque Agostinho se preocupava em imaginar um corpo que no paraíso é fundamentalmente diferente do nosso. Assim, parece que Agostinho é levado a admitir que na origem poderia haver uma

---

<sup>294</sup> Idem, p. 413.

<sup>295</sup> Idem, p. 414.

<sup>296</sup> Foucault conecta o artesão reflexivo de Agostinho a uma “ars erotica”. A experiência moderna enquanto *scientia sexualis* se opõe à experiência da carne, que está ainda no âmbito de uma *ars erotica*. Cf. “4.4 Dispositivo de sexualidade”

<sup>297</sup> Idem, p. 415.

atividade sexual com desenvolvimento próprio ainda que desencadeada e interrompida segundo às ordens da razão. De toda forma, as relações sexuais no paraíso não comportam o arrebatamento do corpo e da alma que é característica da *libido*. O ponto qual vêm a definir o que separa as relações sexuais antes e depois da queda bem como o que será moralmente considerado nas relações sexuais atuais “é aquele em que o involuntário irrompe no lugar do voluntário”<sup>298</sup>.

Sendo assim, após a queda é na materialidade do corpo que é marcada a falta, sendo a estrutura do sujeito como vontade de si sobre si que é alterada com a *libido*. De acordo com Agostinho, Deus havia interditado aos homens consumirem o fruto proibido, interdição leve e incomparável à gravidade da revolta dos homens que o desobedeceram. Em sua bondade, o castigo não foi definitivo já que não permitiu que as forças espirituais e materiais dominassem o homem para sempre. Ele equilibra o castigo à falta e às forças do homem, fazendo com que a falta fosse reproduzida no homem.

Para Foucault, não é entre matéria e espírito, entre alma e corpo que o castigo é inscrito, mas na própria *estrutura do sujeito* que se revolta contra si de corpo e alma. Também não é uma lei ou uma força que incide sobre o homem o deixando absolutamente dominado. No tombamento do homem “uma cisão marca sua própria vontade que se divide, se volta contra si, e escapa àquilo que ela mesma pode querer.”<sup>299</sup>. Este é princípio fundamental apresentado pela *inobedientia reciproca*, isto é, é a revolta dos homens contra que Deus é reproduzida no próprio homem contra ele mesmo. É o princípio da revolta que marca a mudança no ato sexual? Para tanto, Foucault perpassa a exegese de Agostinho quanto à primeira passagem do Gênesis. Nela Agostinho esclarece como é o sexo após a desobediência e qual o castigo de Deus.

Não foi exatamente o ato imediato da falta, mas um gesto de pudor realizado pelos seres humanos, “Todos dois abriram os olhos; perceberam que estavam nus, e, tendo costurado folhas de figueira, com elas fizeram tangas” (Gen, 3, 7). Em *De Genesi contra Maniquaeos*, Agostinho a interpreta como a passagem de uma simplicidade (inocência) à perversidade que é traduzida pelo olhar do homem e da mulher. Já habitados pelo mal eles enrubescem na frente de Deus e compreendem, abrindo os olhos e tapando o sexo, aquilo que perverte toda a natureza humana daí em diante. Eles caem pelo próprio orgulho: “Na relação dos olhos que acabam de se abrir com o sexo que se deve cobrir, este aparece como a manifestação de uma depravação global da natureza humana”<sup>300</sup>.

---

<sup>298</sup> Idem, p. 416.

<sup>299</sup> Idem, p. 417.

<sup>300</sup> Idem, p. 418.

De acordo com Foucault, em *De Genesi ad litteram* Agostinho afirma que a abertura dos olhos enquanto perda da inocência não é figurativa. Esta passagem deve ser interpretada como a própria descoberta da realidade física de seus corpos enquanto uma realidade nova que ocorre justamente como consequência da queda. Conforme Foucault, não é a descoberta do sexo que já era visto que é a sanção da falta, *é seu movimento involuntário* que até então não tinha sido constatado: “Tal movimento está ligado ao olhar de dois modos: provocado por ele e espetáculo para ele”<sup>301</sup>. Para Agostinho a graça interior é despojada pelo amor orgulhoso do próprio poder na medida que os humanos sentem os movimentos da concupiscência, até então desconhecida, ao lançarem o olhar para seus corpos (*membra*). De acordo com Foucault e em referência a interpretação de Agostinho em *De Genesi ad litteram*,

“Os primeiros humanos não podem deixar de enrubescer diante desse movimento, porque é este mesmo ‘movimento carnal que impede as bestas a copular’, porque ele é a manifestação de que doravante ‘a lei dos membros resiste à lei do espírito’ e de que ele é a ‘consequência da transgressão do preceito’.” (Foucault, 2021, p. 419)

Em *A cidade de Deus* no livro XIV Agostinho repete a consideração de que os humanos não eram cegos antes do pecado, “Não tinha Eva percebido ‘que o fruto era bom para comer’ e agradável de se ver?”<sup>302</sup>. Mas era o caso de que seus sexos estavam cobertos pela graça e não lançavam olhares para eles. Sem estarem sob o olhar um do outro, o sexo não se revoltava contra a própria vontade. A partir da falta a desobediência é reproduzida contra eles mesmos, reprodução física do próprio sexo. Ocorre na insurreição da vontade humana o que ocorre quando os humanos se ergueram contra Deus. E essa revolta atraiu olhares para si, tornou a nudez indecente, o fato os encheu de confusão (*fecit adtentos redditque consusos*), enquanto na graça, o olhar desatento e uso voluntário do sexo eram ligados, o sexo era visível sem, no entanto, se apresentar nu. Todo esse movimento, primeiramente marcado por um orgulho, em seguida se torna uma humilhação. Foi necessário tornar o sexo invisível. O sexo é para o homem, surge para o homem o que o homem é para Deus, um rebelde, “Homem do homem, erigido diante dele e contra ele, tal como Adão, homem de Deus, sentiu que devia se esconder depois de sua desobediência”<sup>303</sup>. Assim, o que modifica o uso inocente do sexo como ocorria no paraíso antes da queda não é o nascimento de um órgão, não é a distinção de sexos que já existia, nem mesmo um ato, pois ele já era consumido no regime da graça, é o movimento involuntário que atinge o olhar, que é objeto do olhar, “Visível e imprevisível ereção”<sup>304</sup>.

---

<sup>301</sup> Idem, p. 418.

<sup>302</sup> Idem, p. 419.

<sup>303</sup> Idem, p. 420.

<sup>304</sup> Idem, p. 421.

Diante do movimento involuntário que se percebe, a *libido* é originalmente fálica. Quanto à mulher, o movimento é invisível. Ela experimenta a concupiscência, porém de uma forma mais secreta: “A mulher vela o que provoca o movimento que o homem deve esconder”<sup>305</sup> do mesmo modo o homem deve velar pelo movimento que se esconde na mulher. “De todo modo, a visibilidade do órgão masculino está no centro do jogo”<sup>306</sup>, que marca a entrada do homem no reino da morte: morte da graça, morte deste mundo em forma de uma doença fatal, morte porque é pela união sexual que é transmitido o pecado original de geração em geração.

Em geral, os cristãos viam o uso do sexo como explicação da morte física, Agostinho o vê anterior ao ato, desvinculado do ato. O ato involuntário do corpo é também uma morte espiritual, “a retirada da graça, ao mesmo tempo, subtrai este domínio e atualiza a morte”<sup>307</sup>. A *libido*, portanto, é o que marca os atos sexuais do homem após a queda, é o movimento que atravessa todos os atos sexuais, que o torna visíveis, vergonhosos, que liga os atos sexuais à morte espiritual como à morte física que acompanha a morte espiritual.

O ato sexual libidinizado após a queda enquanto movimento involuntário toma dois aspectos principais: ele consiste em todas as decepções pelas quais o sexo pode frustrar o sujeito bem como consiste na impossibilidade de dissociar o ato sexual destes movimentos que não se controla e da força que os arrebatam.

No primeiro caso, o sexo frustra o sujeito tanto pela ereção quanto pela impotência incontroláveis: a *libido* é *sui juris*<sup>308</sup>, fazendo alusão ao excesso de rapidez ou de lentidão pelo qual os órgãos sexuais decepcionam à vontade<sup>309</sup>. No segundo, porque não há nenhuma intenção reta, nenhum autodomínio que anule a presença inextirpável da *libido* no ser humano. Mesmo no casamento, contexto em que ato e relação conjugal permitem serem conectados, há um descontrole da vontade que não pode ser realizado na prática. Segundo Agostinho, aos órgãos sexuais e seus movimentos involuntários os homens dão o nome de “natureza”, “*Natura*” “*sui juris*”. Com o vocabulário jurídico, Agostinho dá a entender que a *libido* é uma força natural que age por si mesma.

Devemos entender que a *libido* atua e se impõe como um elemento exterior? Que está fora do sujeito? Se ela é uma natureza devemos ver um Deus mau ou reconhecer nela nada de intrinsecamente mau? Como pode o sujeito ser responsabilizado? Para compreender como a

---

<sup>305</sup> Idem, p. 421.

<sup>306</sup> Idem, p. 422.

<sup>307</sup> Idem, p. 423.

<sup>308</sup> “Sui. 1. de si, de si mesmo, para si, a si, se.” (Moniz, 2001, p. 646), “*sui juris*” – “de seu próprio direito”, “capaz de agir por si mesmo”, força ou aspecto autônomo. “*Natura*. [...] 9. órgão da geração (no homem, na mulher, nos animais)” (Moniz, 2001, p. 441).

<sup>309</sup> Foucault (2021) pontua este aspecto em nota de rodapé, p. 424, nota 212.

*libido* sendo *natura sui juris* pode ainda imputabilizar o sujeito, dois pontos são desenvolvidos por Agostinho: ele relaciona a *libido* com a alma, permitindo que o princípio da imputabilidade seja assegurado, mas também fixa o estatuto da *libido* com o pecado, permitindo estabelecer o princípio de imputabilidade.<sup>310</sup> A seguir, vamos desenvolver estes dois pontos.

### 3.1 Libido e alma

Primeiramente, Agostinho em *Quaestiones ad Simplicianum* afirma que o primeiro movimento da *libido* é no corpo, isto é, o corpo é o ponto de origem dos movimentos involuntários. Porque são carnis a *libido* afirma a potência do corpo sobre a alma. A partir de *De Genesi ad litteram* é em relação a alma que Agostinho busca situar a concupiscência em seu movimento involuntário. Entretanto, é em *A cidade de Deus* que o quadro geral dos movimentos da *libido* é formulado. Primeiro, ele recorda que a falta só existiu pois o que a antecedeu foi uma vontade má. Essa vontade “consiste em um movimento da alma que, afastando-se de Deus, liga-se a ela mesma e nisso se compraz”<sup>311</sup>. Foi um movimento livremente efetuado pela alma do casal original, movimento de suas almas que as liga a si mesmas, acompanhado de um sentimento de orgulho, que depravou a natureza.

Esse movimento de almas acaba por aproximar os homens do nada. Isto é, se Deus cria a natureza do nada e o homem é criado do nada o homem que se afasta de Deus se aproxima do nada, afasta-se daquilo que o faz ser. Esta é a onipotência de Deus. Logo, *a depravação da natureza não é uma alteração, mas a própria decadência do ser*. E a decadência do ser é acentuada cada vez mais que o homem se compraz somente consigo mesmo<sup>312</sup>. A decadência não anula o homem completamente, mas se aproxima de tanto, “Ser uma natureza lhe vem do fato de ter sido feito por Deus; decair de seu ser, de ter sido feito do nada”<sup>313</sup>. Ao se comprazer de si e afastar-se de Deus o homem no paraíso acreditava se tornar mestre de si mesmo, acreditava libertar seu ser, quando de fato, seu ser era sustentado pela vontade de Deus. Neste sentido, *o involuntário da concupiscência* não é uma natureza oposta ao sujeito, exterior ao sujeito, mas é precisamente *a falta de ser* do sujeito. Ao desejar liberar seu ser, o homem acaba por se afastar de seu ser. A vontade acaba desejando exatamente o oposto do que originalmente pretendia: queria ser liberada e ter domínio de si, mas recebe em retorno menos de si. Conforme

---

<sup>310</sup> Idem, p. 426.

<sup>311</sup> Idem, p. 427.

<sup>312</sup> Idem, p. 427-428.

<sup>313</sup> Idem, p. 428.

Foucault, “Vontade voltada contra si, vontade dissociada, por um enfraquecimento de ser que ela própria quis, ao querer ser por si mesma” <sup>314</sup>.

O movimento da *libido* acompanha o ato sexual, duplica o ato sexual, não como movimento de outra natureza, exterior ao sujeito que domina o sujeito como uma lei que nada pode fazer. É um movimento de *cisão* que divide o sujeito. *Libido* que “o fez querer o que ele não quer” <sup>315</sup>, resultado de um querer por si mesmo que enfraquece o ser do homem. Na busca e orgulho de ser seu próprio mestre, o homem se vê em desacordo consigo mesmo, sofrendo “uma dura e miserável servidão sob as ordens daquele a quem havia obedecido ao pecar, bem longe de adquirir a liberdade que desejava” <sup>316</sup>.

Para Foucault, a concupiscência em Agostinho não é uma linha divisória entre voluntário e involuntário, que atinge alma e corpo, natureza e sujeito: “Foi no interior do sujeito que, desde a origem, ela passou” <sup>317</sup>. Sem uma fronteira que separa duas regiões, a *libido* faz parte da estrutura do sujeito como “uma vontade cujo afastamento voluntário com relação àquilo que a mantém no ser deixa existir naquilo que tende a anulá-la – o involuntário” <sup>318</sup>.

Em *Opus imperfectum* Agostinho compara a *libido* com a sexualidade animal e exemplifica sua concepção de modo muito ilustrativo. O exemplo segue em resposta à Juliano de Eclana. Isto é, Juliano compreende que os animais conhecem a cobiça sexual e sendo Deus o autor de seus movimentos não podemos deixar de ver que, ou a concupiscência é naturalmente boa, ou o mal é voluntariamente criado por Deus. Agostinho responde que não há concupiscência mal nos animais, “não porque ela seria voluntária, mas porque o involuntário que a caracteriza não é neles uma revolta” <sup>319</sup>. Assim a concupiscência dos animais não marca uma cisão entre os desejos da carne e do espírito, os animais, diferente dos humanos, não se revoltam contra si e não estão divididos em si.

De acordo com Foucault, Agostinho não é o primeiro a imprimir o caráter involuntário no desejo sexual. Contudo, Agostinho não concebe o involuntário como uma parte da alma que é preciso dominar segundo uma hierarquia de outras partes da alma, nem considera o involuntário como uma paixão, *pathos*, que tem origem no corpo e ameaça o domínio sobre si. Em Agostinho o involuntário no desejo está na própria *forma da vontade*, “daquilo que faz

---

<sup>314</sup> Ibidem.

<sup>315</sup> Idem, p. 429.

<sup>316</sup> Ibidem.

<sup>317</sup> Ibidem.

<sup>318</sup> Ibidem.

<sup>319</sup> Ibidem.

da alma um sujeito”<sup>320</sup>. *A vontade involuntária* é a própria vontade do sujeito decaído. Sem o socorro e a força da graça, o indivíduo é encerrado nesta forma revoltosa a si mesma de querer.

Sendo a concupiscência *sui juris*, ela não exclui a imputabilidade do sujeito. É por ser uma vontade “nossa”, do gênero humano decaído, que ela é *sui juris*. Escapar da concupiscência por sua vez, é renunciar ser *sui juris*, é querer o bem por meio da graça. Para Foucault, “A ‘*autonomia*’ da concupiscência é a lei do sujeito quando ele quer sua própria vontade. E a impotência do sujeito é a lei da concupiscência”<sup>321</sup>. Ou seja, a lei do sujeito de desejo é a vontade autônoma, vontade por si mesma, enquanto a lei da concupiscência é fazer dessa vontade autônoma a impotência do sujeito de ser e querer. A forma geral da imputabilidade, por sua vez, é o sujeito da vontade autônoma que não recorre à força da graça.

### 3.2 Libido e pecado

Como compreender, por sua vez, este pecado original que marca a estrutura do sujeito decaído com os outros pecados e com o princípio jurídico de imputabilidade de Agostinho? Inicialmente, Agostinho chama a concupiscência de “pecado”. Marcado na estrutura atual da vontade de todos os seres humanos, o pecado é atual em cada alma que não foi batizada: é a *lei do pecado*. Aos que não puderam ser batizados, estando na atualidade do pecado, merecem o castigo que os espera.

Mas o pecado é atual também segundo outros sentidos. Agostinho dá alguns exemplos para demonstrar em que consiste esta atualidade. A rigor, o pecado é atual de modo originário e sincrônico, na medida que ressurge permanentemente, e atual também pelas reatualizações sucessivas.

Primeiro, a concupiscência é originária e sincrônica como são todos os homens existentes em estado de semente em Adão: eles não possuem nenhum mal enquanto sementes de Deus, mas tomam parte da falta por terem originalmente existido em Adão, não ficando alheios à condenação. Mas a concupiscência também é um pecado atual porque sua ressurgência é permanente: uma oliveira pode ganhar os mais preciosos cuidados de um jardineiro, isso não impede que nasçam oliveiras selvagens com seus frutos amargos. A humanidade é semelhante à oliveira. Ainda que o batismo tenha regenerado os indivíduos, aqueles que dele nascem sempre estarão marcados pela atualidade da falta primeira, segundo a lei do pecado<sup>322</sup>

---

<sup>320</sup> Idem, p. 430.

<sup>321</sup> Idem, p. 431.

<sup>322</sup> Idem, p. 432-433.

Também há em Agostinho o pecado segundo reatualizações sucessivas que se encadeiam. Este esquema não exclui os demais, ele marca os seus desenvolvimentos no tempo. É o caso de que é impossível haver nascimento sem a concupiscência, os movimentos involuntários da conjugação sexual dos pais, ainda que no interior do matrimônio e segundo os fins do casamento. Esta concupiscência, marca da falta primeira, transmite a toda a alma que vem ao mundo a forma da lei do pecado e que, anterior ao batismo, é pecado em ato.

A consequência, por sua vez, é que a atualidade do pecado original em cada homem é sustentada pelo ato sexual, por sua vez, necessário para o nascimento de sucessivas gerações. Em outras palavras, enquanto consequência da falta original, é devido a concupiscência presente nos atos sexuais (involuntários) que nascem gerações sucessivas que atualizam e sustentam a do pecado original em cada homem. Assim, o pecado original é reatualizado a cada novo nascimento, perpassando todas as gerações de homens.

Estando a falta primeira no domínio da própria vontade, fazendo do consumo do fruto proibido não ser o consumo do ato sexual, contudo, é pelo ato sexual que o pecado original se atualiza a partir das gerações. E é neste sentido que o *ato sexual* entra no centro da economia do pecado original e suas consequências, a saber, enquanto *veículo de atualidade* do pecado original através das gerações de homens. Logo, o ato sexual é consequência da falta primeira, mas também é a causa dele estar sempre se atualizando. Apenas no fim dos tempos, em que o homem será libertado do corpo da morte, corpo devido a sua própria falta, que a concupiscência sexual irá desaparecer. Nas palavras do francês, “O fato de termos nascido do sexo de nossos pais nos liga, através dos tempos, à falta dos primeiros dentre eles”<sup>323</sup>.

Para Foucault, vemos formar em Agostinho o tema que será uma constante no pensamento ocidental a propósito do sexo, a saber de “um laço fundamental e indissociável entre a forma do ato sexual e a estrutura do sujeito”<sup>324</sup>. Sendo todo sujeito gerado a partir do ato sexual ligado ao pecado original por sua forma involuntária, e, portanto, sujeito que nasce com uma vontade concupiscente transmitida pelos pais, “a verdade daquilo que é o homem como sujeito se manifesta na própria forma a que todo ato sexual está submetido”<sup>325</sup>.

Foucault distingue o desejo em Platão para apreender a especificidade do desejo em Agostinho. Enquanto em Platão o “defeito” do desejo é a busca por um parceiro que lhe falta, que marca o sujeito numa divisão que o faz buscar o outro, isto é, o defeito é a falta do outro, em Agostinho o defeito do desejo é a decadência do ser e o “menor ser”, consequência da falta

---

<sup>323</sup> Idem, p. 434.

<sup>324</sup> Ibidem.

<sup>325</sup> Ibidem.

primeira atualizada pelos movimentos fisicamente involuntários do desejo <sup>326</sup>. A *libido* como forma sexual do desejo, nas palavras de Foucault,

“é, pois, o laço trans-histórico que liga a falta originária, da qual ela é consequência, à atualidade deste pecado em todo homem. E ela é, ademais, em cada um, a maneira em que se encontram ligadas uma à outra a forma involuntária do ato sexual e a estrutura ‘enferma’ do sujeito” (Foucault, 2021, p. 435)

Assim, a concupiscência (*libido*) como atualidade do pecado original, da qual a consequência é a estrutura “enferma do sujeito” transpassada de geração em geração, “Ela lhe é imputável e é, [no homem], condenável” <sup>327</sup>. O batismo não é capaz de apagar a concupiscência, e ela subsiste mesmo entre os Patriarcas (primeiros homens antes de Cristo), santos e cristãos em geral. O que o batismo apaga é o *reatus* <sup>328</sup> da concupiscência, o que pode ser imputado ao sujeito enquanto culpabilidade atual. De acordo com Foucault, é por uma operação de tipo jurídico que apaga nesta existência, como atualidade, a culpabilidade, na medida que o pecado original se mantém como estrutura permanente de todo sujeito decaído: “Após o batismo, a concupiscência não mais pode ser considerada por ela mesma como um pecado em ato no sujeito” <sup>329</sup>. Pode chamá-la de pecado pois é a causa do sujeito que não resiste ao pecado e porque tem origem no próprio pecado, ainda que nos regenerados ela não seja um pecado. E permanece no indivíduo, logo, como fraqueza e enfermidade, como um vício para o corpo qual “mais frequentemente, embora não sempre, as disposições doentias dos pais são de alguma maneira transmitidas pela geração e se manifestam no corpo dos filhos” <sup>330</sup>. A concupiscência é fraca como vontade do sujeito sobre si mesmo e forte como presença de vontade má e a força deste movimento é o que não pode ser apagado pelo *reatus* do batismo. Sua forma é justamente os desejos maus e vergonhosos que habitam o coração dos homens. Ainda que não seja pecado em ato e, portanto, não seja culpabilizada, *ela atua* “como pecado” nos sujeitos batizados.

Como Foucault ressalta, em Agostinho se vê o princípio do combate espiritual que só será dissolvido quando nos libertarmos do nosso corpo da morte. Este corpo da morte, que não faz referência a uma materialidade da qual somos prisioneiros, mas a “nossa própria maneira de querer, e nenhum pecado pôde ser cometido por nós sem nós; nossa vontade, de todas as

<sup>326</sup> Foucault, 2021, p. 435.

<sup>327</sup> Foucault, 2021, p. 435 – entre colchetes observação nossa.

<sup>328</sup> “*Reatus*, (reus). 1. estado de acusado, culpabilidade; 2. acusação, imputação; 3. falta, pecado.” (Moniz, 2001, p. 570)

<sup>329</sup> Idem, p. 436.

<sup>330</sup> Idem, p. 437.

maneiras, esteve implicada”<sup>331</sup>. Por fim, neste combate espiritual apenas poderemos vencer a concupiscência pelo efeito da graça divina. Acrescenta Foucault:

“Que o pecador não procure refugiar-se atrás da desculpa de que não foi ele quem agiu, mas a concupiscência nele; tal discurso provaria somente que ele não se conhece: ‘Ao passo que é do conjunto: coração que decide e corpo que realiza que é ele próprio constituído, ainda assim imagina não ser ele mesmo.’ Enfim, lembremos que como a concupiscência pertence à própria estrutura de nossa vontade decaída, que esta última por ela mesma só pode querer na forma da concupiscência, que elas não se enfrentam como dois elementos estranhos, inimigos um do outro e justapostos à força, mas que estão ligadas em uma natureza que é a da queda, jamais a concupiscência poderia ser vencida no combate espiritual se a graça divina não intervisse.”

(Foucault, 2021, p. 438-439)

Ao tratar do pecado como estrutura geral da vontade do sujeito (*sui juris*) que é delineado pela ordem do voluntário ou involuntário (*reatus*), ou seja, ao partir de princípios jurídicos para pensar o sujeito e sua relação com o pecado, Agostinho realiza uma ligação que será fundamental para o cristianismo ocidental por muitos séculos, a rigor, *fazer do pecador um sujeito de direito*. O domínio jurídico do sujeito de desejo sistematiza o governo das almas bem como a conduta sexual dos esposos em torno de outros dois princípios jurídicos fundamentais, a noção de consentimento (*consensus*) e a noção de uso (*usus*), permitindo “pensar simultaneamente e [em] uma só forma o sujeito de desejo e o sujeito de direito”<sup>332</sup>.

Em *De nuptiis et concupiscentia* Agostinho afirma que o batismo é capaz de apagar o ato do pecado da concupiscência, mas ainda que o ato desapareça, o pecado original é mantido de maneira permanente, como vimos, na estrutura da vontade do sujeito. Juliano de Ecleia vê impossível apagar o *reatus* da concupiscência sem apagar o pecado original. Para Juliano entra em jogo uma dialética da “recíproca de todos os contrários”, ou seja, não é possível eliminar a responsabilidade (*reatus*) associada à causa (a concupiscência) sem também eliminar a responsabilidade associada ao pecado. Para Juliano ambos têm implicação para o ser humano, não sendo possível responsabilizar um sem responsabilizar o outro. Na medida que o *reatus* não apaga o pecado original devemos entender a concupiscência como um mal substancial ao homem e, portanto, impunível. Agostinho responde Juliano em *Contra Julianum* adicionando sua concepção de consentimento. Isto é, o batismo não apaga a concupiscência em ato. Sendo o pecado uma qualidade e não uma substância do ser humano, a consumação do pecado como ato da concupiscência depende exclusivamente de um ato da vontade *consentir ou não* com a concupiscência. Desejar ou não o que a concupiscência quer. Por sua vez, a estrutura geral da

---

<sup>331</sup> Idem, p. 438.

<sup>332</sup> Idem, p. 439.

vontade permanece no homem como uma qualidade de sua alma e o batismo, na medida que só apaga o aspecto jurídico, é incapaz de fazer com que o sujeito deixe de querer, muito menos o impeça de querer o que a concupiscência quer. A imputabilidade do pecado depende da própria vontade do sujeito de consentir ou não com os desejos maus e da carne que não cessam de aparecer.

Foucault compara a noção de consentimento de Agostinho, sendo a vontade que consente ou não ao ato do pecado, com a noção de consentimento de abrigar ou não os desejos e os maus pensamentos na alma de Cassiano. Neste sentido, em Agostinho é no *interior da própria vontade* e a partir de sua *estrutura geral* que o sujeito vem a se tornar pecador ou não. Em Cassiano, ao contrário, é diante de um *elemento externo* (que vem do Outro, do Inimigo) que é necessário fazer a triagem para decidir o que deve acolher e ao que deve se fechar.

Enquanto em Cassiano Foucault vê o modelo do limiar, em que o pecado é localizado entre um exterior e um interior, em Agostinho o consentimento está na própria forma de desejar do sujeito, do seu querer, como ato livre: “No consentimento [...] a vontade se toma a si mesma como objeto”<sup>333</sup>. É, por sua vez, não um objeto exterior que pode se tornar objeto de vontade, como está em Cassiano quanto aos maus pensamentos que se inscrevem na alma e que podem ser acolhidos ou não, sobretudo vigiados. Em Agostinho bem e mal se desenvolvem na forma da vontade mais do que no objeto que ela deseja. Para Foucault, “O sujeito se toma como objeto de sua própria vontade”<sup>334</sup>. O consentimento da vontade é, portanto, sujeito por ele mesmo como *sujeito desejante*, e como sujeito desejante os movimentos de sua vontade são imputáveis. É neste sentido que o consentimento conecta sujeito de desejo e sujeito de direito.

Quanto às regras de conduta entre casados não é no âmbito das prescrições e interdições que Agostinho as modifica. Elas permanecem as mesmas: como a interdição das relações sexuais fora do casamento e mesmo dentro do casamento quando não se seguir as circunstâncias corretas, como nos momentos das preces ou certos períodos do ano, quando não for destinado a procriação – quando for contranatural – e interdição do uso de partes do corpo que não são destinadas a procriação: interdição dos excessos. O que Agostinho modifica, por sua vez, é a introdução da concepção de *usus* em relação à concupiscência.

Esta noção de *usus* do casamento já era formada e consiste no fator da relação sexual entre esposos, relação por sua vez legítima, ser um exercício de direito sobre o corpo do outro. Um duplo carácter nas relações sexuais, institucional e corporal, jurídico-físico: “alguém se

---

<sup>333</sup> Idem, p. 442.

<sup>334</sup> Idem, p. 443.

servia de um direito ao se servir de um corpo”<sup>335</sup>. Agostinho por sua vez, acresce à noção de *usus* a noção de concupiscência. O *usus* das relações sexuais no matrimônio é, neste sentido, um *uso da nossa própria concupiscência*. Isso acarreta que as relações sexuais podem ser ao mesmo tempo boas e más, más na medida que toda relação sexual depende da concupiscência, boa na medida que depende de um consentimento subjetivo da vontade do sujeito desejar a concupiscência. Se o casal faz o bom uso da relação sexual é porque ele *deseja* engendrar filhos e, a rigor, deseja os bens prescritos como fim do casamento. Se faz mal uso da relação sexual, o casal *deseja* satisfazer sua concupiscência e perseguir o fim da concupiscência. Ainda que a estrutura geral da concupiscência seja integrante da relação sexual, o consentimento pode modificar se a relação é uma conexão pela graça ou uma conexão pela forma decaída de querer.

A partir da noção de *usus* da concupiscência Foucault elenca certo número de consequências: a relação sexual pode ou não ser imputada no casamento, pois ainda que ela seja associada a um mal, o fato de ser qualificada como pecado ou não, como boa ou má, depende de um ato específico da vontade que está em jogo no momento mesmo dessa relação. Ou seja, para a relação sexual ser imputada como boa ou má vai depender da *forma como a nossa vontade se apresenta* na relação sexual.

Em Juliano, o sujeito que usa de modo legítimo a relação sexual usa o bem o que é bom, e aquele que não utiliza de modo legítimo usa mal o que é bem, e o que de nenhum modo utiliza a relação sexual, nem mesmo a forma legítima, recusa o bem para alcançar o melhor. Em Agostinho é diferente: o sujeito que tem relação sexual legítima e observa sua concupiscência usa bem o mal, aquele que não a observa usa mal o mal, e aquele que se recusa a qualquer relação sexual, recusa o uso do mal para se conectar ao mais perfeito. A tal dissimetria Foucault localiza em Juliano o pecado como desvio ou desregramento enquanto em Agostinho o pecado está na forma da vontade que determina o valor do ato físico. E a partir de então, “entra-se em uma moral sexual centrada sobre um sujeito jurídico”<sup>336</sup>.

A partir de um uso justificado do casamento e de um uso natural do corpo mediante análise do ato sexual, Agostinho transforma sujeito de direito e sujeito de desejo um único e mesmo sujeito: “é o ‘mesmo’ na condição de sujeito [...] que age na necessidade do desejo e na liberdade do bem e do mal”<sup>337</sup>. Enquanto o desejo permanece um mal o seu uso o permite ser independente do pecado. Assim, em decorrência da concepção de uso se abrem “possibilidades

---

<sup>335</sup> Idem, p. 446.

<sup>336</sup> Idem, p. 447.

<sup>337</sup> Ibidem.

muito amplas de judicialização das relações entre esposos”<sup>338</sup>.

Seria uma moral da natureza se fosse condenado apenas o excesso contra o natural das relações sexuais, permanecendo as relações naturalmente boas. Se, ao contrário, as relações sexuais fossem apenas más, a moral seria de uma ética da pureza, em que todo ato sexual seria excluído em nome de um ideal da continência completa. Estaríamos nas prescrições da sabedoria por sua vez, se o exercício da vontade pudesse absorver, limitar e controlar o mal do desejo. Mas a partir da indissociabilidade da *libido* com o mal, e da possibilidade do uso da concupiscência servir para o bem ou para o mal, o que ganhamos é uma *codificação das circunstâncias, das formas e dos fins dos comportamentos sexuais*. Sendo assim, são os fins reconhecidos (a procriação e prevenção do pecado pelo outro) que esquadrinham o permitido e o proibido, as condições e formas das relações sexuais entre esposos.

De acordo com Foucault, a sociedade e a Igreja medievais desenvolvem o quadro das relações sexuais entre marido e mulher, na medida que também reforçam a importância das relações de tipo jurídico. Mas é em Agostinho que encontramos a possibilidade desse desenvolvimento, formulando sua matriz teórica. Para o francês, o cristianismo medieval, principalmente a partir do século XIII, “será, sem dúvida, a primeira forma de civilização que desenvolverá, a propósito das relações sexuais entre esposos, prescrições tão prolixas”<sup>339</sup>. Assim, as relações sexuais que antes concerniam ao âmbito privado com recomendações de pudor e de respeito tornam-se uma *maneira de exercer direitos* e de *cumprir deveres*, e toda uma codificação que vai das regras de transmissão de bens na aliança e do comportamento dos cônjuges até as circunstâncias corretas de iniciativas, convites, recusas, posições, gestos, carícias e mesmo palavras que podem ser proferidas durante o ato sexual. A problematização das relações sexuais fora do casamento desaparece, na medida que *o sexo se torna objeto de jurisdição e veridicção*. Vemos este efeito no segundo bloco da dissertação, contudo, a partir da inscrição das ciências humanas como base de veridicção e formação de novas tecnologias de poder.

Segundo Foucault, até Agostinho essa codificação é apenas uma possibilidade. O mais fundamental é que, a partir de sua interpretação meta-histórica e da designação da concupiscência como um mal, foi possível reunir todas as elaborações anteriores, do exercício da virgindade à prática do casamento, sob o mesmo domínio de um combate espiritual. É o mesmo mal da concupiscência que atinge os que optam pela vida da virgindade e os que optam

---

<sup>338</sup> Idem, p. 448.

<sup>339</sup> Idem, p. 449.

pela vida do matrimônio na condição de sujeitos de desejo. O laço intrínseco entre as duas formas de vida a partir das noções de *uso de sua libido e consentimento da própria vontade*, “equivale a dizer que toda regulação das condutas sexuais pode, doravante, ser feita a partir da relação que cada um deve estabelecer consigo mesmo”<sup>340</sup>.

*O sujeito é ele mesmo o problema das relações sexuais*, seja para definir como elas devem ser, seja para definir o que elas são em verdade e, precisamente, “Sujeito de desejo, cuja verdade só pode ser descoberta por ele mesmo no fundo de si mesmo. Sujeito de direito, cujas ações imputáveis se definem e se repartem em boas ou más segundo as relações que ele tem consigo mesmo”<sup>341</sup>. Assim, o ato sexual como é inserido nos *aphrodisia*, e mesmo nos *aphrodisia* a partir dos estoicos e dos primeiros cristãos, não possibilita uma análise do ato, mas uma *economia geral das forças e dos prazeres*. A este bloco paroxístico, a partir do cristianismo, é endereçado regras de vida, técnicas de exame e procedimentos de confissão por uma doutrina geral da estrutura da vontade do sujeito, a rigor, uma *teoria sobre o sujeito de desejo*, da queda e da falta, que o elemento organizador dos atos não se mantém como sendo o prazer, mas *o próprio sujeito*. Não é o prazer e como o indivíduo pode se relacionar com ele, é o prazer na medida que o sujeito tece uma relação consigo mesmo, relação que é disposta aos outros pela confissão e veridicção dessa relação consigo, formas que se tornaram obrigatórias. Portanto, dispomos a tabela referente ao tipo de conduta moral encontrada em Agostinho:

#### Conduta ética segundo a teoria do *sujeito de desejo* de Agostinho

| Substância ética  | Modo de sujeição   | Trabalho ético   | Teleologia  |
|---|--|--|---|
| Desejo<br>( <i>estrutura cindida do sujeito decaído</i> ) | Reconhecimento do sujeito como herdeiro de uma tradição espiritual, como sujeito decaído (vontade cindida) e submissão a uma relação de tipo jurídica/espiritual ( <i>pactum, foedus, consensus e usos</i> ) | Exame-confissão, combate espiritual e servidão recíproca entre os cônjuges | Formação da <i>societas</i> , salvação e imortalidade |

Assim chegamos ao fim da análise de Foucault dedicada à experiência da carne em *As confissões*. Para o francês, a partir da teoria de Agostinho podemos compreender a relação fundamental para nossa cultura entre *sexo, verdade e direito*. Ela só foi possível, por sua vez, pela transformação de uma economia do prazer paroxístico em analítica do sujeito da

<sup>340</sup> Idem, p. 450.

<sup>341</sup> Idem, p. 450.

concupiscência. Consequentemente, a ação moral é recoberta por uma teoria sobre a própria estrutura do sujeito, ou seja, tem como referência o ser do sujeito como um todo. No contexto do primeiro volume da *História da sexualidade* é este esquema entre sexo, verdade e direito que se apresenta como *dispositivo de aliança* na modernidade e antecede mas também propicia a formação do *dispositivo de sexualidade*, bem como encontramos a relação entre desejo/falta e lei, alvo de crítica por Foucault em *A vontade de saber*. Para tanto, as práticas de autoexame, confissão e direção da consciência são fundamentais para a experiência moderna. Especialmente com a extensão do sacramento da confissão e da evolução pastoral católica após o século XVI a tarefa “quase infinita, de dizer, de se dizer a si mesmo e de dizer a outrem, o mais frequentemente possível, tudo o que se possa se relacionar com o jogo dos prazeres, sensações e pensamentos inumeráveis” passa a ser, a partir do século XVII “uma regra para todos”<sup>342</sup>.

Sob um imperativo de descrição para tornar as expressões moralmente aceitáveis e tecnicamente úteis, “Essa técnica talvez tivesse ficado ligada ao destino da espiritualidade cristã ou à economia dos prazeres individuais, se não tivesse sido apoiada e relançada por outros mecanismos. Essencialmente, por um ‘interesse público’”<sup>343</sup>. Ou seja, *As confissões da carne* apresenta não apenas um aprofundamento crítico a “hipótese repressiva” e as teorias das ciências humanas com radical *Psi* ( $\Psi$ ), liberais e biológicas (biopolíticas) sobre o sujeito em voga na contemporaneidade. A partir do quarto e último volume da *História da sexualidade* também encontramos o projeto genealógico de Foucault se desdobrando para além da analítica dos poderes e da pesquisa sobre a formação das ciências humanas, a rigor, trabalho que atualiza de modo inquietante a formação da nossa subjetividade enquanto sujeitos de desejo.

A seguir, tratamos da formação da experiência da sexualidade tendo em vista conectá-la, mas também diferenciá-la da *carne*. Neste sentido, uma última tabela faz referência a conduta moral relativa ao sujeito de desejo na biopolítica, apresentada no tópico “4.4 Instinto e Psiquiatria”.

---

<sup>342</sup> Foucault, 2017a, p. 24.

<sup>343</sup> Idem, p. 26.

#### 4. A experiência da sexualidade

“Precisamos *verdadeiramente* de um *verdadeiro* sexo?”<sup>344</sup>.

Para Foucault, a sociedade ocidental moderna é insistente em responder que “sim”. A partir do século XIX contamos com um termo exclusivo para o domínio verdadeiro do sexo, a *sexualidade*. Mas a *experiência da sexualidade* precede o nascimento do termo. De acordo com o francês, a partir da modernidade, podemos apreendê-la pela formação de práticas e saberes que modificam a relação do sujeito consigo mesmo. A estes três aspectos o filósofo demarca o que entende por *experiência*: “a correlação, numa cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade”<sup>345</sup>.

Como vimos, Foucault não apreende as experiências antigas como a carne ou os *aphrodisia* enquanto sujeito de conhecimento neutro, universal e determinista. A genealogia se opõe à perspectiva originária, totalizante e finalista sobre os objetos que estuda. É oportuno lembrar o que Dreyfus e Rabinow destacam sobre o diagnóstico do presente em Foucault: os elementos históricos isolados ganham sentido a partir dos propósitos atuais de uma filosofia auto-reflexiva com “orientação contemporânea inequívoca e imperturbável”<sup>346</sup>. Assim, na perspectiva de uma *história da subjetividade*<sup>347</sup>, “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’”<sup>348</sup>.

Temos à vista a relevância da experiência da carne, bem como porque a análise sobre a experiência cristã finaliza com a teoria do *sujeito de desejo* em santo Agostinho. Em oposição aos *aphrodisia*, em que os elementos que organizam a experiência e o valor dos atos sexuais são o *prazer* e as *forças*, tanto a carne quanto a sexualidade são experiências organizadas pelo próprio *sujeito* segundo sua *estrutura desejante*. Em certo sentido, as práticas cristãs, outrora necessárias para a formação do sujeito de desejo, isto é, o poder pastoral e as tecnologias de si da confissão e do autoexame, são transpostas, mas sobretudo *modificadas* pelas “grandes mutações científicas”<sup>349</sup> da modernidade.

<sup>344</sup> Questão retirada de “O verdadeiro sexo” de Michel Foucault presente em *Ditos e Escritos V*. Com alguns acréscimos, corresponde ao texto em francês do prefácio à edição americana de *Herculine Barbin, dite Alexina B.*, caso de Herculine Barbin, pessoa intersexo, “hermafrodita”, que viveu da França durante o século XIX, estudado por Foucault que também republica o diário de Herculine Barbin.

<sup>345</sup> Foucault, 2017b, p. 8.

<sup>346</sup> Dreyfus, Rabinow, 2008, p. 132.

<sup>347</sup> “se entendermos com essa palavra a maneira como o sujeito se vivencia num jogo de verdade em que ele se relaciona consigo mesmo” (Foucault, 2017b, p. 37).

<sup>348</sup> Foucault, 2017b, p. 9.

<sup>349</sup> Foucault, 1996, p. 16.

O presente capítulo tem em vista situar o estatuto da experiência *moderna* e a *subjetividade* relativa a ela. Para tanto nos apoiamos em três textos. O primeiro texto é o volume 1 da *História da sexualidade*, dedicado ao diagnóstico da experiência moderna, *A vontade de saber*. Como vimos, associado à *Vigiar e Punir* a obra compõe a fase da “analítica do poder”, tendo como plano interativo e crítico as teorias contemporâneas acerca do poder, mas também as teorias contemporâneas acerca do sujeito. Como salienta Roberto Nigro em *Os desafios de uma confrontação com Marx* (2011) em *A vontade de saber* Foucault “descobre uma raiz epistemológica comum entre o marxismo e o freudismo”<sup>350</sup>. Nesta raiz está a concepção de *lei*, enquanto representação *soberana* do poder, que se apresenta como *lei do desejo*, *lei do incesto*, mas também como *repressão*, o que abriga, nas palavras de Nigro, “todas as variantes do freudomarxismo em Reich como em Adorno ou Marcuse”<sup>351</sup>. O diagnóstico sobre o poder disciplinar e o biopoder enquanto modalidades dominantes na modernidade, leva a crítica à suposta *exclusividade* do modelo soberano à outra crítica, “de modo indubitavelmente bem mais radical: crítica feita em nome da teoria do desejo”<sup>352</sup>. Assim, nossa exposição traça as principais teses sobre o funcionamento do poder-saber e os efeitos sobre o sujeito mediado pelo que Foucault denomina “sexualidade”. Em relação à experiência da carne, importa demonstrar como técnicas cristãs de confissão são modificadas e apropriadas por discursos científicos.

O segundo texto que debruçamos é *Os anormais* (1975-1976), curso que antecede a publicação de *A vontade de saber*. Nele Foucault explica como o campo da anomalia é transpassado pelo problema da sexualidade; é precisamente no interior da problemática entre *voluntário* e *involuntário* que o campo da sexualidade aparece acompanhando a noção de *instinto*, fazendo a carne ser recodificada pela concepção de *organismo humano*. Nele também Foucault localiza o nascimento da *psiquiatria*, resultado da união entre os domínios da medicina e do campo jurídico, como ciência e tecnologia de *policimento social*, ao empreender a partir de exames médicos-psiquiátricos modelos que alertam e buscam proteger a *sociedade* dos sujeitos *perigosos*, ressaltando como da biopolítica está apoiada pelas ciências humanas. A partir da passagem da concepção jurídica de *crime* de “monstruosidade” para a concepção de *comportamento* de “anormal”, vemos toda uma clivagem social que estende a *anormalidade* a todo e qualquer indivíduo, i.e., nível global. Este texto acompanha e aprofunda o diagnóstico sobre a sexualidade moderna já abordado em *A vontade de saber*.

---

<sup>350</sup> Nigro, 2014, p. 117.

<sup>351</sup> *Ibidem*.

<sup>352</sup> Foucault, 2017a, p. 89.

Por último, com o curso *Segurança, Território e População* acompanhamos o desenvolvimento da pesquisa de Foucault acerca do biopoder e o problema do governo da *população*. A partir da genealogia da *governamentalidade moderna* salientamos o encontro das concepções de poder pastoral cristão, sujeito de desejo e sexualidade quanto a formação de domínios de conhecimento e tecnologias políticas que governam a vida, os corpos e as condutas da população. Neste contexto, o trabalho de Foucault encontra a possibilidade de uma genealogia sobre o sujeito de desejo. Nas palavras de Edgardo Castro, “A noção de governo entrecruza-se aqui com a história da ética, no sentido foucaultiano do termo, quer dizer, com as formas de subjetivação”<sup>353</sup>.

Os três primeiros subtópicos giram em torno de *A vontade de saber*: em “4.1 Hipótese Repressiva e Lei do Desejo” abordamos de modo breve as teorias contemporâneas acerca do poder e do sujeito de desejo criticadas por Foucault. Em “4.2 A queda do Sexo-Rei” e “4.3 Dispositivo de sexualidade” em oposição as teorias mencionadas apresentamos a hipótese de Foucault. Por fim, “4.4 Instinto e psiquiatria” e “4.5 Poder pastoral e governamentalidade” compreendem, respectivamente os conteúdos de *Os anormais* e *Segurança, Território e População* conforme explicitado acima.

#### 4.1 Hipótese Repressiva e Lei do Desejo

Durante as revoltas de maio de 1968 encontramos entre as pautas políticas o desejo de *liberação sexual*. Para Olgária Matos em *Paris 1968: As barricadas do desejo* (1981), o maio francês coincide com uma energia libidinal de novo tipo: “se inspira em pensadores antiautoritários como Marcuse; faz renascer o desejo de ‘revolução sexual’ com a retomada das obras de Reich; o marxismo ortodoxo é posto em questão em nome do freudomarxismo e do pensamento libertário”<sup>354</sup>. Como em Herbert Marcuse e Wilhelm Reich, a lógica de liberação sexual é encontrada também no desenvolvimento de teóricos da Escola de Frankfurt. Entre as portas vozes da Escola de Frankfurt, Adorno, Horkheimer, Marcuse e Habermas, o freudismo não é uma influência, “é uma interioridade constitutiva, que habita seu corpo teórico e permite à teoria crítica pensar seu objeto, pensar-se a si mesma, e pensar o próprio freudismo como momento da cultura”<sup>355</sup>.

Segundo Martin Jay (2008), entre os frankfurtianos, à maneira de uma psicologia

---

<sup>353</sup> Castro, 2009, p. 189.

<sup>354</sup> Matos, 1989, p. 30.

<sup>355</sup> Rouanet, 1983, p. 11.

social, os conceitos de Freud são utilizados como mediadores da relação indivíduo-sociedade. Nesta perspectiva, o problema da autoridade, do autoritarismo e da hostilidade, por exemplo, se encontra fundado no ressentimento edipiano em relação à figura paterna <sup>356</sup>.

A concepção de fundo da “liberação sexual” compreende uma releitura marxista, como nos casos de Reich e Marcuse, da tese sobre a lei do desejo apresentada por Freud em *Totem e Tabu* (1913). Nele o pai da psicanalista defende que a repressão dos instintos é condição para a evolução cultural da civilização, presente em todas as culturas da história da humanidade. Logo, na origem da nossa moralidade encontramos o fenômeno do tabu, que “embora considerado negativamente e dirigido a outros conteúdos, ele não é outra coisa, em sua natureza psicológica, senão o ‘imperativo categórico’ de Kant, que tende a agir coercitivamente e rejeita qualquer motivação consciente” <sup>357</sup>.

Ou seja, enquanto sujeitos de desejo, o caminho da moralidade exige e de modo universal para todas as culturas, a repressão/recalque dos impulsos instintivos. Explica Marcuse que o retorno do oprimido configura, “a história proibida e subterrânea da civilização”, i.e, a reexperimentação e reinterpretação do indivíduo dos eventos traumáticos no desenvolvimento da civilização”<sup>358</sup>. Ademais, a tese de repressão dos instintos de Freud é reinterpretada por Reich e Marcuse em termos histórico-dialéticos.

Reich em *Irrupção da moral sexual repressiva* (1932), reinterpretando Freud, nega que a repressão sexual seja fundamental para a cultura humana. Principalmente a partir dos estudos de Malinowski, ele considera “essa explicação como uma interpretação mecanicista e não dialética que pode ser praticamente refutada no presente, e, em relação ao passado pela análise da história do homem” <sup>359</sup>. Em busca de uma terceira via para curar a neurose, sintoma psíquico causado por um recalçamento sexual que fracassa, Reich sugere que o sofrimento dos indivíduos não apenas é causado historicamente, fruto da guerra de classes e da moral dominante burguesa, como pode ser curado por uma reorganização social. Segundo ele, as análises sobre a neurose,

“[...] sendo a condição prévia da sua cura, por isso, a anulação (*Aufhebung*) do recalçamento, trouxe como consequência a seguinte questão: e o que acontece aos instintos libertados? Na literatura psicanalítica, havia *grosso modo* duas respostas a essa questão: 1) os desejos sexuais, tendo-se tornado conscientes, deixam-se dominar ou são atingidos por um juízo condenatório. 2) a sublimação dos instintos é uma saída terapêutica importante.” (Reich, s.d., p. X)

---

<sup>356</sup> Jay, 2008, p. 139.

<sup>357</sup> Freud, 2012, p. 15.

<sup>358</sup> Marcuse, 1975, p. 35.

<sup>359</sup> Idem, p. 158.

De acordo com Felipe Shimabukuro (2020) “A crítica da pulsão de morte é sem dúvida um dos temas mais recorrentes e insistentes do pensamento de Reich”<sup>360</sup>. Vejamos o que Reich escreve em 1932: “Os primeiros trabalhos de Freud acerca do Ego e do instinto de destruição desencadeavam uma vaga de tentativas para dessexualizar a teoria das neuroses e para traduzir na terminologia da teoria do instinto de Morte;”, assim, “nasciam também teorias que buscavam a origem primitiva do sofrimento numa ‘vontade de sofrer’ biológica, na necessidade de punição e no instinto de Morte em vez de procurá-las nas condições exteriores da existência.”<sup>361</sup>.

Na conclusão do autor de *A Revolução Sexual* (1945), a “psicanálise - originariamente uma teoria sexual e uma psicologia revolucionária do inconsciente - começava, no que dizia respeito à teoria sexual, a adaptar-se às condições burguesas de existência e a tornar-se assim ‘como deve ser’ do ponto de vista burguês”<sup>362</sup>. Sendo o sofrimento sexual inseparável da lógica de acumulação e exploração capitalista, tal como a sociologia marxista indica na visão de Reich, a cura para o sofrimento depende de uma política e de uma pedagogia sexual. É a partir delas que será desfeita “a moral sexual negativa, [...] que cria uma estrutura psíquica no indivíduo de massa completamente subordinada aos interesses da classe dominante”<sup>363</sup>.

Também Herbert Marcuse, como Reich, defende que a economia capitalista, a partir de seu modelo exploratório de acúmulo e de lucro, empreendeu uma modificação substancial na vida psíquica do indivíduo, privando-o do exercício livre e satisfatório da sexualidade. A repressão sexual, neste sentido, é imputada pelas instituições estruturantes do modelo econômico capitalista.

Em *Eros e civilização* (1955) Marcuse, contudo, concorda em parte com a tese de Freud, isto é, para o avanço da civilização e da cultura a repressão dos instintos foi necessária. Mas, na visão do frankfurtiano, a sociedade industrial acabou por realizar o que ele entende por “mais-repressão”:

“Ao longo de toda a história documentada da civilização, a coação instintiva imposta pela escassez foi intensificada por coações impostas pela distribuição hierárquica da escassez e do trabalho; o interesse de dominação adicionou mais-repressão à organização dos instintos, sob o princípio de realidade. O princípio de prazer foi destronado não só porque militava contra o progresso na civilização, mas também porque militava contra a civilização cujo progresso perpetua a dominação e o trabalho esforçado e penoso. Freud parece reconhecer esse fato, quando compara a atitude da

---

<sup>360</sup> Shimabukuro, 2020, p. 335.

<sup>361</sup> Reich, s/d., p. XIX.

<sup>362</sup> Ibidem.

<sup>363</sup> Reich, s/d., p. 167-168.

civilização em face da sexualidade com a de uma tribo ou um setor da população que tenha alcançado a hegemonia e esteja explorando o resto para sua própria vantagem. O medo de uma revolta entre os oprimidos converte-se, então, num motivo para uma regulamentação ainda mais rigorosa.” (Marcuse, 1975, p. 54)

Se para Freud os instintos sexuais, enquanto liberdade nas relações libidinais, e as relações de trabalho são irreconciliáveis, para Marcuse, a sociedade industrial, enquanto uma civilização madura de riqueza material e intelectual, pode desalienar o trabalho que está sob o processo de mais-repressão da dominação, através da função consciente da fantasia. De acordo com Rouanet, para Marcuse, “A psicanálise ‘ortodoxa’ pode servir esse objetivo de duas maneiras: como instrumento de crítica do existente, e como instrumento para a definição de um projeto utópico”<sup>364</sup>.

As perspectivas de Marcuse e Reich, por sua vez, correspondem ao que Foucault elabora como “hipótese repressiva”. Mas há ainda uma crítica à própria teoria do sujeito desejo. Separamos um exemplo para compreender como atua a análise da concepção de *lei* do desejo. Nesse sentido, é a partir de Virginie Despentes em *Teoria King Kong* (2006), ao destacar os estudos de Joan Riviere, em *A feminilidade mascarada* (1929), como chave interpretativa para o “sucesso do modelo da ‘gostosona’ na cultura pop atual”<sup>365</sup>.

Segundo Virginie, o “look vadia” adotado principalmente por mulheres jovens é uma forma inconsciente, motivado pelo receio de “vingança paterna”, de pedir desculpas e tranquilizar os homens. Para a autora de *Teoria King Kong* esta é uma forma das mulheres expressarem, que “apesar da minha autonomia, da minha cultura, da minha inteligência, na realidade eu só quero ser desejada por você”<sup>366</sup>. A análise de Joan, por sua vez, aborda o caso do medo de uma mulher hetero masculinizada de falar em público, comportamento que apresenta a busca obsessiva e humilhante de atrair a atenção dos homens. Vejamos o que diz Riviere,

“A análise revelou que sua coqueteria e seus flertes compulsivos [...] se explicavam desta maneira: tratava-se de uma vontade inconsciente de diminuir a ansiedade provocada pelo medo às represálias que ela temia receber por parte das figuras paternas depois de ter exibido suas proezas intelectuais. A demonstração em público de suas capacidades intelectuais, que, em si mesmas, representavam um êxito, adquiria o sentido de uma exibição que pretendia mostrar que ela possuía o pênis do pai após tê-lo castrado. Uma vez feita esta demonstração, ela sentia um medo terrível de que o pai se vingasse. Tratava-se, evidentemente, de uma conduta destinada a apaziguar a vingança paterna, oferecendo-se sexualmente a ele.” (Despentes, 2016, p. 16)

<sup>364</sup> Rouanet, 1983, p. 222.

<sup>365</sup> Despentes, 2016, p. 16.

<sup>366</sup> Ibidem.

Neste sentido, o que vemos a partir de Joan é a repressão atuando na própria estrutura psíquica, enquanto uma “vontade inconsciente”, não direcionada exatamente para o público, mas motivada por uma concepção subjetiva de receio da vingança paterna. Por sua vez, ambas as perspectivas, de repressão e lei do desejo, apresentam uma mesma representação do poder. Foucault a denomina como representação “jurídico-discursiva”. Destacamos a explicação do filósofo:

“É essa concepção que comanda tanto a temática da repressão quanto a teoria da lei, enquanto constitutiva do desejo. Em outros termos, o que distingue uma análise da outra, a que é feita em termos de repressão dos instintos e a que se faz em termos de lei do desejo é, certamente, a maneira de conceber o poder. Uma como a outra recorre a uma representação comum do poder que, segundo o emprego que faz dele e a posição que se lhe reconhece quanto ao desejo, leva as duas consequências opostas: seja à promessa de uma ‘liberação’, se o poder só tiver um domínio exterior sobre o desejo, seja à afirmação – se fôr constitutivo do próprio desejo – de que sempre já está enredado.” (Foucault, 2017a, p. 80)

Esta representação do funcionamento do poder, bem como seu vínculo com o sujeito são incompatíveis com o diagnóstico sobre a sexualidade que Foucault demonstra em *A vontade de saber*. Não é o caso, contudo, de negar a existência da repressão sexual ou ignorar os efeitos do sistema capitalista. Conforme Nigro (2014), o que o filósofo propõe é “uma verdadeira reformulação da análise da exploração e da eficácia das práticas revolucionárias”<sup>367</sup>. Se trata, em última instância, de demonstrar via *genealogia* como a liberação da sexualidade reprimida, resultante da perspectiva que ele denomina “hipótese repressiva” (H.R.) não passa de um dos efeitos do *dispositivo de sexualidade* que conjuga os mecanismos disciplinares e biopolíticos. Por outro lado, a partir de *As confissões da carne*, se trata também da produção de uma genealogia sobre a subjetividade moderna que realoca a perspectiva da *lei do desejo* em “uma injunção pluri-secular de falar do sexo”<sup>368</sup>.

## 4.2 A queda do Sexo-Rei

Para Foucault, o poder atua de modo *positivo*, criando modos de vida e de ser. Isto é, na experiência da carne, e como veremos também no dispositivo de sexualidade, há a produção de discursos e de práticas que *incitam* o exame dos pensamentos, sonhos e desejos revelados pela confissão, do que em nós tem ligação com o *sexual*. Ademais, esse conjunto de discursos

---

<sup>367</sup> Nigro, 2019, p. 115.

<sup>368</sup> Foucault, 2017a, p. 25.

e práticas na modernidade ganham caráter científico, fazendo emergir uma *scientia sexualis*. Neste sentido, o poder foi capaz de produzir um modo específico de relação consigo mesmo e com o outro. Esta relação por sua vez, da carne à modernidade, está pautada no domínio da *subjetividade*, sendo a estrutura psíquica o elemento organizador das experiências, por onde o poder necessariamente passa, ou seja, o *sujeito* em sua estrutura desejante. É esta abordagem que buscamos evidenciar a partir dos exemplos de Reich, Marcuse e Joan Riviere por Virginie Despentes.

Também, como dito, a partir destes exemplos encontramos uma mesma representação de como atua o poder sobre o sexo, qual Foucault denomina como representação “jurídica-discursiva”. Na contramão de uma teoria sobre o que é o poder e de dispor de uma *representação* sobre o mesmo, Foucault realiza uma “analítica do poder”. Em suma, na analítica Foucault busca o *como* do poder, seus efeitos, mecanismos e relações e não a definição *do que ele é*. Isso implica um tipo de análise que recusa como ponto de partida para pensar o sexo, as concepções de repressão, de lei ou mesmo a perspectiva da soberania do Estado.

Ou seja, sob a forma da *lei do desejo* ou da repressão dos instintos, vemos uma mesma *mecânica* do poder, modelo que se encontra “com frequência nas análises políticas do poder, e se enraíza sem dúvida muito longe da história do Ocidente”<sup>369</sup>. Essa representação do poder está intrinsecamente conectada ao *modelo soberano*. Por conseguinte, na crítica de Foucault ao modelo soberano, o sistema econômico capitalista, a concepção de *lei*, a moral burguesa e o Estado perdem o estatuto de ponto de origem do funcionamento do poder sobre a sexualidade. Com toda a especificidade dos efeitos que comportam, como veremos, esses elementos são realocados na trama genealógica de Foucault.

Para Foucault, o *poder soberano* é formulado por excelência durante a Idade Média, a partir das grandes instituições da monarquia e do Estado com seus aparelhos. Estas instituições, por sua vez, buscaram sobressair sobre uma multiplicidade de poderes preexistentes, poderes densos, conflituosos e ligados à dominação da terra, à posse de armas, aos laços de suserania e vassalagem. É um “princípio de direito” que condensa essa multiplicidade de poderes, e os transporta para uma *forma jurídica*, enquanto “linguagem do poder e tal a representação que deu a si mesmo”<sup>370</sup>. Assim, no modelo soberano *lei* e *rei* estão diretamente conectados. Explica Foucault que o edifício jurídico nasce por encomenda do poder real para uso e justificação de suas ações. Contudo, nos séculos subsequentes essa forma jurídica escapa

---

<sup>369</sup> Foucault, 2017a, p. 81.

<sup>370</sup> *Ibidem*, p. 84.

do poder real e se volta contra o rei, impondo limites e questionando os privilégios de sua autoridade<sup>371</sup>. As análises tradicionais de filósofos do século XVIII se encontram, neste sentido, articuladas “em torno ao poder concebido como um direito originário que se cede e ao contrato como fonte do poder político”<sup>372</sup>.

Abarcando a totalidade do corpo social, o modelo soberano é encontrado em perspectivas que buscam explicar o funcionamento do poder segundo três maneiras que a genealogia se opõe. Primeiro, ele compreende que o poder atua de *cima para baixo*, ou seja, do rei aos súditos, do Estado aos indivíduos, da burguesia ao proletariado. Mas também é característica do modelo soberano pensar o poder segundo uma lógica *negativa*, modelo “essencialmente jurídico, centrado exclusivamente no enunciado da lei e no funcionamento da *interdição*”<sup>373</sup> em que sua ação é interpretada como silenciamento, anulação, exclusão, rejeição, *repressão* e mesmo como *lei* do desejo, i.e., como dinâmica repressiva e psíquica necessária para todos os indivíduos no processo de civilização. Por fim, o modelo é encontrado nas análises que assimilam o poder a um *bem* ou *propriedade* adquirido ou transferido por *direito*, já que está atrelado a terra e seus produtos: poder sobre os bens e a riqueza. Neste mesmo sentido, há ainda a concepção de poder como manutenção das relações *econômicas* entre as classes sociais. Para Foucault, as teorias liberais ou jurídicas e marxistas têm um ponto em comum, ao centralizarem o viés *econômico* como *finalidade* ou *modo de funcionar* do poder, “Esse ponto em comum é o que chamarei o economicismo na teoria do poder”<sup>374</sup>.

Em relação a este último ponto, é válido ressaltar Noto (2020) e sua leitura sobre a concepção de poder em Foucault no contexto genealógico de *A vontade de saber*. De acordo com a filósofa, o francês não deixa de realizar uma leitura em que “o poder é problematizado de modo privilegiado no domínio da economia”<sup>375</sup>. cremos que essa leitura fica muito clara quando a psicanálise, em *A vontade de saber* é localizada no interior da própria classe burguesa em oposição à razão de emergência da psiquiatria em *Os anormais*, ou seja, enquanto prática social de higienização e segurança contra os *perigos sociais*. Neste sentido e em consonância com Noto, Foucault está mais próximo de uma análise marxista que nietzscheana, na medida que, se em Nietzsche temos o “combate de forças que se enfrentam em prol da vida”, em Foucault “Ao que parece, é toda a discussão acerca do nascimento das Ciências Humanas que

---

<sup>371</sup> Cf. “Soberania e disciplina” em *Microfísica do poder* – Foucault, 2018, p. 278.

<sup>372</sup> Castro, 2009, p. 404.

<sup>373</sup> Foucault, 2017a, p. 94. – grifo nosso.

<sup>374</sup> Cf. “Genealogia e Poder” em *Microfísica do poder* – Foucault, 2018, p. 272.

<sup>375</sup> Noto, 2020, p. 79.

pode ser pensada a partir das forças e das práticas de dominação do capitalismo”<sup>376</sup>.

Entretanto, como salienta Edgardo Castro (2009), “em lugar de estudar a gênese do soberano (que foi a finalidade perseguida pela teoria da soberania), a genealogia se ocupa da fabricação dos sujeitos”<sup>377</sup>, se interessa pelos efeitos nos corpos e seus atos mais que sobre os bens e as riquezas. Ainda que o direito e o conjunto de aparelhos, instituições e regulamentos que o aplicam constituam modos de atuação do poder, Foucault analisa “relações que não são relações de soberania, e sim de dominação”, sendo “múltiplas formas de dominação que podem se exercer na sociedade”<sup>378</sup>. Destacamos François Ewald e Bernard E. Harcourt:

“A análise institucional ou em termos de aparelho de Estado dá uma visão passiva do poder, ao passo que tudo é ativo nas relações de poder. Como Foucault lembrará continuamente, o poder nunca é estático, só é captado ‘em exercício’, em movimento, em suas operações. A visão por aparelho de Estado é estática, enquanto a análise do poder é a de uma dinâmica, sempre ativa, sempre em movimento. Aparelho de Estado, relações de poder são sem dúvida a mesma realidade, mas vista de dois ângulos diferentes. Isso muda tudo.” (Ewald, Harcourt, 2020, p. 241)

Para o filósofo, a análise dos mecanismos de poder face ao campo das correlações de força torna “possível escapar ao sistema Soberano-Lei que por tanto tempo fascinou o pensamento político”<sup>379</sup>. Se o modelo soberano de poder fascinou por tanto tempo o pensamento político é porque “somente mascarando uma parte importante de si mesmo que o poder é tolerável. Seu sucesso está na proporção daquilo que consegue ocultar dentre seus mecanismos”<sup>380</sup>.

Assim, há cinco traços principais do *modelo soberano* que podemos identificar nas análises que problematizam as relações entre o poder e o sexo: a) os efeitos do poder são limitados a forma geral do limite e da lacuna, a rigor, sempre em uma *relação negativa* (rejeição, barragem, ocultação e recusa); b) o poder *dita a lei* sobre o sexo, abordagem que submete os atos sexuais ao regime binário do lícito/ilícito, proibido/permitido. Em seguida o poder *prescreve uma ordem*, sendo a lei também princípio de inteligibilidade, característica fundamentalmente “jurídica-discursiva”; c) como consequência, há um *ciclo de interdição*, “O poder oprime o sexo exclusivamente através de uma interdição que joga com a alternativa entre duas inexistências”, isto é, com o objetivo de que o sexo renuncie a si, seu instrumento é o castigo de suprimi-lo; d) compreende uma *lógica da censura* paradoxal, “de uma lei que poderia

<sup>376</sup> Idem, p. 82.

<sup>377</sup> Castro, 2009, p. 406; Como vimos no capítulo 3 da dissertação, é o caso da codificação jurídica sobre as relações matrimoniais em Agostinho, em que o contexto jurídico está completamente condicionado a outras modalidades de poder presentes na experiência da carne

<sup>378</sup> Ibidem, p. 281-282.

<sup>379</sup> Ibidem.

<sup>380</sup> Foucault, 2017a, p. 94.

ser enunciada como injunção de inexistência, de não-manifestação, e de mutismo”; e por fim, e) essa única forma de exercício do poder, a forma do direito que joga entre lícito e ilícito, transgressão e castigo, é aplicada *do mesmo modo a todos os níveis* <sup>381</sup>.

Sobretudo, importa para o francês “Pensar, ao mesmo tempo, o sexo sem a lei e o poder sem o rei”<sup>382</sup>. Logo, sua análise é diametralmente oposta à perspectiva *vertical*, negativa ou exterior ao sujeito apresentada pelo modelo *soberano*. Ou seja, a leitura genealógica analisa a *horizontalidade* de *microrrelações* de poder tendo em vista o que é diretamente produzido e é constitutivo do sujeito. Em *A vontade de saber* encontramos uma das manifestações mais satisfatórias sobre como Foucault compreende o poder: ele não é uma substância, não pode ser adquirido, trocado ou transferido. Há sobretudo relações *imanes* de poder, *imanes aos processos econômicos, as relações de conhecimento bem como as relações sexuais* com pontos e focos inúmeros, móveis e desiguais. O poder é constituído por *microrrelações* que suportam “amplos efeitos de clivagem que atravessam o conjunto do corpo social”. Ele tem papel diretamente *produtor* e “não há poder que se exerça sem uma série de miras e objetivos” <sup>383</sup>. Contudo, não dependem da escolha individual. Sua racionalidade está explícita ao nível que se limita e não há alguém que as formule enquanto grandes estratégias <sup>384</sup>, estas surgem de forma anônima e se efetivam diante de *dispositivos de conjunto* como condição, apoio e propagação do poder. Por fim, onde há poder, há resistência. Enquanto plano de imanência, a resistência é parte das relações de poder e existe de modos múltiplos ocupando “o papel do adversário, de alvo, de apoio, de saliência que permite a apreensão” <sup>385</sup>.

A noção de *dispositivo* elaborada por Foucault, por conseguinte, leva em consideração as premissas destacadas acima. Neste sentido, um dispositivo consiste em

“um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode tecer entre estes elementos.” (Foucault, 2018, p. 363).

Assim, há dois dispositivos ativos que organizam as relações sexuais na modernidade: o dispositivo de sexualidade e o dispositivo de aliança. Tratamos da especificidade de cada um

<sup>381</sup> Foucault, 2017a, p. 81-82.

<sup>382</sup> Idem, p. 87.

<sup>383</sup> Noto questiona a perspectiva completamente anônima das estratégias na medida em que “o poder disciplinar e o biopoder podem ser pensados enquanto estratégias de fortalecimento de um certo regime econômico, o capitalismo, e da dominação de determinada classe social, a burguesia”. (Noto, 2020, p. 82)

<sup>384</sup> Noto questiona a perspectiva completamente anônima das estratégias na medida em que “o poder disciplinar e o biopoder podem ser pensados enquanto estratégias de fortalecimento de um certo regime econômico, o capitalismo, e da dominação de determinada classe social, a burguesia”. (Noto, 2020, p. 82)

<sup>385</sup> Foucault, 2017a, p. 90-91.

deles no próximo subcapítulo. Isso porque para apreender o estatuto de cada um implica também expor duas modalidades de poder por excelência atuantes na modernidade, a rigor, o poder disciplinar e o biopoder.

O diagnóstico do *poder disciplinar* é realizado especialmente em *Vigiar e punir*. De acordo com Foucault, entre os séculos XVII e XVIII, a disciplina se torna fórmula geral de dominação, presente nas escolas, hospitais e instituições militares, tendo como alvo o *corpo*. O poder disciplinar efetiva um controle normalizador/corretivo sobre o corpo individual através do controle do tempo, da espacialidade, das atividades e das forças, tendo como objetivo reduzir sua resistência política extraindo ao máximo sua utilidade. Por sua vez, o efeito de docilidade-utilidade é assegurado por técnicas de *exame* que unem a um só tempo poder e saber. O procedimento de exame tem relevância fundamental para as relações de poder na modernidade. Isto é, para Foucault, a partir da liberação epistemológica das técnicas disciplinares de registro, anotação e classificação dos indivíduos temos a emergência das Ciências Humanas, “do mesmo modo como o processo do exame hospitalar permitiu a liberação epistemológica da medicina”<sup>386</sup>.

Na ocasião do curso *Teorias e Instituições Penais* (1971-1972) onde vemos Foucault abrir o caminho filosófico que consolida em *Vigiar e Punir*, ao traçar a passagem entre o mundo feudal e a formação do Estado, o francês acentua certas modificações nos procedimentos rituais de justiça, a rigor, contexto em que o litígio passa abrigar *formas de verdade e técnicas de saber*. Isto é, os procedimentos rituais de justiça inicialmente caracterizados por relações privadas de acordos internos, ao entrar progressivamente para o domínio burocratizado dos grandes senhores, aliados à realeza e a Igreja, vêm a integrar *atos de verdade*. Entre as técnicas encontramos o inquérito, os depoimentos, a escrita e a confissão. Foucault dá ênfase ao inquérito e a confissão: “A confissão, no limite, faz as vezes do inquérito. [...] O inquérito bem-feito, exaustivo, equivale, no limite, a um flagrante delito ou a uma confissão. A confissão, perfeição do inquérito, flagrância”<sup>387</sup>.

De acordo com o francês, o acusado no discurso penal ocupa “ora a posição de objeto ora a posição de sujeito”, constituindo o sujeito enquanto “consciente”, “sabedor” ou seja, “o poder não só cobra impostos, obriga ao trabalho, recruta soldados e envia para a morte, mas também faz perguntas, às quais é preciso responder.”<sup>388</sup>. O emprego de meios de tortura para

<sup>386</sup> Foucault, 1987, p. 211.

<sup>387</sup> Foucault, 2020, p. 189. Em seguida Foucault escreve: “Isso é muito menos válido para a Inglaterra: o inquérito é um velho procedimento administrativo; sua reatualização na penalidade deu-se mais diretamente, sem passar pela Igreja. Empirismo inglês: vem daí?” (Ibidem).

<sup>388</sup> Idem, p. 190.

a confissão também revela o processo violento da constituição desse tipo saber, no “sujeito consciente”. E de fato o exame disciplinar compreende também uma violência. Todos esses efeitos de saber entre a prova, o interrogatório e a verdade vemos reproduzidos nos procedimentos de exame disciplinar. Seguindo a constituição da *vontade de verdade*, os rituais de verdade no poder disciplinar acompanham as “grandes mutações científicas”<sup>389</sup> da modernidade.

Neste sentido, os métodos disciplinares são os *meios* para o *fim* do controle material, político, mas sobretudo constituição do próprio sujeito. Isto é, conforme Giovana Campo Temple (2020): “não é correto afirmar que o poder disciplinar se apropria daquilo que o corpo produz ou do tempo empregado em um serviço, pois é do corpo, em sua totalidade, que o poder disciplinar se apropria”<sup>390</sup>. Como ressalta a filósofa brasileira, na perspectiva de Foucault a disciplina almeja um estado *terminal e ótimo*, a fim de se tornar um *hábito* que antecede o próprio ato, gesto e comportamento do indivíduo. Para tanto, sua eficácia depende que a intervenção ocorra no nível da virtualidade do que é a *alma*.

A concepção de *alma*, de acordo com a brasileira, explicita que a *disciplinarização* é “profunda o suficiente para fazer uma alma habitar o corpo e o levar a ter existência”<sup>391</sup>. Ou seja, o indivíduo como um todo é atravessado pelo poder e se torna ele mesmo um campo de transmissão de poder: “Efetivamente, aquilo que faz com que um corpo, gestos, discursos e desejos sejam identificados e constituídos enquanto indivíduos é um dos primeiros efeitos do poder”<sup>392</sup>. A disciplina por fim, efetua um controle sobre os corpos e das forças individuais, disposição que serve para estratégias maiores, em que forças econômicas e demográficas são calculadas para o controle da *vida*, a rigor, falamos do biopoder.

Enquanto o poder disciplinar tem como objeto os *corpos* e fim as forças *individuais*, o biopoder trabalha na dimensão da *população* e tem como objetivo apreender fenômenos *globais* sobre a vida da espécie humana. Em *A vontade de saber* as disciplinas são incluídas como um dos polos desse poder que tem como objeto a *gestão da vida*. Assim, as técnicas anátomo-políticas do corpo humano interligam e apoiam o outro polo que surge cerca de um século mais tarde, que são controles que regulam a vida em escala biológica, mais que anatômica. Em oposição ao poder soberano, em que “O direito que é formulado como ‘de vida e morte’ é, de fato, o direito de *causar* a morte ou de *deixar viver*” o biopoder, nasce entre os

---

<sup>389</sup> Foucault, 1996, p. 16.

<sup>390</sup> Temple, 2020, p. 114.

<sup>391</sup> Idem, p. 118.

<sup>392</sup> Foucault, 2018, p. 285.

séculos XVII e XVIII, é um poder que *faz viver* “O homem ocidental aprende pouco a pouco o que é ser uma espécie viva num mundo vivo, ter um corpo, condições de existência, probabilidade de vida, saúde individual e coletiva, forças que se podem modificar”<sup>393</sup>.

Tendo como objeto a espécie humana, a raça e os fenômenos maciços de população, em sua face negativa “são mortos legitimamente aqueles que constituem uma espécie de perigo biológico para os outros”<sup>394</sup>. No curso *Em defesa da sociedade* (1975-1976), Foucault explica que o *racismo* tal como inscrito pela modernidade, resolve o paradoxo da potência assassina do biopoder. A classificação e hierarquização de raças em acordo com o domínio da vida da *espécie* possibilitam num primeiro momento, fragmentar um contínuo biológico para em seguida estabelecer uma relação *positiva* pautada na premissa “quanto mais você deixar morrer, mais por isso você viverá”. Nas palavras de Foucault, “A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura”<sup>395</sup>. Logo, o *racismo* moderno é a possibilidade do biopoder exercer seu direito de matar enquanto se ocupa em “fazer viver”. Contudo, encontramos não apenas a ação direta como a ação indireta de assassinio. Enquanto regulamento e gestão da vida, o biopoder expõe populações inteiras ao risco de morte, seja multiplicando estes riscos seja os abandonado/rejeitando politicamente. O racismo moderno, neste sentido, se desenvolve “primo” ao genocídio colonizador: “Fora do mundo ocidental, a fome existe numa escala maior do que nunca; e os riscos biológicos sofridos pela espécie são talvez maiores e, em todo caso, mais graves do que antes do nascimento da microbiologia”<sup>396</sup>. Neste sentido, o biopoder “sem a menor dúvida, foi elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo”<sup>397</sup>.

É no nível biológico da *vida* que a *sexualidade* está incorporada. De acordo com Foucault, “O dispositivo de sexualidade tem, como razão de ser, não o reproduzir, mas o proliferar, inovar, anexar, inventar, penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada e controlar as populações de modo cada vez mais global”<sup>398</sup>.

### 4.3 Dispositivo de sexualidade

---

<sup>393</sup> Foucault, 2017a, p. 131.

<sup>394</sup> Idem, p. 130.

<sup>395</sup> Foucault, 2005, p. 305.

<sup>396</sup> Foucault, 2017a, p. 134.

<sup>397</sup> Idem, p. 132.

<sup>398</sup> Idem, p. 116.

Se “Marx substituiu a denúncia do roubo pela análise da produção”, Foucault substituiu a denúncia da repressão sexual pela apreensão dos “mecanismos positivos que, produzindo a sexualidade desta ou daquela maneira, acarretam efeitos de miséria”<sup>399</sup>. Já em *Teoria e instituições penais*, para o filósofo, “Na constituição do ‘sujeito’ consciente, sabedor etc., o papel da interrogação como forma de exercício do poder é capital”<sup>400</sup>. Neste mesmo sentido, o *inquérito*, tal como os processos de arrecadação de *riquezas*, realiza a *arrecadação de saber*.

O filósofo chega a elaborar a concepção de “sobressaber” fazendo referência a outros procedimentos, para além do *inquérito*, que nos séculos XVIII-XIX produzem a forma do *exame*: exame de normalidade, exame de nível, exame de moralidade e exame de saúde (mental ou não) sobre indivíduos e grupos.<sup>401</sup> Por consequência, “É daí que será extraído um sobressaber cujo efeito será o surgimento das ciências humanas”<sup>402</sup>. Acúmulo de saber que no capitalismo produz simultaneamente *mais poder* ao deslocar, repartir, concentrar informação. “Esse sobressaber cujo efeito é a ciência ou o que se apresenta como ciência” é o aspecto que “dá a ligação verdadeira, profunda, decisiva com o econômico”<sup>403</sup>.

Alguns anos depois, em *A vontade de saber*, Foucault demonstra uma verdadeira *explosão discursiva* sobre o sexo em campos científicos e políticos diversos no início da modernidade. Defendendo a tese de que o saber é um dos domínios por excelência, não apenas impactado, mas *fundamental* para a atuação do poder no contexto moderno, bem como capitalista, a hipótese repressiva é deslocada como mais um dos efeitos do dispositivo de sexualidade. Dessa maneira seu caráter de denúncia e resistência *ao poder* perde o sentido. Mas perde o sentido, *uma vez que a sexualidade é fruto de técnicas de poder modernas*. Não é o caso de Foucault estar contra os progressos políticos das lutas homossexuais e feministas, mas de localizar a emergência da experiência tendo em vista os discursos verdadeiros sobre o sexo. Na ocasião de uma entrevista a James O’Higgins em 1982, encontramos Foucault defendendo a importância da liberdade de escolha sexual:

“O comportamento sexual não é, como se supôs com demasiada frequência, uma superposição de desejos derivados de instintos naturais, de um lado, e normas permissivas ou restritivas que nos dizem o que devemos fazer ou não fazer do outro.

<sup>399</sup> Cf. “Não ao sexo rei” em *Microfísica do poder* – Foucault, 2018, p. 347-348.

<sup>400</sup> Foucault, 2020, p. 190.

<sup>401</sup> Ressaltamos a nota que acompanha a expressão de “mais saber”/“sobressaber” em *Teoria e instituições penais*. De acordo com o editor “Essa noção de ‘mais poder’, assim como as de ‘mais saber’ e de ‘mais lucro’, [...] parecem forjadas nos moldes do ‘mais-de-gozar’ que Lacan havia teorizado em sua aula de 13 de novembro de 1968.” (Foucault, 2020, p. 200).

<sup>402</sup> Idem, p. 198.

<sup>403</sup> Idem, p. 196-197.

*O comportamento sexual é algo mais. [...] Não acho que se deva perseguir a consecução de nenhum tipo de liberdade absoluta ou de liberdade total dos atos sexuais. No que diz respeito à liberdade de escolha sexual, contudo, precisamos ser absolutamente intransigentes.* (Foucault, 2000b, p. 16) – grifo nosso.

Contudo, essa liberdade “inclui a liberdade de expressão dessa escolha, quer dizer, *torná-la pública e a de não torná-la pública.*”<sup>404</sup>, contexto oposto ao exercício do poder na modernidade, que *exige* a revelação da sexualidade, ou melhor, que se *efetiva a partir dela*, que a produziu. Logo, a sexualidade não revela a natureza do indivíduo. Neste contexto, revelar a sexualidade não passa de uma imposição que busca marcar uma identidade a cada sujeito, classificação fundamental para o projeto da biopolítica. Em outras palavras, a sexualidade é incorporada no sujeito, tal como Temple apresenta com a concepção de produção de uma *alma* em *Vigiar e punir*. O dispositivo de sexualidade, ao “revelar” a sexualidade, efetiva uma *produção de modos de ser* dos sujeitos. Por se tratar de uma experiência histórica e singular, a sexualidade não consiste num instinto ou aspecto natural do ser humano. Enquanto experiência, ela sucede à *carne*. Ou seja, ela é histórica, constitui efeitos nos sujeitos, efeitos esses já estimulados pela experiência da carne, se entendermos que ambas as experiências se concretizam através da abertura do domínio específico da *subjetividade*, do sujeito de desejo, que ganha outra dimensão na modernidade.

Como já salientamos, a explosão discursiva na modernidade depende de técnicas cristãs que vemos serem formadas na experiência da carne. Técnicas de produção de um conteúdo subjetivo, mas também de extração desse conteúdo com a finalidade de governar as almas até a salvação. No interior do governo das almas, a partir do século IV, essas técnicas pastorais são conectadas em uma codificação jurídica dos atos sexuais. Ou seja, uma codificação jurídica que condiciona e é condicionada por relações do sujeito consigo mesmo. Esse domínio jurídico-discursivo sobre o sexo ainda está ativo na modernidade, e é apontado por Foucault em *A vontade de saber* como *dispositivo de aliança*. Portanto, em *As confissões* acompanhamos a formação desse dispositivo.

Em *A vontade de saber* Foucault parece limitar o dispositivo de aliança ao plano jurídico de exercício do poder. Mas é importante lembrar que o vocabulário jurídico de santo Agostinho tem uma intrínseca relação com o domínio da ética: há o amor caridoso entre os cônjuges (ágape), há a relação de dívida e dever no matrimônio. Ainda que em 1976 o filósofo não tenha estabelecido a dimensão do *poder pastoral*, o papel das práticas de confissão está muito bem circunscrito e se apresenta de modo *fundamental* para a experiência da sexualidade.

<sup>404</sup> Cf. *Um diálogo sobre os prazeres do sexo*. Foucault, 2000b, p. 16. – grifo nosso.

Mais tarde, ao poder pastoral será destinado a modalidade de onde emergem as técnicas de direção de consciência e subjetivação que efetivam a formação do sujeito de desejo com toda a centralidade que este ocupa para a experiência moderna da sexualidade. Dado ênfase a este ponto, daremos continuidade às teses de *A vontade de saber* tal como Foucault a inscreve em 1976.

Para Foucault, até o século fim do XVIII é o dispositivo de aliança que, apoiado do direito canônico, na pastoral cristã e na lei civil codificam os atos sexuais. Sendo seu domínio o direito, ou seja, a codificação entre legal e ilegal, o foco do dispositivo de aliança são as relações sexuais do casal legítimo, o “sistema de matrimônio, de fixação e desenvolvimento dos parentescos, de transmissão dos nomes e dos bens”<sup>405</sup>. A partir do século XVI, dando destaque ao Concílio de Trento e as Reformas Protestantes, de acordo com Foucault, a extensão da penitência e da confissão cristãs são renovadas e a difusão e obrigatoriedade das práticas fazer emergir um segundo dispositivo, a rigor, de discurso, de exame, de análise e de controle sobre os sujeitos que excede o casal legítimo. Isto é, o dispositivo de sexualidade.

Antes de se tornar uma teoria geral, a sexualidade se inscreve nas formas de análise, contabilidade, classificação e especificação de pesquisas quantitativas e causais do que entendemos como biopolítica. Ou seja, não se trata de uma inscrição apenas moral sobre o sexo, mas sobretudo a formação de uma racionalidade em torno dele. A multiplicação desses discursos e a diversidade de suas formas, desdobra uma rede complexa em que “O sexo não se julga apenas, administra-se”<sup>406</sup>.

Conforme Foucault, temos dois momentos em que o dispositivo e sexualidade é desenvolvido: o primeiro é localizado a partir da segunda metade do século XVI, na aplicação da nova pastoral e das técnicas de confissão da carne e direção das almas, nos colégios, seminários e conventos, se enraizando nas relações familiares burguesas. Essa unidade discursiva da penitência da confissão, é então “decomposta, dispersada, reduzida a uma explosão de discursividades distintas, que tomaram forma na demografia, na biologia, na medicina, na psiquiatria, na psicologia, na moral, na crítica política”<sup>407</sup>. E para tanto, vemos esses discursos sendo articulados, a partir do século XVIII, na medicina, na pedagogia e na economia, e então, na segunda metade do século XIX, na união entre medicina e psicologia e medicina e economia, a formação de uma medicina das perversões e programas de eugenia.

Perdendo a posição privilegiada de suporte aos processos econômicos e políticos, o

---

<sup>405</sup> Foucault, 2017a, p. 100.

<sup>406</sup> Foucault, 2017a, p. 27.

<sup>407</sup> Idem, p 33.

dispositivo de aliança é complementado por esse dispositivo polimorfo, móvel e conjuntural de poderes, com extensão permanente e com variadas formas de controle. Assim, se na aliança, é o status definido do casal que interessa, no domínio do dispositivo de sexualidade importam as “sensações do corpo, a qualidade dos prazeres, a natureza das impressões, por tênues ou imperceptíveis que sejam”<sup>408</sup>, são elas que devem ser normalizadas e apreendida por sistemas globais de gestão do corpo-máquina e do corpo-espécie. Para Foucault, no caso da aliança, vemos a economia articulada à transmissão e circulação de bens. Já a sexualidade se articula com a econômica pelo corpo que produz e consome. E por isso mesmo, o dispositivo de sexualidade, i.e., o poder, não se ordena pela função da reprodução, mas pela intensificação e valorização do corpo como objeto de saber e elemento nas relações de poder.

Para Foucault, este âmbito científico em que é fundamentado o sexo e seus prazeres, faz do Ocidente a única sociedade a formular uma ciência sobre o sexo, *scientia sexualis*. E neste sentido, a experiência moderna se opõe à experiência da carne, que está ainda no âmbito de uma *ars erotica*. A confissão foi “e permanece ainda hoje, a matriz geral que rege a produção do discurso verdadeiro sobre o sexo”<sup>409</sup>, mas antes dela ser absorvida pela pedagogia do século XVIII e pela medicina do século XIX, que a difunde entre as mais diversas relações possíveis, entre crianças e pais, alunos e pedagogos, doentes e psiquiatras, delinquentes e peritos, antes deste contexto, a confissão enquanto penitência permanece enredada por um *ato ritual e exclusivo*.

Foucault tem o cuidado em *As confissões da carne*, ao apresentar a formação dos procedimentos de autoexame e confissão sobre a concupiscência, incluí-los numa *mística da virgindade*. Neste sentido, a *mística* cristã ainda compreende uma *ars erotica*. A diferença entre *scientia sexualis* e *ars erotica* é relativa à forma que cada uma produz a verdade a partir do sexo. Na *ars erotica* “a verdade é extraída do próprio prazer, encarado como prática e recolhido como experiência”, o prazer é levado em consideração segundo “sua intensidade, sua qualidade específica, sua duração, suas reverberações no corpo e na alma. Melhor ainda: esse saber deve recair, proporcionalmente, na própria prática sexual, para trabalhá-la como se fora de dentro e ampliar seus efeitos”<sup>410</sup>. Na ocasião de *A vontade de saber* Foucault chega a citar entre as sociedades que possuem uma *ars erótica* o Japão, a Índia, Roma e as nações árabes-muçulmanas. Contudo, ele reavalia essa oposição tal como apresentada em *A vontade de saber*. Recuperamos essa passagem a partir de Edgardo Castro:

---

<sup>408</sup> Idem, p. 101.

<sup>409</sup> Foucault, 2017a, p 62.

<sup>410</sup> Idem, p 57.

“Os gregos e os romanos não tinham nenhuma *ars erotica* em comparação com a *ars erotica* dos chineses (ou digamos que não era algo muito importante na sua cultura). Eles tinham uma *tékhnē tou bioû* onde a economia do prazer desempenhava um papel muito importante. Nessa arte de viver a ideia segundo a qual era necessário exercer um domínio perfeito sobre si mesmo se converteu rapidamente no problema central. E a hermenêutica cristã de si constituiu uma nova elaboração desta *tékhnē*.” (Castro, 2004, p. 44).

Para que a confissão, inscrita uma *ars erótica* venha ser incluída num procedimento de verdade sobre o sexo, “em função de uma forma de poder-sabe rigorosamente oposta à arte das iniciações e ao segredo magistral, que é a confissão”<sup>411</sup>, foi preciso, primeiro, que ela se multiplicasse e estendesse seu domínio, constituindo um grande arquivo dos prazeres. Arquivo concretizado pela medicina, pedagogia e pela psiquiatria, que não articulam mais os prazeres do sexo ao pecado, a salvação a morte e a eternidade, “mas ao que fala do corpo e da vida – o discurso da ciência”<sup>412</sup>. Conforme Arnold I. Davidson (2019), “Castidade e virgindade são categorias morais que denotam uma relação entre vontade e a carne; não são categorias da sexualidade”<sup>413</sup>. Logo, “É preciso não supor que na psiquiatria do século XIX desvios morais foram simplesmente transformados em doença”, o transtorno sexual tal como inscrito nas ciências modernas não é “um triunfo da vontade, e sim uma forma de psicopatologia”<sup>414</sup>.

Há, ademais, um paradoxo neste contexto de cientificização do sexo: por um lado, esses discursos escandalizam e tendem a ser repudiados, por outro, “as longas discussões sobre a possibilidade de constituir uma ciência do sujeito, a validade da introspecção, a evidência da experiência, ou a presença para si da consciência respondiam sem dúvida, a esse problema que era inerente ao funcionamento dos discursos de verdade, em nossa sociedade”<sup>415</sup>.

Em oposição aos *aphrodisia*, a partir da mística cristã vemos ser desenvolvida a experiência da *subjetividade*, relativa a uma “presença de si” e “transformação de si” sendo ela mesma, um “exercício de si sobre si, conhecimento de si sobre si, constituição de si mesmo como objeto de investigação e de discurso, liberação, purificação de si e salvação por meio de operações que levam a luz até o fundo de si e conduzem os segredos mais profundo à luz da manifestação redentora”<sup>416</sup>. Na modernidade, esse exercício sobre si e transformação de si, não operam buscando a salvação e a redenção. Sob domínio dos poderes disciplinar e biopolítico, a *subjetividade* é absorvida por um discurso científico que busca corrigir, normalizar e gerir as

---

<sup>411</sup> Idem, p. 58.

<sup>412</sup> Idem, p. 63.

<sup>413</sup> Davidson, 2019, p.98.

<sup>414</sup> Davidson, 2019, p.98.

<sup>415</sup> Foucault, 2017a, p. 64

<sup>416</sup> Foucault, 2021, p. 73.

condutas individuais, extraindo suas forças, que além de úteis, devem ser politicamente dóceis.

Para que fosse possível a recodificação da confissão em um discurso científico, Foucault compreende cinco metodologias que dão regularidade científica à prática de emergência cristã: a) a *codificação clínica do “fazer falar”*: a confissão é combinada a um campo de observações científicas aceitáveis, a partir de um conjunto de sinais e sintomas decifráveis, pela hipnose e pelo interrogatório, bem como pelas lembranças e associações livres; b) o *postulado de uma causalidade geral e difusa*: o sexo se torna um princípio de justificação inesgotável e polimorfa; qualquer desvio discreto é “capaz de provocar as consequências mais variadas, ao longo de toda existência; não há doença ou distúrbio para os quais o século XIX não tenha imaginado pelo menos uma parte de etiologia sexual”; c) o *princípio de uma latência intrínseca à sexualidade*, a confissão do sexo é difícil porque seu funcionamento, natureza, energia são obscuros, de modo que nesse projeto científico não apenas o sujeito esconde sua verdade, mas ela é escondida também para ele e apenas pode ser revelada progressivamente; d) por consequência, há *método de interpretação*, que faz a verdade do sujeito ser necessariamente ser revelada a alguém que a interprete, uma “dupla tarefa”, que só se completa no sujeito que a recolhe e diz “a verdade dessa obscura verdade”. Nesta escuta com função hermenêutica, a confissão se torna um sinal, mais que uma prova, e a sexualidade algo a ser interpretado; e) por fim, há a *medicalização dos efeitos da confissão*: seus efeitos são recodificados como operações terapêuticas, não mais sob o domínio da culpa e do pecado, mas do normal e patológico <sup>417</sup>.

É a partir destes procedimentos, em que a confissão penitencial, exaustiva e obrigatória, abrigada por uma *ars artium* de condução das almas, passa a ser a “primeira técnica para produzir a verdade do sexo” <sup>418</sup>. Para Foucault, o dispositivo de sexualidade é formado “correlato dessa prática discursiva desenvolvida lentamente, que é a *scientia sexualis*” <sup>419</sup>. À sexualidade é dotado um domínio de campos de significação a interpretar, “por natureza”, um domínio penetrável por patologias e intervenções terapêuticas. De maneira mais enfática, para Foucault, “A confissão foi, e permanece ainda hoje, a matriz geral que rege a produção do discurso verdadeiro sobre o sexo” <sup>420</sup>, ou seja, base fundamental para que as ciências demográficas, econômicas, psiquiátricas, psicológicas, enfim, para que todas as ciências na modernidade se apropriem e produzam um discurso verdadeiro sobre o sexo sendo agora um elemento fundamental para a apreensão do sujeito.

---

<sup>417</sup> Idem, p. 64-66.

<sup>418</sup> Idem, p. 67.

<sup>419</sup> Ibidem.

<sup>420</sup> Foucault, 2017a, p. 62.

Mas a confissão pode também conter em alguma medida uma *ars erotica*. Para Foucault, podemos encontrar a *ars erotica* subsistindo à *scientia sexualis* ainda hoje na direção de consciência, na busca da união espiritual, bem como no prazer da verdade. Entretanto, na modernidade, o filósofo lê a formação desse prazer em confessar pelo mecanismo próprio de uma rede sutil de discursos, prazeres e poderes. Isto é, imposta por tantos pontos diferentes, a confissão “já está tão profundamente incorporada em nós que não a percebemos mais como um efeito de um poder que nos coage”<sup>421</sup>.

Todos os detalhes dos jogos dos prazeres, de acordo com Foucault, não apenas são alvo dos discursos científicos como também da literatura escandalosa que surge no século XVIII, ato de confessar que majorava o prazer por um discurso de “efeitos múltiplos de deslocamento, de intensificação, de reorientação, de *modificação* sobre o próprio desejo”<sup>422</sup>. Mas também a filosofia, um certo modo de filosofar, é estabelecido: “procurar a relação fundamental com a verdade, não simplesmente em si mesmo – em algum saber esquecido ou em um certo vestígio originário – mas no exame de si mesmo que proporciona, através de tantas impressões fugidias, as certas fundamentais da consciência”<sup>423</sup>.

Ao contrário de um processo que afasta o sexo selvagem para uma região obscura, que o rejeita e exclui, o que Foucault observa é que as sociedades burguesas, industriais ou capitalistas formam “todo um cintilar visível do sexual refletido da multiplicidade dos discursos, na obstinação dos poderes e na conjugação do saber com o prazer”<sup>424</sup>. Essencial para as relações biopolíticas, a sexualidade se apresenta como fenômeno da população, ou seja, o sexo está na “natalidade, morbidade, esperança de vida, fecundidade, estado de saúde, incidência das doenças, forma de alimentação e de habitat”<sup>425</sup>. Sendo observado quatro operações em que o domínio da sexualidade atua em oposição a simples proibição ou injunção ao silenciamento do sexo.

Primeiro, a partir do século XIX, se instalam dispositivos de vigilância constante sobre a sexualidade das crianças. Entre pais, educadores e médicos se impõe a responsabilidade de vigiá-las, já que a elas se sobrepõe um perigo epidemiológico fazendo do regime-médico uma necessidade, inclusive política, principalmente expresso pela guerra ao onanismo. A sexualidade cria *linhas de penetração infinitas* na criança, que vai da sexualidade das crianças à sexualidade dos pais, e por fim, ao próprio futuro das gerações.

---

<sup>421</sup> Foucault, 2017a, p. 59.

<sup>422</sup> Idem, p. 26 – grifo nosso.

<sup>423</sup> Idem, p. 59.

<sup>424</sup> Idem, p. 70-71.

<sup>425</sup> Idem, p. 28.

Mas há também uma proliferação de sexualidades periféricas em oposição ao casal legítimo. De acordo com Foucault, depois do casal, é a sexualidade das crianças, criminosos e loucos que são interrogadas, formando uma lista de perversões que, além de serem *incorporadas*, também *especificam* os indivíduos. Em oposição a um sujeito jurídico, como eram os sodomitas, essas sexualidades periféricas compreendem uma “espécie”. Há “os fetichistas de Binet, os zoófilos e zoerastas de Krafft-Ebing, os automonossexualistas de Rohleder; haverá os mixoscopófilos, os ginecomastos, os presbiófilos, os invertidos sexoestéticos e as mulheres disparêunicas”<sup>426</sup>.

Para Foucault, à listagem de perversidades sexuais, “trata-se, através de sua disseminação, de semeá-las no real e de incorporá-las no indivíduo”<sup>427</sup>. Nesta entomologia dos psiquiatras, é exigida a presença constante de exames, observações, perguntas, que “engajadas no corpo, transformadas em caráter profundo dos indivíduos, as extravagâncias sexuais sobrepõem-se à tecnologia da saúde e do patológico”<sup>428</sup>. Enquanto “coisa” médica, “ou medicalizável, como lesão, disfunção ou sintoma, é que vão ser surpreendidas no fundo do organismo ou sobre a superfície da pele ou entre todos os signos do comportamento”<sup>429</sup>. Nestes procedimentos, o poder roça os corpos, intensifica regiões, capta e seduz dos pais, aos filhos, médicos e doentes, psiquiatras e histéricas, alunos e educadores, em suma, em torno dos corpos e sexos forma *perpétuas espirais de poder saber*.

Por consequência, temos os *dispositivos de saturação sexual*: a família é atingida por essa rede de prazeres-poderes, “nelas são solicitadas e implantadas as formas de uma sexualidade não conjugal, não heterossexual, não monogâmica”, toda a “sociedade ‘burguesa’ do século XIX e sem dúvida a nossa, ainda, é uma sociedade de perversão explosiva e fragmentada”<sup>430</sup>.

Na formação de sexualidades múltiplas, não apenas se extraem comportamento dos homens e seus prazeres. Esses comportamentos são de fato consolidados neles por diversos dispositivos que solicitam, instalam, isolam, incorporam e intensificam modos de prazeres e tipos de condutas. Assim, Foucault evidencia em oposição à hipótese repressiva, um poder que produz, ativamente a partir da modernidade, efeitos diversos: produz discursos e “implanta” perversidade nos corpos mediante “uma idade, um lugar, um gosto, um tipo de prática”<sup>431</sup>. Por

---

<sup>426</sup> Foucault, 2017a, p. 48.

<sup>427</sup> Idem, p. 44.

<sup>428</sup> Ibidem.

<sup>429</sup> Ibidem.

<sup>430</sup> Idem, p. 46.

<sup>431</sup> Idem, p. 48.

sua vez, todo esse processo é sustentado pela econômica, mas também promove lucros econômicos, seja pela medicina, pela psiquiatria, pela prostituição ou pornografia, vinculadas “ao mesmo tempo a essa concentração analítica do prazer e a essa majoração do poder que o controla. Prazer e poder não se anulam; não se voltam um contra o outro; seguem-se entrelaçam-se e se relançam”<sup>432</sup>.

Neste sentido, a sexualidade nasce “não devido a alguma propriedade natural inerente ao próprio sexo, mas em função das táticas de poder que são imanentes a tal discurso”<sup>433</sup>. Para Foucault, a estratégia de todos esses dispositivos, se trata fundamentalmente, da produção mesma da sexualidade:

“A sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não à realidade subterrânea que se apreende com dificuldade, mas à grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder” (Foucault, 2017a, p 115)

Enquanto o sexo se torna, “o elemento mais especulativo, mais ideal e igualmente mais interior, num dispositivo de sexualidade que o poder organiza em suas captações dos corpos, de sua materialidade, de suas forças, suas energias, suas sensações, seus prazeres”<sup>434</sup>. Ademais, há quatro alvos por excelência do dispositivo a partir do século XVIII que demonstram a produção mais que a interdição de sexualidades e que ultrapassam o casal procriador: a histerização do corpo da mulher, a pedagogização do sexo da criança, a socialização das condutas de procriação e da psiquiatrização do prazer perverso. Cada um destes elementos apreende tantos efeitos disciplinares quanto biopolíticos. Ou seja, penetram nos corpos, nas condutas, mas são efetivos para organização social de fenômenos próprios à gestão da população.

Uma vez que todos os desvios possíveis, as irregularidades sexuais, às vezes vistas como delito, às vezes como vício e doença, “carregaram sucessivamente o estigma da ‘loucura moral’, da ‘neurose genital’, da ‘aberração do sentido genésico’, da ‘degenerescência’ ou do ‘desequilíbrio psíquico’”<sup>435</sup>, vemos a carne sendo transposta ao organismo. A concepção de instinto também será importante para compreender esse processo, e veremos no próximo tópico voltado para o conteúdo de *Os anormais*. Ademais, é importante ressaltar que para o filósofo o dispositivo se efetiva de modos diferentes entre as classes burguesa e proletária.

---

<sup>432</sup> Ibidem.

<sup>433</sup> Foucault, 2017a, p. 68

<sup>434</sup> Idem, p. 169.

<sup>435</sup> Idem, p. 41.

Como salienta o filósofo, todos os processos da pastoral cristã, o desenvolvimento das técnicas de exame, a terapêutica, são aplicadas inicialmente na família burguesa. Assim, “as camadas populares escaparam, por muito tempo, ao dispositivo de ‘sexualidade’.”<sup>436</sup> São os processos de controle populacional e níveis de programas de controle da natalidade, o enfoque à organização das famílias como forma de sujeição do proletariado urbano e a prevenção médica e judiciária das perversões como proteção à raça e a sociedade que fazem o dispositivo penetrar nas classes mais baixas. Mas, “os papéis respectivos da instância médica e da instância judiciária não foram iguais lá e aqui; nem a maneira como funcionou a medicina da sexualidade”<sup>437</sup>.

Por sua vez, se a burguesia aplicou em si mesma todos esses mecanismos, foi para maximizar sua própria vida, seu corpo, vigor, longevidade, progenitura e descendência. Para Foucault, a sexualidade passa a marcar uma distinção de casta quanto ao sangue azul dos nobres, “o ‘sangue’ da burguesia foi seu próprio sexo”<sup>438</sup>. Neste sentido, a sexualidade nasce como um projeto de agenciamento político de afirmação de si que não tinha em vista, por princípio, a submissão de outros. Ela nasce, como vimos, por técnicas muito específicas que transportam para o organismo todo um domínio da subjetividade do sujeito de desejo cristão. Mas a partir de diversos conflitos ligados ao espaço urbano, em um segundo momento a sexualidade serve para traçar uma linha de proteção do corpo burguês às outras classes. Segundo ele, “essa linha não será mais a que instaura a sexualidade, mas uma outra que, ao contrário, serve-lhe de barreira; o que fará a diferença será a interdição, ou pelo menos a maneira como se exerce e o rigor com que é imposta”<sup>439</sup>.

Por um lado, a concepção de que não há sexualidade sem lei, faz jus aos procedimentos autoritários do dispositivo as classes proletárias. Por outro, na concepção de repressão temos um “jogo diferencial das interdições”, isto é, generalizado o discurso repressivo, à sexualidade burguesa é disposto uma técnica de eliminação dos efeitos do interdito, de cuidado aos perigos e segredos do sexo, a saber, a psicanálise: “Os que tinham perdido o privilégio exclusivo de se preocupar com sua própria sexualidade têm, doravante, o privilégio de experimentar mais do que os outros o que a interdita, e possuir o método que permite eliminar o recalque”<sup>440</sup>. Ademais, para Foucault, a história do dispositivo de sexualidade equivale à uma arqueologia da psicanálise. Conforme Ernani Chaves, “se a

---

<sup>436</sup> Idem, p. 132

<sup>437</sup> Foucault, 2017a, p. 133.

<sup>438</sup> Idem, p. 136.

<sup>439</sup> Idem, p. 140.

<sup>440</sup> Idem, p. 142.

psicanálise constitui uma outra lógica, lógica do inconsciente, conforme testemunha *A interpretação dos sonhos*, isso só se torna possível no interior e a partir do dispositivo de sexualidade”<sup>441</sup> e por duas razões: pela função do Édipo como complexo nuclear que fixa a sexualidade no dispositivo de aliança (família), mas também porque se apropria das técnicas confessionais da carne.

É neste deslocamento tático do dispositivo de sexualidade, que para Foucault se forma, “entre as duas guerras mundiais e em torno de Reich, a crítica histórico-política da repressão sexual”<sup>442</sup>. E é neste sentido que Foucault localiza a hipótese repressiva enquanto um efeito do dispositivo. Segundo ele, quanto ao tema do sexo reprimido, “não seria parte da injunção que suscita o discurso? Não seria para incitar a falar, para sempre levar a recomeçar a falar nesse tema”<sup>443</sup>?

Vemos diante da modernidade, em torno do sexo e da confidência dos prazeres individuais, não uma economia do prazer, mas sobretudo, um segredo capital, consequências geracionais e a nível da espécie, mas também desejos, imagens e obsessões, que necessitam de um regime ordenado do saber e de controle específico do poder. Por fim, reencontramos o tema que remonta à Agostinho, a rigor, no centro da experiência moderna, o sujeito de desejo, cindido, agora acompanhado pela sexualidade:

“De tal modo que, nessa ‘questão do sexo’ [...] desenvolvem-se dois processos sempre em mútua referência: nós lhe pedimos dizer *a verdade*; [...] e lhe pedimos para nos dizer *nossa verdade*, ou melhor, para dizer a verdade, profundamente oculta, desta verdade de nós mesmos que acreditamos possuir em imediata consciência. Nós dizemos a sua verdade, decifrando o que dela ele nos diz; e ele nos diz a nossa, liberando o que estava oculto. Foi nesse jogo que se constitui, lentamente, desde há vários séculos, *um saber do sujeito*, saber não tanto sobre sua forma porém *daquilo que o cinde*; daquilo que o determina, talvez, e sobretudo o faz escapar a si mesmo” (Foucault, 2017a, p. 68)

Contra a “hipótese repressiva”, a tese de Foucault demonstra três principais oposições: historicamente, a partir do século XVII, as sociedades industriais/capitalistas não instauram um regime repressivo, mas incitam e produzem sexualidade, e tem como razão de emergência a burguesia se ocupando consigo mesma. Assim, também o poder em vista das disciplinas, da biopolítica e da confissão enquanto procedimento de subjetivação, mais que proibir ou reprimir, apresenta a criação de tecnologias interessadas em modular os indivíduos, classificá-los e gerenciar suas condutas a nível global. Por fim, enquanto resultado histórico de um dispositivo de poder, a hipótese repressiva não apresenta uma via efetiva de resistência ao

---

<sup>441</sup> Chaves, p. 103.

<sup>442</sup> Idem, p. 143.

<sup>443</sup> Idem, p. 36.

poder, mas sobretudo, é efeito e intensificação do mesmo. Quanto à abordagem sobre a *lei* do desejo, vemos que a crítica de Foucault se completa com a publicação de *As confissões*, onde demonstra a “estrutura psíquica” é o produto fundamental de técnicas pastorais durante o cristianismo. O próximo tópico, por sua vez, trata mais detalhadamente sobre a transposição da carne para o organismo, precisamente pela concepção de *instinto* como comportamento *involuntário* do sujeito, remetendo ao sujeito de desejo que em Agostinho constitui o sujeito faltante.

#### 4.4 Instinto e psiquiatria

*Os anormais* (1974-1975) é um curso que antecede a publicação de *A vontade de saber* (1976). Pautando o Ocidente moderno, neste curso Foucault pretende apresentar a partir de três figuras – o monstro humano, o indivíduo a corrigir e a criança masturbadora – a formação do personagem *anormal*. De modo progressivo, das práticas jurídicas a singular união que faz com as ciências humanas, o filósofo apreende o surgimento da *sexualidade* que vem a atravessar todo o campo da anomalia. O trajeto genealógico de Foucault está alinhado a considerações expostas nos subcapítulos anteriores, logo, o que é peculiar é a relação estabelecida entre a concepção de *instinto sexual* e as novas tecnologias biopolíticas.

Baseando-se na *Suma teológica*, Arnold I. Davidson, ao abordar a figura do monstro e o sentimento de horror que o acompanha da Idade Média até o século XVIII, destaca a definição dada por Tomás de Aquino: “Monstros são coisas que aparecem fora do curso da Natureza (e em geral são sinais de algum infortúnio vindouro), como uma criança que nasce com um braço só, outra que tem duas cabeças, e membros adicionais além do número ordinário”<sup>444</sup>. Ele também destaca dois tipos de monstros comuns utilizados tanto por Martinho Lutero quanto Filipe Melâncton, em 1557, como propagandas contra polêmicas da Igreja romana, a saber, o asno papal e o bezerro monge. Entre as causas de aparecimento dos monstros, bem como seu inverso, o prodígio, temos “a glória de Deus e a ira de Deus”<sup>445</sup>.

Para Foucault, o campo de aparecimento do monstro pode ser entendido como “jurídico-biológico”. Ele é um personagem que não viola apenas as leis da sociedade como as leis da natureza, logo, “O contexto de referência do monstro humano é a lei”<sup>446</sup>. Noção essencialmente jurídica, que, como um equívoco, está no limite da lei, fora da lei, já que nele

<sup>444</sup> Citação de Tomás de Aquino — (Davidson, 2019, p. 160)

<sup>445</sup> Davidson, 2019, p. 160-161.

<sup>446</sup> Foucault, 2001b, p. 69

encontramos “o impossível com o proibido”<sup>447</sup>. Essa concepção limite, de uma “tautologia” inteligível-ininteligível, será igualmente o “princípio de explicação que só remete a si mesmo, que vamos encontrar bem no fundo das análises da anomalia”<sup>448</sup>.

O hermafrodita, por exemplo, é uma das figuras monstruosas entre os séculos XVIII e XIX, mas seu contexto não é mais essencialmente jurídico. Conforme Davidson, no contexto da Idade Média, tanto a lei civil quanto a lei canônica, designavam o hermafrodita como uma pessoa em que os dois sexos se justapunham em proporções variáveis. Em alguns casos era o pai ou o padrinho que escolhia seu sexo no batismo e “quando chegava a hora de o hermafrodita se casar, ele próprio podia decidir se desejava manter o sexo que lhe havia sido atribuído ou se escolhia o sexo oposto”<sup>449</sup>, desde que não voltasse atrás novamente. Já no contexto da ciência médica do século XIX, como no caso de Herculine Barbin, foi buscado as provas reais de seu sexo em sua estrutura anatômica<sup>450</sup>. Cerca de algumas décadas depois, é acrescentado outra necessidade sobre a verdade do seu sexo. Conforme Davidson, “A identidade sexual deixa de estar exclusivamente ligada à estrutura anatômica dos órgãos genitais internos e externos. Agora ela é uma questão de impulsos, gostos, aptidões, satisfações e características psíquicas”<sup>451</sup>.

Para Foucault, em relação ao monstro medieval e a monstruosidade do ponto de vista das ciências humanas, o que se altera é o domínio da punição: não se condena mais um ato contra natureza como o caso do monstro medieval, mas um comportamento, uma *conduta monstruosa*. Assim, a partir do século XVIII, o monstro criminoso, fundamentalmente uma figura jurídica, se transforma em uma figura *moral*. Nas palavras do filósofo, “vemos surgir outra coisa, a saber, o tema de uma natureza monstruosa da criminalidade, de uma monstruosidade que tem seus efeitos no campo da conduta, no campo da criminalidade, e não no campo da natureza mesma”<sup>452</sup>. Esse processo por sua vez vai ser alçado pela psiquiatria, mas é preciso apreender ainda outros importantes personagens além do monstro.

Assim, há também no século XVIII o indivíduo a corrigir (o indisciplinado), que em relação ao monstro, não possui uma longa tradição e se localiza especificamente entre os séculos XVII e XVIII, a rigor, sujeito do poder disciplinar. Seu contexto não é cosmológico, antinatural ou das leis do mundo, mas a própria família e as instituições com as quais interage “a escola, a

---

<sup>447</sup> Idem, p. 70.

<sup>448</sup> Idem, p. 71.

<sup>449</sup> Davidson, 2019, p. 71.

<sup>450</sup> Foucault, 2001b, p. 74.

<sup>451</sup> Idem, p. 74-75.

<sup>452</sup> Idem, p. 91.

oficina, a rua, o bairro, a paróquia, a igreja, a polícia, etc”<sup>453</sup>. Se o monstro jurídico é um personagem singular, o indisciplinado é recorrente e difícil de identificar e corrigir, o que amplia a necessidade de técnicas sobre ele. O indisciplinado pertence à genealogia do *anormal* na medida que as técnicas disciplinares vão servir para as instituições do século XIX, precisamente quanto ao eixo corrigível-incorrigível. Para Foucault, o indisciplinado é “o ancestral do anormal do século XX”<sup>454</sup>. Neste eixo corrigível-incorrigível, a partir das disciplinas, o monstro moral ganha o aspecto de uma *natureza* do indivíduo criminoso. O que é buscado então é a *razão* do crime. Isto é, não a intenção do sujeito, nem o crime em si, mas “a racionalidade imanente à *conduta* criminal”<sup>455</sup>. Logo, o sistema penal exige, “por [sua] economia do poder, um saber absolutamente novo, um saber de certo modo naturalista da criminalidade”<sup>456</sup>.

Ademais, no contexto de nascimento dessa nova economia do poder de punir temos a formação de dois monstros morais de caráter político, que são recebidos pelas ciências modernas como “doença social”. As duas figuras novas são o rei déspota e a rainha incestuosa e homossexual, i.e., o monstro antropofágico e o monstro incestuoso. Figuras que apresentam tanto a alternância de ênfase do sistema soberano para as disciplinas, como igualmente do sistema da aliança para o domínio da sexualidade. Primeiro temos Luís XVI, aquele que outrora esteve *fora* do pacto social, um rei agora “nu”: seu despotismo é o monstro do povo, mas também os anarquistas são inimigos do pacto social, logo, monstros que descendem de Luís XVI. Isto é, enquanto o criminoso é aquele que rompe com o pacto quando precisa ou tem vontade, o déspota é aquele que faz da sua vontade uma imposição ao corpo social inteiro. Também Maria Antonieta, esposa de Luís e estrangeira do país que reina e logo *fora* do corpo social, é descrita com todo “o lado canibal, antropofágico do soberano ávido pelo sangue do seu povo” como “a mulher escandalosa, a mulher depravada, que se entrega à libertinagem mais extrema”<sup>457</sup>. Ela é o monstro que figura a depravação sexual, tanto pelo incesto, tendo sido desvirginada por seu irmão antes de se casar com Luís, quanto pela homossexualidade das “relações com as mulheres do seu *entourage*”<sup>458</sup>. Do casal monstruoso, Luís e Maria Antonieta, temos todos aqueles que se recusam ao pacto social, mas também os libertinos. Pontua Foucault

---

<sup>453</sup> Foucault, 2001b, p. 72

<sup>454</sup> Idem, p. 73.

<sup>455</sup> Idem, p. 111 – grifo nosso.

<sup>456</sup> Idem, p. 112.

<sup>457</sup> Idem, p. 122.

<sup>458</sup> Idem, p. 122.

que, “Em Sade, a libertinagem é sempre ligada a um desvio do poder”<sup>459</sup>.

Em referência ao rei monstruoso, temos o monstro popular, “Como revolucionário e não mais com rei, o povo vai ser precisamente a imagem invertida do monarca sanguinário”<sup>460</sup> caracterizado mais pela antropofagia que pela depravação sexual. Assim, há essas duas “figuras gêmeas” que fundamentam a individualidade anormal, “o monstro de baixo e o monstro de cima, o monstro antropófago, representado sobretudo na figura do povo revoltado, e o monstro incestuoso, que é representado sobretudo pela figura do rei”<sup>461</sup>. Respectivamente, transgressão de duas grandes interdições da temática jurídica-médica: a alimentar e a sexual. Esses antropófagos e incestuosos vêm a servir de “gabarito de inteligibilidade” para diversas disciplinas científicas, entre elas, a etnologia das sociedades primitivas. Mas também são figuras fundamentais para a psicanálise:

“O que vale para etnologia vocês sabem que vale, evidentemente *a fortiori*, para a psicanálise, já que – se a antropologia seguiu uma linha que a levou do problema, historicamente primeiro para ela, do totemismo, isto é, da antropofagia, ao problema mais recente da interdição do incesto – podemos dizer que a história da psicanálise se fez em sentido inverso e que o gabarito de inteligibilidade que Freud aplicou à neurose é o do incesto” (Foucault, 2001b, p. 129-130).

Dois grandes monstros, portanto, formados no fim do século XVIII segundo o novo regime punitivo, no contexto particular da Revolução Francesa: o rei incestuoso e povo canibal. Há ainda uma terceira figura, destacada também em *A vontade de saber*, que está na genealogia do indivíduo anormal: a criança masturbadora. Como o incorrigível, ela emerge no campo da família e é um personagem totalmente novo do século XIX.

Por sua vez, em torno da criança masturbadora Foucault elabora um diagnóstico fundamental que localiza uma modificação substancial sobre a célula familiar e que tem conexão direta com o que em *A vontade de saber* ele define como dois diferentes regimes sexuais, ou melhor, duas formas do dispositivo de sexualidade atuar na sociedade a partir da teoria do incesto. O contexto da criança ou adolescente masturbador é “o quarto, a cama, o *corpo*; são os pais, os tomadores de conta imediatos, os irmãos e irmãs e o médico”<sup>462</sup>. Nem singular, nem recorrente, o masturbador se torna *quase universal*, fazendo do ato solitário do indivíduo, a rigor, a masturbação, um *principio de causalidade* polivalente, para todo e qualquer mal entre os médicos do século XVIII: doenças corporais, nervosas, psíquicas. Neste sentido, as patologias dos fins do século XVIII decorrem quase todas de uma etiologia sexual fazendo

---

<sup>459</sup> Idem, p. 125.

<sup>460</sup> Idem, p. 123.

<sup>461</sup> Foucault, 2001b, p. 126.

<sup>462</sup> Idem, p. 74 – grifo nosso.

os dois grandes monstros, o incestuoso e canibal, serem multiplicados em pequenos perversos do campo da *anormalidade*. Para tanto, Foucault apresenta a extensão da prática jurídica e penal para outros saberes, uma vez que o campo da anormalidade depende do “aparecimento de técnicas ou de tecnologias como a psicotécnica, ou a psicanálise, ou a neuropatologia”<sup>463</sup>.

Conforme Foucault, em casos de demência o sujeito criminoso era desqualificado enquanto sujeito jurídico, ou seja, não havia crime se o criminoso fosse demente. O sistema penal, se deparando com esse limite de punir, exigiu o apoio de outros saberes, em especial, a psiquiatria. Para o filósofo, a psiquiatria surge não como ciência do ramo médico, mas sobretudo como racionalidade que o poder de punir vem a se apoiar. Conectada a nova racionalidade criminal ela é inicialmente um ramo especializado em higiene pública e prevenção contra os perigos sociais. Para que se tornasse um ramo da ciência médica, ela teve de codificar a loucura tanto como doença, quanto como perigo. Logo, “foi preciso tornar patológico os distúrbios, os erros, as ilusões da loucura; foi preciso tornar proceder a análises (sintomatologia, nosografia, prognósticos, observações, fichas clínicas, etc.)”<sup>464</sup>. Sendo a loucura uma doença, a psiquiatria se faz “absolutamente necessária para se evitar um certo número de perigos fundamentais decorrentes da existência mesma da loucura”<sup>465</sup>.

Assim, surge a formação de uma inteligibilidade própria à criminalidade. Nessa “deriva do código e da lei em direção à referência psíquica”<sup>466</sup> Foucault identifica um mecanismo “importantíssimo não apenas para a história dos anormais, não apenas para a história da psiquiatria criminal, mas também para a história da psiquiatria pura e simplesmente, e no fim das contas das ciências humanas”<sup>467</sup>. Com a codificação da loucura em doença vemos aparecer a monomania, a degeneração e “Podemos nos perguntar também se a noção de esquizofrenia no século XX não desempenha o mesmo papel”<sup>468</sup>. Ademais, a psiquiatria se torna uma ciência “rainha”, ela permite reconhecer “a tempo a curiosa doença que consiste em cometê-los”<sup>469</sup>. Mas a concepção de *instinto* rompe com esta racionalidade do crime. É essencialmente em torno dela que a psiquiatria faz no domínio do anormal surgirem em oposição aos grandes monstros uma multiplicidade de pequenos perversos.

O caso de Henriette Cornier é exemplar. Nele Cornier assassina uma criança

---

<sup>463</sup> Idem, p. 138.

<sup>464</sup> Foucault, 2001b, p 149.

<sup>465</sup> Ibidem.

<sup>466</sup> Idem, p. 146.

<sup>467</sup> Idem, p. 142.

<sup>468</sup> Idem, p. 150.

<sup>469</sup> Idem, p. 153.

admitindo ter se preparado para o ato do crime e, apresentando um perfeito estado de lucidez moral reconhece que merece a pena de morte. Qual a *razão* do crime de Cornier, já que ela não pode ser entendida como monstro moral? Para compreender Cornier foi necessário mais que um exame, foi preciso uma consulta médica. Seu diagnóstico de lucidez não se altera, em compensação, todos os contextos privados de sua vida entram em jogo. A partir da consulta, temos “uma certa maneira de ser, vemos um certo hábito, um modo de vida [em que] a acusação vai *substituir* por outra coisa o problema da razão do ato ou da inteligibilidade do ato: *a semelhança do sujeito com seu ato*”<sup>470</sup>. Cornier mesmo moralmente lúcida é uma doente. Ocorre que foi tomada por paixão violenta, por um desejo irresistível, um delírio alheio às leis da regularidade da ordem humana. Seu estado de doença, em certo nível, não tem razão. É o caso de ter sido tomada por “algo que é uma energia, uma energia intrínseca a seu absurdo, uma dinâmica de que [o criminoso] é portador e que o porta”<sup>471</sup>. Face a essa característica voluntária e involuntária de seu comportamento vemos emergir o domínio do *instinto* que rompe com a mecânica dos interesses da penalidade jurídica, necessária no contexto de emergência do problema da demência. O caso de Cornier escapa dessa lógica.

Mas a concepção de *instinto* é formulada apenas na medida que uma série de elementos e todo um novo plano de análise surgem. O *instinto* coloca as representações, paixões e afetos em posição subordinada. “São os impulsos, as pulsões, as tendências, as propensões, os automatismos; em suma, todas essas noções”<sup>472</sup>, ordenados por uma dinâmica específica que fazem a noção surgir como objeto novo. A partir do *instinto* “vai poder se organizar, em torno do que era outrora o problema da loucura, toda a problemática do anormal, do anormal no nível das condutas mais elementares e mais cotidianas”<sup>473</sup>. Com o alcance de uma problemática médica, mas também *biológica* o instinto passa a ser uma categoria *universal* entre os indivíduos e faz a abertura do domínio das obsessões, da histeria, da hereditariedade e da tecnologia eugênica, mas também das tecnologias “da correção e normalização da economia dos instintos, que é a psicanálise”<sup>474</sup>. Além disso, o instinto é um elemento que funciona nos dois registros: judiciário e médico. E o papel dele, de acordo com Foucault, é exatamente fazer ambas as engrenagens do poder funcionarem juntas, o mecanismo penal e o mecanismo psiquiátrico, já que justifica os crimes sem interesse e oferece positividade científica para a ausência de razão. Por tanto, a concepção tem um lugar político importantíssimo, uma vez que

---

<sup>470</sup> Foucault, 2001b, p. 156 – grifo nosso.

<sup>471</sup> Idem, p. 161.

<sup>472</sup> Idem, p. 164.

<sup>473</sup> Idem, p. 165.

<sup>474</sup> Idem, p. 167.

substitui o sujeito louco/não jurídico por um sujeito de *comportamento perigoso*.

O indivíduo perigoso, por sua vez, não é mais o louco, mas o anormal. Tendo em vista o próprio comportamento do criminoso naquilo que pode ter de voluntário e involuntário, “a loucura se manifesta num sintoma muito raro, muito particular, muito descontínuo, muito esquisito até, por mais localizado que o sintoma seja, a doença mental sempre produz num indivíduo que é, como indivíduo, *profunda e globalmente louco*”<sup>475</sup>. Isto é, o próprio sujeito é inteiro louco, não é sua consciência, nem a capacidade de apreender a verdade. É seu comportamento voluntário e o involuntário que está em vista: “O louco é aquele em que a delimitação, o jogo, a hierarquia do voluntário e do involuntário se encontram perturbados”<sup>476</sup>. Como efeito, vemos um afrouxamento epistemológico da psiquiatria que se dá em duas direções. Primeiro, como análise de *sintomatologia*, diagnosticando doenças segundo um conjunto de fenômenos que não tinham, até então, estatuto de doença mental. A conduta dos indivíduos, nesta perspectiva, deve estar em conformidade a “um fundo de regularidade administrativa, seja sobre um fundo de obrigações familiares, seja sobre um fundo de normatividade política e social”<sup>477</sup>, bem como deve ser avaliado o grau de voluntariedade ou involuntariedade de cada comportamento. Completamente direcionada à conduta dos indivíduos, “A psiquiatria não necessita mais da loucura, não necessita mais da demência, não necessita mais do delírio, não necessita mais da alienação, para funcionar”<sup>478</sup>.

Todo o comportamento do homem pode e deve ser interrogado psiquiatricamente, o que implica a segunda abertura epistemológica. Antes, o valor médico da psiquiatria estava alinhado aos mesmos critérios formais de uma medicina orgânica: nosografia, sintomatologia, classificação, taxionomia. A partir do momento que tem por objeto o desacordo em relação à norma e ao eixo voluntário e involuntário, ela investiga um conteúdo próprio ao seu domínio, os “distúrbios neurológicos”. Assim, os distúrbios orgânicos, as doenças mentais, “vão poder ser relacionados diretamente, de certo modo, no próprio nível do conteúdo, e mais simplesmente no nível da forma discursiva da psiquiatria”<sup>479</sup>. Em outras palavras, não será mais necessário um campo formal de referência teórica. Medicina e psiquiatria vão ganhar autonomia para pensar “tudo que é desordem, indisciplina, agitação, indocilidade, caráter recalcitrante, falta de

---

<sup>475</sup> Idem, p. 198. – grifo nosso.

<sup>476</sup> Foucault, 2001b, p. 198.

<sup>477</sup> Idem, p. 200.

<sup>478</sup> Idem, p. 201.

<sup>479</sup> Idem, p. 202.

afeto, etc., tudo isso pode ser psiquiatrizado agora”<sup>480</sup>. É diante deste contexto, de extensão do domínio e da prática médica que a psiquiatria pode ser definida com *tecnologia da anomalia*.

Sobretudo, na análise da anomalia a sexualidade é um elemento fundamental. Para Foucault, no caso da demência, ou alienação mental, a importância da sexualidade era quase nula. O que se observa no domínio do instinto é a sexualidade sendo princípio e justificativa para todo e qualquer ato de anormalidade. Para tanto, foi necessário que a carne cristã fosse incorporada e então, pela ciência médica, transferida para o *organismo*. Já vimos como ela pôde adentrar a um campo de regularidade científica. Interessa aqui destacar porque é o indivíduo masturbador o terceiro personagem da genealogia do anormal, bem como compreender como a confissão sobre a concupiscência se tornou “uma espécie de cartografia pecaminosa do corpo”<sup>481</sup>.

No domínio ritual da confissão, a partir do século XVI, ocorre uma tripla transformação. Primeiro, o penitente deve confessar os pecados da concupiscência, falar tudo o que fez, mas permanecer em sua ignorância natural, sem aprender mais do que se sabe, enquanto o padre não deve se macular, mantendo sua pureza sacramental. Segundo, a atualização desta técnica muda o ponto de contato do exame: ele passa do aspecto relacional da luxúria para o próprio corpo do penitente e numa espécie de “anatomia da volúpia”. Formando a partir do corpo e seus prazeres uma espécie de “cartografia pecaminosa do corpo”<sup>482</sup>, a primeira forma do pecado contra a carne passa a ser a masturbação e não a relação sexual com um outro, na medida que ocorre “um recentramento geral do pecado da carne no corpo. Não é mais a relação ilegítima, é o próprio corpo que deve estabelecer a diferença”<sup>483</sup>. Por terceiro e último, a consequência será não mais problematizar o ato real e o pensamento, como preocupava os escolásticos, mas o corpo de desejo e prazer.

Para Foucault, esta tripla transformação da confissão produz uma paisagem inteiramente nova, isto é, o corpo de prazer e desejo como “verdadeiro parceiro da operação e do sacramento da penitência” faz uma inversão total que passa “da lei ao próprio corpo”<sup>484</sup>. A partir do século XVI não encontramos uma descristianização, mas uma fase de cristianização em profundidade. Simultâneo à formação dos Estados modernos “ao mesmo tempo, comprimem-se os marcos cristãos sobre a existência individual”<sup>485</sup>. Além da gestão contínua

---

<sup>480</sup> Idem, p. 203.

<sup>481</sup> Foucault, 2001b, p. 237.

<sup>482</sup> Idem, p. 237.

<sup>483</sup> Idem, p. 238

<sup>484</sup> Idem, p. 241.

<sup>485</sup> Idem, p. 223.

das disciplinas sobre as condutas e os corpos, já inscrita no domínio da psiquiatria, temos os mecanismos que buscam um relato total da existência, como “pano de fundo de todas as técnicas tanto de exame como de medicalização, a que vemos assistir em seguida”<sup>486</sup>. Para Foucault foi sobretudo nos seminários que o novo modelo de penitência se desenvolveu, tendo em vista que os seminários foram instituições inventadas pelo concílio de Trento, bem como foram modelo para as escolas secundárias, de modo que a tecnologia sutil da confissão “formou efetivamente elites”<sup>487</sup>.

Assim, temos “uma identificação do corpo com a carne” ou, “uma encarnação do corpo e uma incorporação da carne” que fazem surgir no ponto de união entre alma e corpo o jogo do prazer e do desejo na raiz da consciência. No contexto dos seminários e colégios, é, portanto, a *masturbação* a primeira forma da sexualidade se revelar. Esse centramento do corpo, conforme salienta Foucault, parece acompanhar a formação das tecnologias disciplinares sobre o corpo útil presentes nos exércitos, oficinas e escolas. Logo, nessa nova anatomia política do corpo vemos surgir “um investimento do corpo que não é o investimento do corpo útil, que não é um investimento que se faria no registro das aptidões, mas que se faz no nível do desejo e da decência”<sup>488</sup>.

O corpo de desejo e de prazer é também apresentado a partir do fenômeno da possessão, em oposição ao pacto com o diabo das feiticeiras. Foucault evidencia de um lado a forma ainda explícita do diabo, como parte de um pacto jurídico e fenômeno de resistência e inversão de cristianização. Já a possessão é tomada como efeito das técnicas de confessionário e direção de consciência: nela temos a fragmentação da imagem do diabo, agora inscrito na própria vontade que quer e não quer, nas sensações, nos gestos, nas mudanças corporais que às vezes se manifestavam em grandes convulsões. A carne convulsiva, contudo, torna-se um problema para a Igreja, que trata de criar mecanismos anticonvulsivos, entre eles, “a regra da discricção” unindo numa situação paradoxal a discursividade exaustiva e exclusiva com a regra de enunciação contida”<sup>489</sup>. Um segundo mecanismo anticonvulsivo será a transferência externa: “É preciso fazer o convulsivo, isto é, os próprios paroxismos da possessão, passar para um novo registro de discurso, que não será mais o da penitência e da direção de consciência, e, ao mesmo tempo, para outro mecanismo de controle”<sup>490</sup>. Este outro mecanismo será a medicina. A passagem para a medicina foi necessária para que a convulsão passasse a ser um “fenômeno

---

<sup>486</sup> Ibidem.

<sup>487</sup> Foucault, 2001b, p. 242.

<sup>488</sup> Idem, p. 245.

<sup>489</sup> Idem, p. 275.

<sup>490</sup> Idem, p. 280.

autônomo, estranho, inteiramente diferente em sua natureza do que pode acontecer no interior do mecanismo da direção de consciência”<sup>491</sup>, mas também fez com que o saber médico adentrasse aos conventos e ao domínio da carne, “pela qual a Igreja assegurava seu controle sobre os corpos”<sup>492</sup>.

A carne passa a se tornar, a partir do século XVIII, um objeto médico privilegiado, associado às doenças dos nervos, os vapores, as crises. Assim é pelo fenômeno da convulsão que a carne se efetiva pela primeira vez na ordem da sexualidade, e todos os seus domínios, todos os objetos constituídos pela prática da penitência, os “movimentos”, as “atrações”, “titilações” são recodificados em termos médicos para a análise do sistema nervoso. Para Foucault, “O sistema nervoso assume, de pleno direito, o lugar da concupiscência. É a versão material e anatômica da velha concupiscência”<sup>493</sup>.

A convulsão por excelência se alinha ao problema do voluntário e involuntário do *instinto*, domínio próprio da psiquiatria que abandonara a loucura e a demência como erro, ilusão ou delírio. O fenômeno convulsivo é fundamental para a análise de todas as perturbações do instinto, bem como para a história das doenças mentais, fazendo a agitação paroxística do sistema nervoso uma justificativa para a libertação involuntária dos automatismos. A psiquiatria, codificando a carne via convulsão no sistema nervoso vai proporcionar um modelo para pensar o instinto. Para o francês, foi possível edificar a histereopilepsia, “até sua demolição por Charcot”, que foi a maneira de analisar, “sob a forma da convulsão nervosa, a perturbação do instinto tal como havia surgido da análise das doenças mentais, em particular das monstruosidades”. Através da histereopilepsia Foucault salienta a confluência entre a confissão cristã e o crime de monstruosidade. A partir da disputa entre poder médico e poder eclesiástico, uma vez que a convulsão deve ser determinada como um fenômeno patológico, Foucault compreende que a troca de foco da Igreja: não mais convulsão, a partir do século XIX é a aparição da Virgem e a inocência angelical das crianças o seu foco. Mas há ainda um terceiro anticonvulsivo, a rigor, o apoio dos sistemas disciplinares e educacionais ao poder eclesiástico. Para Foucault, “tentou-se fazer funcionar a direção de consciência e a confissão, todas essas novas de experiência religiosa, no interior dos mecanismos disciplinares instaurados na mesma época, nos quartéis, nas escolas, nos hospitais, etc.”<sup>494</sup>.

A união entre a disciplina e as técnicas de controle espiritual, de exame e confissão

---

<sup>491</sup> Idem, p. 281.

<sup>492</sup> Idem, p. 280.

<sup>493</sup> Foucault, 2001b, p.282.

<sup>494</sup> Idem, p. 286.

trazem um novo foco de policiamento da carne: o corpo da criança e do adolescente masturbador. O policiamento dos corpos nas instituições disciplinares “vão permitir que se substitua essa espécie de teologia complexa e um tanto irreal da carne pela observação precisa da sexualidade em seu desenrolar pontual e real”<sup>495</sup>. São dispositivos materiais, arquitetônicos e também a descrição discursiva encontrados na formação das instituições disciplinares, o que implica que, “fala-se o mínimo possível, mas tudo, na disposição dos lugares e das coisas, designa os perigos desse corpo do prazer”<sup>496</sup>. O discurso sobre a masturbação, como uma “tagalerice”, não configura nem o discurso cristão da carne, nem ainda uma psicopatologia sexual, ele surge como uma campanha contra a masturbação das crianças e dos adolescentes, constante por um século. São livros de conselhos, injunções, manuais, mas também anúncios de remédios, ataduras e até um museu de cera na França nos primeiros anos do século XIX, que representava os acidentes de saúde da masturbação. Mas para Foucault a masturbação não consiste em uma moralização, mas em *uma somatização e patologização*.

Ela aparece como *ficção da doença total*, em que todas as doenças possíveis são referidas ao corpo do masturbador: é causa da meningite, da encefalite, de diferentes danos na medula espinhal, de degeneração dos tecidos ósseos, está na etiologia de todas as doenças cardíacas, ponto de origem da tísica e tuberculose, bem como no gênero literário que Foucault chama de “carta do doente”, panfletos entregues aos jovens para que eles mesmo reconheçam os sintomas da masturbação. A masturbação está fortemente remetida ao corpo, “por ordem dos médicos, até mesmo no discurso e na experiência dos sujeitos”<sup>497</sup>. A encontramos como potência causal e referência a todo o campo patológico, fazendo da criança “responsável por toda a sua vida, por suas doenças e por sua morte”<sup>498</sup>, o que não implica, contudo, que seja culpada.

Assim, em torno da criança burguesa são os pais os culpados. Toda uma vigilância do espaço interno das relações intrafamiliares é instaurada, “na hora do banho, de deitar, de acordar, durante o sono, as crianças devem ser vigiadas”<sup>499</sup>. Mudança substancial, portanto, no âmbito da família. Formada uma “grande dramaturgia familiar do século XIX e do século XX: esse teatrinho da comédia e da tragédia de família, com suas camas, seus lençóis, com a noite, com os abajures, [...] que aproxima indefinidamente a curiosidade do adulto pelo corpo da

---

<sup>495</sup> Idem, p. 287.

<sup>496</sup> Foucault, 2001b, p. 295.

<sup>497</sup> Idem, p. 305.

<sup>498</sup> Idem, p. 307.

<sup>499</sup> Idem, p. 311.

criança”<sup>500</sup>, que se vê é um novo corpo familiar. Tema que demonstra a aplicação direta e constante dos pais aos corpos dos filhos, “proximidade infinita, contato, quase mistura”<sup>501</sup>. É nas famílias aristocrática e burguesa que se forma “uma espécie de núcleo restrito, duro, substancial, maciço, corporal, afetivo da família: a família-célula no lugar da família relacional [...] inteiramente saturado pelas relações diretas pais-filhos”<sup>502</sup>, trazendo à tona um fundo de interdição do incesto.

Outro tipo de relações e de controle são submetidos aos pais: o cuidado com as crianças implica, mais que uma moralidade, a prevenção de uma doença, logo, é pelo regime externo dos médicos que os pais devem ser orientados, “A nova família, a família substancial, a família afetiva e sexual, é ao mesmo tempo uma família medicalizada”<sup>503</sup>. Foucault encontra na família medicalizada um princípio de normalização, em que o médico é um meio de controle corporal, ético, sexual, mas também uma necessidade, que resulta ao mesmo tempo numa engrenagem ética-patológica. Na França, Foucault salienta como é no contexto que inicia a campanha contra a masturbação que se reivindica uma educação estatal, i.e., “A sexualidade da criança é o engodo por meio do qual a família sólida, afetiva, substancial e celular se constituiu e ao abrigo do qual a criança foi submetida”<sup>504</sup>.

Para Foucault a carne cristã é transposta para a família moderna burguesa: a cama é o novo confessionário e as relações complexas de confissão e exame são reduzidas a questão da masturbação. Porém, outras três transformações ocorrem: o problema da carne se torna cada vez mais o problema do corpo físico e doente, aquilo que se esperava de todo cristão passa para a centralidade da adolescência e da infância e pôr fim a carne é medicalizada, “já que doravante esse problema se refere a uma forma de controle e de racionalidade que é pedido ao saber e ao poder médico”<sup>505</sup>. Em suma, “Todo o discurso ambíguo e proliferante do pecado se reduz à proclamação e ao diagnóstico de um perigo físico e a todas as precauções materiais para conjurá-lo”<sup>506</sup>.

A temática do incesto adentra por sua vez, não como desejo dos pais pelos filhos, mas pelos filhos que desejam os pais, já que o perigo de masturbação é voltado a eles: “primeiro benefício moral, que torna aceitável a teoria psicanalítica do incesto”, i.e., os incestuosos não

---

<sup>500</sup> Idem, p. 313.

<sup>501</sup> Idem, p. 314.

<sup>502</sup> Idem, p.314.

<sup>503</sup> Foucault, 2001b, p. 317.

<sup>504</sup> Idem, p. 326.

<sup>505</sup> Idem, p. 336.

<sup>506</sup> Ibidem.

são os pais, mas os próprios filhos. Segundo, não apenas os corpos, como também o desejo dos filhos lhe pertence, o que equilibra, para Foucault, a separação da criança do meio familiar causado pelas instituições disciplinares da escolarização. Mas a teoria do incesto também pode ser aceita porque, fazendo do incesto uma infração terrível, é possível justificar a intervenção exterior no meio familiar para analisar, corrigir e controlar a família.

Ademais, a questão do incesto produz efeitos diferentes entre as famílias burguesas e proletárias: “Dois processos de formação, duas maneiras de organizar a família celular em torno do perigo da sexualidade, duas maneiras de obter a sexualização”<sup>507</sup>. Por um lado, outra cruzada, que não a antimasturbatória, inicia nas famílias proletárias: “uma campanha contra a união livre, contra o concubinato, contra a fluidez extra ou para-familiar”<sup>508</sup>. Os efeitos por sua vez, são campanhas de casamento feitas por pressões econômicas, por propagandas, “por mecanismos como as Caixas Econômicas, por uma política habitacional, etc. [...] campanhas contra os quartos, comuns, contra as camas comuns de pais e filhos”<sup>509</sup>. A rigor, é a instauração de uma distância relativa à sexualidade adulta considerada perigosa, e o espaço de socialização da criança igualmente perigoso. Enquanto a sexualidade burguesa tem o suporte e intervenção dos poderes médicos, as famílias urbanas têm intervenção judiciária: assistentes sociais, polícia, juízes, tribunal, a fim de proteger as crianças do desejo incestuoso do ambiente familiar. Foucault compara ambos os processos segundo duas teorias do incesto. Há a que apresenta o incesto como fatalidade do desejo, a teoria psicanalítica, e há a teoria sociológica, onde a interdição do incesto é uma necessidade social como meio para trocas e bens.

Na anormalidade vemos conjugar tanto o domínio do monstro criminoso, aquele que exigiu a intervenção da psiquiatria até a formação da concepção de instinto e comportamento normativo, como também no interior do problema do instinto temos, em vista da caça aos pequenos masturbadores, toda uma etiologia sexual aparecer. Essa formação faz funcionar, a partir do século XIX, toda uma engrenagem dos pares instinto-sexualidade, desejo-loucura, prazer-crime, onde os grandes monstros são analisados, se tornam cotidianos, têm perfis atenuados segundo as relações familiares, podem ser reduzidos. A psiquiatria será responsável por “fazer todas as irregularidades intra ou extrafamiliares se comunicar entre si. É preciso que a psiquiatria consiga levantar, desenhar a árvore genealógica de todos os distúrbios sexuais”<sup>510</sup> Heinrich Kaan, em *Psychopathia sexualis* (1844), é um dos primeiros a inscrever sob o domínio

---

<sup>507</sup> Foucault, 2001b, p. 345

<sup>508</sup> Idem, p. 342.

<sup>509</sup> Idem, p. 343.

<sup>510</sup> Idem, p. 353.

da sexualidade a afirmação de um instinto sexual – *nisus sexualis* – manifestação dinâmica do funcionamento dos órgãos sexuais. Ele naturaliza a sexualidade humana, sendo ela também o princípio de generalização, “do mesmo modo que existe um sentimento, uma impressão, uma dinâmica da fome”<sup>511</sup>.

Segundo o *nisus sexualis* a relação sexual é ao mesmo tempo natural e anormal, mas ele também extravasa seu fim natural, “provado empiricamente, por certo número de coisas, essencialmente pela sexualidade das crianças e principalmente pela sexualidade manifesta na brincadeira das crianças”<sup>512</sup>. Mas o *nisus* é evidente também pelo espírito da curiosidade, “vai, portanto, bem além da pura e simples copulação: ele começa antes e extravasa dela”<sup>513</sup> Também nele há uma série de anomalias que extravasam a norma: o onanismo, a pederastia, o amor lésbico, a bestialidade etc. anomalias que provém também de desvios da imaginação, “é o que ele chama de *phantasia*, a imaginação mórbida”<sup>514</sup>, qual prepara o caminho para as aberrações sexuais.

Foucault atribui pontos importantes possibilitados por Kaan: é natural o instinto ser anormal, essa naturalidade e anormalidade aparecem de modo privilegiado na infância e existe um vínculo essencial entre instinto e imaginação. Central para a analítica das noções psiquiátricas, a conexão entre instinto e imaginação formula uma “continuidade que irá da mecânica do instinto à manifestação significativa do delírio”<sup>515</sup>, fazendo dessa mecânica o ponto de origem de distúrbios que estão além do campo somático bem como organizando um campo unitário da anomalia sexual no domínio da psiquiatria. Para Foucault, “há uma genealogia psiquiátrica das aberrações sexuais [...] o que podemos chamar de data de nascimento, em todo caso, data de emergência da sexualidade e das aberrações sexuais no campo da psiquiatria”<sup>516</sup> Há ainda, da dupla instinto-imaginação a adesão do prazer. Este emerge como necessidade e justificativa das relações sexuais que não são da ordem da procriação, uma vez que “esse instinto sexual procura satisfazer-se, em todo caso ele é produtor de prazer, de outros modos que não através dos atos que asseguram a propagação da espécie”<sup>517</sup>.

O que Foucault demonstra diante de todo esse novo domínio da psiquiatria é ela dando suporte para uma série de intervenções de diagnósticos patologizantes sobre os

---

<sup>511</sup> Ibidem.

<sup>512</sup> Foucault, 2001b, p. 354.

<sup>513</sup> Idem, p. 355.

<sup>514</sup> Idem, p. 356.

<sup>515</sup> Idem, p. 357.

<sup>516</sup> Idem, p. 359.

<sup>517</sup> Idem, p. 363.

comportamentos e condutas do corpo social. O domínio da infância retorna como aspecto biográfico do sujeito anormal: “A infância como fase histórica do desenvolvimento, como forma geral de comportamento, se torna o instrumento maior da psiquiatrização [...] é pela infância que a psiquiatria veio a se apropriar do adulto, e da totalidade do adulto”<sup>518</sup>. Enquanto filtro que analisa os comportamentos, a partir da infância para a psiquiatrização de uma conduta não será mais necessário inscrevê-la como doença: “para que uma conduta entre no domínio da psiquiatria [...] bastará que ela seja portadora de um vestígio qualquer de infantilidade”<sup>519</sup>. Ademais, a partir da inscrição do prazer, um instinto pode ser patológico e ainda sim gerar prazer, formando o esquema patologizável do prazer-instinto-retardo, prazer-instinto-atraso. A psiquiatria se torna cada vez mais generalizável, a partir da infância se relaciona com a biologia geral e com a neurologia, se torna “ciência da infantilidade das condutas e das estruturas”<sup>520</sup>, passando por cima da doença e formando um domínio tecnológico que abarca de modo extensivo a totalidade da existência.

A partir da segunda metade do século XIX há dois grandes edifícios teóricos formados pela psiquiatria: a constituição de uma nosografia, que organiza não doenças, mas síndromes de anomalias, reativa o domínio do delírio o ajustando aos jogos do instinto e do prazer e faz surgir a noção de *estado* como fundo causal permanente em todos aqueles que não são normais e que pode produzir qualquer coisa em qualquer momento ou ordem, como uma espécie de déficit geral das instâncias de coordenação do indivíduo. Mas também desenvolve um estudo de hereditariedade, em que há no anormal um corpo de fundo, da família, dos ancestrais, dos pais. A origem do estado anormal é direcionada a redes hereditárias maleáveis, uma vez que todos da família que apresentem algum estado de anormalidade podem estar ligados a multiplicidade de diagnósticos. Essa causalidade hereditária faz da psiquiatria uma tecnologia do casamento são, útil ou perigoso, nocivo: a origem da anormalidade é centrada no problema da reprodução, como consequência a formação da teoria da degeneração, “dando-se o poder de desconsiderar o doentio ou o patológico, e de relacionar diretamente o desvio das condutas a um estado que é ao mesmo tempo hereditário e definitivo, a psiquiatria se dá o poder de não procurar mais curar”<sup>521</sup>. De outro modo, ela possui a função de proteção e da ordem, de defesa social generalizada, “se torna ciência da proteção científica da sociedade, ela se torna a ciência da proteção biológica da espécie”<sup>522</sup>. E enquanto proteção biológica, enquanto

---

<sup>518</sup> Idem, p. 386.

<sup>519</sup> Foucault, 2001b, p. 388.

<sup>520</sup> Idem, p. 391.

<sup>521</sup> Idem, p. 402.

<sup>522</sup> Idem, p. 402.

instrumento por excelência do biopoder, ela dá lugar e fundamentação para o racismo moderno, racismo contra o anormal que pode transmitir a seus herdeiros consequências imprevisíveis do mal que traz em si. É desta tecnologia que Foucault compreende que o nazismo, bem como “as novas formas de racismo, que se firmam na Europa no fim do século XIX e início do século XIX, devem ser historicamente referidas à psiquiatria”<sup>523</sup>.

Por fim, no âmbito das ciências humanas, vemos formar no interior da teoria sobre o sexo a relação entre perversão-hereditariedade-degenerescência. Ao desviar desse conjunto, de acordo com Foucault, a psicanálise ganha um papel diferenciador no dispositivo de sexualidade. Conforme Ernani Chaves, ela se opõe com firmeza aos seus efeitos políticos e institucionais, contudo, “tais deslocamentos não são suficientes para conferir à Psicanálise um papel de reversão ou de resistência diante do ‘dispositivo de sexualidade’, justamente porque sucumbe ao ‘familismo’”<sup>524</sup>. Ou seja, ela ainda produz efeitos normalizadores, pois fixa a sexualidade no sistema de aliança e propõe como efeito de eliminação do recalque nada mais que uma herança da tecnologia da confissão cristã.

Ademais, tendo em vista os personagens do monstro e do pequeno masturbador, Foucault localiza todo um domínio de tecnologias que fundamentalmente servem à defesa e proteção social, apoiados no domínio próprio das ciências humanas. Em consonância com as grandes estratégias biopolíticas de proteção social e de seus interesses econômicos intrínsecos, tais tecnologias também se encontram no interior das casas, nas relações mais íntimas e cotidianas das famílias. Foucault deixa de inscrever maiores detalhes sobre o indisciplinado, entretanto, na ocasião de *A vontade de saber* destaca como a sexualidade é alvo de disciplinarização especialmente se voltando aos corpos das mulheres, dos perversos, das crianças e dos casais.

Enfim, a partir da transposição da carne para o organismo dispomos da mesma tabela presente nos tópicos anteriores relativos aos tipos de conduta moral na formação da experiência da carne, porém agora voltado a concepção do indivíduo anormal da biopolítica. Para tanto, relembremos o caráter de quatro domínios diferentes da tabela: temos a *substância ética* como “maneira pela qual o indivíduo deve constituir tal parte dele mesmo como matéria principal de sua conduta moral”<sup>525</sup>; o *modo de sujeição* como a “maneira pela qual o indivíduo estabelece sua relação com essa regra e se reconhece ligado à obrigação de pô-la em prática”<sup>526</sup>; as formas

---

<sup>523</sup> Idem, p. 404.

<sup>524</sup> Chaves, 1988, p. 106.

<sup>525</sup> Foucault, 2017c, p. 33.

<sup>526</sup> Foucault, 2017c, p. 34.

de *elaboração do trabalho ético* como ação do sujeito sobre si mesmo e por fim, a *teleologia* do sujeito moral, a rigor, ao objetivo que tende a ação moral.

Conduta ética a partir da perspectiva do *biopoder*

| Substância ética   | Modo de sujeição   | Trabalho ético   | Teleologia   |
|--|--|--|--|
| Desejo/Instinto<br>( <i>estrutura psíquica e orgânica do sujeito</i> ) | Totalizante:<br>biopoder<br>(normalizador) e<br>e jurídico | Exame-confissão e<br>medicalização dos<br>movimentos involuntários do<br>organismo | Normalização e cura<br>das doenças individuais<br>e da população |

Assim, o próximo e último tópico é dedicado ao encontro da pesquisa sobre o fenômeno da população da biopolítica com a modalidade de poder pastoral, bem como esse movimento permite a inscrição de um novo projeto sobre a história da sexualidade, ainda não estimado em 1976, a rigor, a genealogia do sujeito que está no centro das tecnologias modernas, o sujeito de desejo, remetendo ao primeiro bloco do presente trabalho.

#### 4.5 Poder Pastoral e Sujeito de Desejo Biopolítico

Nosso objetivo a seguir é destacar como o diagnóstico do poder pastoral, formulado no interior da experiência da carne pela união entre técnicas monásticas e ascéticas, é substancial para as análises de Foucault acerca da biopolítica e sua gestão dos fenômenos da vida cotidiana da população. O que se observa, mediante as conexões entre liberalismo e neoliberalismo, é que o sujeito de desejo está no centro do interesse político das sociedades modernas e contemporâneas.

Como vimos, pensar as relações concretas de poder implicou para Foucault abandonar o modelo jurídico da soberania. Isto é, “mais do que perguntar a sujeitos ideais o que puderam ceder deles mesmos ou de seus poderes para se deixar sujeitar, é preciso procurar saber como as relações de sujeição podem fabricar sujeitos”<sup>527</sup>. Nos cursos a partir de 1976, *Segurança, território e população* (1977-1978) e *Nascimento da biopolítica* (1978-1979), quando Foucault aprofunda sua pesquisa sobre a biopolítica articulando com uma *genealogia do Estado moderno*, o que aparece é um diagnóstico sobre o poder pastoral.

Para Kleber Prado Filho, a análise do poder pastoral descentraliza o privilégio que a

<sup>527</sup> Foucault, s/d, p. 49 – *É preciso defender a sociedade* (1975-1976) in: Resumo dos cursos. Ed Zahar.

tradição grega ocupa na política moderna centrada no problema da democracia. Enquanto fazemos referência quase exclusiva aos gregos, deixamos “de perceber a ação de outro tipo de poder que opera entre nós de modo bem mais fino e individualizante – o pastorado – ligado a uma outra tradição, oriental, não tão visível quanto a grega, que remonta ao Antigo Egito e às culturas Assíria e Judei.”<sup>528</sup>. Contudo, como matriz da racionalidade moderna, é o modelo do pastorado cristão que nos interessa, isso porque em sua singularidade produz tecnologias de individuação e a totalização dos indivíduos. *Ademais, com a publicação de “As confissões da carne” temos em mãos um material exclusivo sobre a formação do poder pastoral.*

Observamos com a genealogia do indivíduo anormal a emergência do plano epistemológico e político constitutivo da biopolítica da espécie humana. A transferência da carne para o organismo, juntamente com a concepção do instinto sexual como algo natural e anormal, proporciona um domínio normalizador e, ao mesmo tempo, biológico sobre os indivíduos. Isso abre um horizonte de gestão global sobre a *população*, fenômeno consequente da formulação e aplicação dessas tecnologias que tem por objeto a *vida*. Para Foucault, “O homem [...] nada mais é finalmente que uma figura da população”<sup>529</sup>. Figura sustentada pela sexualidade, uma vez que na genealogia do anormal, a tese de Foucault se verifica: “Nas relações de poder, a sexualidade não é o elemento mais rígido, mas um dos dotados da maior instrumentalidade: utilizável no maior número de manobras e podendo servir de ponto de apoio, de articulação às mais variadas estratégias”<sup>530</sup>.

Assim, enquanto controle regulatório da população, essas tecnologias são denominadas por Foucault como “tecnologias de segurança”. De acordo com Thomas Lemke, uma tecnologia de segurança “mira nos fenômenos de massa característicos de uma população e suas condições de variação, buscando prevenir ou compensar os perigos que resultam de sua existência como uma entidade biológica”<sup>531</sup>. Diante disso, o próximo problema encarado por Foucault é a investigação em torno da questão do *governo da população*, a rigor, uma genealogia da *governamentalidade moderna*. Isso implica duas observações.

Primeiro, a inscrição da concepção de *governamentalidade*. Conforme Castro (2009), “O estudo das formas de governamentalidade implica [...] a análise de formas de racionalidade, de procedimentos técnicos, de formas de instrumentalização”<sup>532</sup> tendo em vista que cada *governamentalidade* são formas de constituição do sujeito, ou melhor, são modos de

<sup>528</sup> Prado Filho, 2012, p. 111.

<sup>529</sup> Cf. aula de 25 de janeiro de 1978 em *Segurança, Território e População* – Foucault, 2008b, p. 103.

<sup>530</sup> Foucault, 2017a, p. 112.

<sup>531</sup> Lemke, 2017, p. 60.

<sup>532</sup> Castro, 2004, 191.

subjetivação “Os modos de subjetivação são, precisamente, as práticas de constituição do sujeito”<sup>533</sup>. Segundo, também conforme Castro, “A noção de governo entrecruza-se aqui com a história da ética, no sentido foucaultiano do termo, quer dizer, com as formas de subjetivação”<sup>534</sup>. Isto é, para pensar o *governo da população* e a *governamentalidade moderna*, é preciso afastar o sentido exclusivamente político do termo *governo*, tendo em vista que “Os homens é que são governados”<sup>535</sup>, isto é, “O objeto do governo, aquilo sobre o que recai o ato de governar, não são os indivíduos”<sup>536</sup>. Por sua vez, enquanto governo dos homens, temos uma ideia de governo que não é grega, nem romana. Governar os homens não é governar a cidade ou ao governar um navio como o faz um capitão. Foucault se refere ao governo como condução pastoral dos homens, ideia presente no Oriente pré-cristão e Oriente cristão, o qual como salientamos, nos interessa o último.

Por sua vez, o pastorado faz referência a um poder *essencialmente religioso*, uma vez que, “As relações entre Deus e seu povo é que são definidas como relações entre um pastor e seu rebanho”<sup>537</sup>. Logo, ele não é exercido sobre um território, mas sobre uma multiplicidade em movimento e abriga uma dinâmica de atenção e zelo sobre “cada ovelha” – “*omnes et singulatim*”. *Este tipo de poder não se exerce pela força, “O poder pastoral é um poder de cuidado.*<sup>538</sup> Ele cuida do rebanho, cuida dos indivíduos do rebanho, zela para que as ovelhas não sofram, vai buscar as que se desgarraram, cuida das que estão feridas.”<sup>539</sup>. A forma cristã, que introduz por meio da Igreja o poder pastoral no Ocidente, é caracterizada pela “direção das almas”, “direção da consciência”. Ele porta uma singularidade irreduzível a essas primeiras formulações que concernem a temática geral do pastorado. Com o cristianismo, e lembramos do aspecto de *universalidade* e a união da Igreja com o Império, “O pastorado vai se tornar autônomo, vai se tornar globalizante e vai se tornar específico”<sup>540</sup>.

É neste contexto de um poder que não é pedagógico, retórico ou político, mas uma *arte de conduzir* os homens que o cristianismo desenvolve um poder pastoral. A “arte das artes”, tem o objetivo “de dirigir, de levar, de guiar, de controlar, de manipular os homens, uma arte de segui-los e de empurrá-los passo a passo, uma arte que tem a função de encarregar-se dos

---

<sup>533</sup> Idem, p. 408.

<sup>534</sup> Idem, p. 189.

<sup>535</sup> Foucault, 2008b, p. 164.

<sup>536</sup> Idem, p. 165.

<sup>537</sup> Idem, p. 167.

<sup>538</sup> Podemos notar como o modelo do poder como guerra/batalha, assumido por Foucault em *A vontade de saber*, é recoberto pela temática da governamentalidade, a rigor, do poder como governo (cuidado) das condutas e dos homens.

<sup>539</sup> Idem, p.170.

<sup>540</sup> Idem, p. 201

homens coletiva e individualmente *ao longo de toda a vida deles e a cada passo da sua existência.*”<sup>541</sup>. O aspecto ético está disposto na medida que o tema de um governo sobre os outros possibilita pensar o governo sobre si. E neste sentido, para Castro, “As noções de governo e de governamentalidade nos permitem compreender por que é o sujeito, e não o saber ou o poder, o tema geral das investigações de Foucault”<sup>542</sup>. Em outras palavras, no estudo sobre essas maneiras de governar, da qual o pastorado cristão tem substancial importância para a modernidade, o trabalho de Foucault se efetiva como diagnóstico das “práticas de governamentalidade que constituíram a subjetividade ocidental”<sup>543</sup>.

Pois bem, o poder pastoral cristão tem como característica fundamental os efeitos de individuação e totalização simultâneas. Este aspecto está bem disposto quanto aos textos de Cassiano sobre a relação de obediência sistemática à comunidade nas vidas monásticas, em concomitância às tecnologias de autoexame e direção de consciência, tal como o abordamos no tópico “2.5 Virgindade e a subjetivação da *concupiscência*”. Mas o sujeito de desejo tal como aparece em santo Agostinho é fundamental, uma vez que o processo de subjetivação avança para a concepção de uma “estrutura da vontade do sujeito”, ou seja, não se trata mais de uma batalha para alcançar a pureza do coração do sujeito contra o Inimigo exterior como em Cassiano, mas uma batalha no interior do próprio querer do sujeito em absoluta referência ao próprio *ser* do sujeito.

É em torno desse conhecimento sobre o ser do sujeito, que “O pastorado, em suas formas modernas, estendeu-se em grande parte através do saber, das instituições e das práticas médicas. Pode-se dizer que a medicina foi uma das grandes potências hereditárias do pastorado”<sup>544</sup>. É justamente esse processo de individuação que está no centro das relações biopolíticas, bem como se apresenta no liberalismo, neoliberalismo e nas premissas de *liberdade e bem-estar* na modernidade.

Inicialmente, o liberalismo é pensado não como uma teoria econômica ou ideologia política, mas como um tipo de *governamentalidade* que nasce apoiado por tecnologias de segurança: “A biopolítica agora refere-se também a processos de subjetivação e de formação estatal. O *Nascimento da biopolítica* (o título da série de aulas de 1979) é intimamente ligado à emergência das formas liberais de governo”<sup>545</sup>.

De modo mais enfático, para Fernando Danner, “a disciplina e a biopolítica somente

---

<sup>541</sup> Idem, p. 219 – grifo nosso.

<sup>542</sup> Castro, 2003, p. 190.

<sup>543</sup> Ibidem.

<sup>544</sup> Foucault, 2008b, p. 263 – sobre este ponto confira o tópico “4.4 Instinto em psiquiatria” do presente trabalho.

<sup>545</sup> Lemke, 2017, p. 61.

podem ser entendidas corretamente no quadro da racionalidade política e do processo histórico que lhe deu origem: o liberalismo.”<sup>546</sup>. Mas isso significa apenas que é a partir de fisiocratas e da economia política que governar se torna governar uma certa *natureza*. Há uma concepção de natureza também nos governos da Idade Média, sendo que “o bom governo é compreendido como parte da ordem natural criada pela vontade de Deus”<sup>547</sup>, i.e., tal como a *societas* de Agostinho. Mas esta concepção do social como algo natural é diferente, não implica uma ordem ou *continuum* divino nem cosmológico: “No centro da reflexão liberal, há uma natureza até então desconhecida, o resultado histórico das relações de vida e de produção radicalmente transformadas: a ‘segunda natureza’ da sociedade civil em desenvolvimento”<sup>548</sup>.

Isso acarreta, que as tecnologias biopolíticas serviram como garantia, no liberalismo clássico, de “liberdades necessárias dos indivíduos para que eles possam atuar enquanto indivíduos produtivos e concorrentes no mercado”<sup>549</sup>. Isto é, em Foucault toda a “economia científica” está sendo instrumentalizada e tem relação intrínseca com o surgimento das sociedades industriais e capitalistas, em especial quanto à emergência da biologia moderna.

Conforme Lemke, a concepção de governo segundo uma *natureza* pode ser encontrada em autores como Adam Smith, David Hume e Adam Ferguson, uma vez que “as práticas governamentais devem estar alinhadas com as leis da natureza que elas mesmas constituíram”<sup>550</sup>. É segundo uma “ordem natural das coisas” que o governo liberal, a partir do século XVIII, mobiliza mais uma *racionalidade* que tem interesse em maximizar os poderes do Estado. Esta racionalidade econômica, por sua vez, não acompanha uma redução do poder estatal, i.e., ela defende que as práticas governamentais são correlatas à natureza da população. Racionalidade econômica que tem em vista uma certa natureza própria da população, atuando, por sua vez, muito mais sobre o campo do “laissez-faire”, incitando e estimulando, que dominando e decretando. Ademais, “conceitos liberais de autonomia e liberdade estão intimamente conectados às noções biológicas de autorregulação e autopreservação, que prevaleceram sobre o paradigma mecanicista de investigação dos corpos, dominante até então”, mas a partir da concepção biológica que emerge no século XIX “como a ciência da vida, assume um princípio básico de desenvolvimento que fornece uma explicação interna caracterizada pela

---

<sup>546</sup> Danner, 2011, p. 12.

<sup>547</sup> Lemke, 2017, p. 61.

<sup>548</sup> Ibidem.

<sup>549</sup> Danner, 2001, p. 13.

<sup>550</sup> Lemke, 2017, p. 62.

vida como um princípio dinâmico e abstrato, comum a todos os organismos”<sup>551</sup>, privilegiando as categorias de autopreservação, reprodução e desenvolvimento para designar os corpos vivos.

Em consonância com a crítica sobre a “hipótese repressiva”, nessas formas liberais de governo a *liberdade* é sua base essencial, sendo produzida e artificialmente arranjada segundo práticas governamentais que “não expande os espaços de liberdade [...] [o governo liberal] ‘consome liberdade.’”<sup>552</sup>. Seu objetivo é a produção incessante de liberdades, assegurando a busca por interesses individuais e coletivos que não ameacem o interesse geral. Contudo, essa liberdade deve ser limitada por um cálculo, o que gera coação, controle e formas de limitação. Apoiado por tecnologias de segurança e realizando um “pacto de segurança”, não um “contrato social”, a promoção do medo e do perigo são fundamentais para a *governamentalidade* liberal. Segundo Lemke, “Dessa perspectiva, estamos vivendo agora não um Estado legal ou em uma sociedade disciplinar, mas sim em uma ‘sociedade de segurança’, na qual os procedimentos e as tecnologias legais e disciplinares têm sido cada vez mais colonizados pelos dispositivos de segurança”<sup>553</sup>.

Nesse Estado de medo, em que o jogo é realizado entre segurança e liberdade, os principais elementos são a transitoriedade, instabilidade e incerteza, configurando todo o potencial do poder pastoral. E, sendo o poder pastoral um poder de “cuidado”, em oposição à uma operação de submissão dos indivíduos à lei como o é nas relações de soberania, na biopolítica os governos buscam a produção de “bem-estar” social, bem como a potencialização do crescimento das forças coletivas e individuais. De acordo com Foucault, a polícia é um conjunto de técnicas que asseguram um mais que viver, onde a comodidade e o aprazimento dos homens podem ser transformados em forças do Estado. Passando pela vida dos indivíduos e pelo mais viver, “esse círculo, com tudo que ele implica, faz com que a polícia deva ser capaz de articular, uma com a outra, a força do Estado e a felicidade dos indivíduos”<sup>554</sup>.

Por sua vez, o medo “transforma indivíduos saudáveis em doentes assintomáticos, dos quais se espera medidas preventivas e *checkups* médicos regulares para supervisionar e controlar seus riscos corporais”<sup>555</sup>. Mas o medo está conectado com formas de desejo e prazer, ou seja, envolta as tecnologias de segurança, o sujeito é motivado pelo medo da precarização da vida bem como pela possibilidade de alcançar o bem-estar, a cura, a normalidade e a liberdade. Em suma, *o desejo aparece como espaço produtivo* por excelência do domínio

---

<sup>551</sup> Idem, 63.

<sup>552</sup> Idem, p. 66. – entre colchetes observação nossa.

<sup>553</sup> Idem, p. 68.

<sup>554</sup> Foucault, 2008b, p. 439.

<sup>555</sup> Lemke, 2017, p. 71.

biopolítico<sup>556</sup>.

Conforme Michael Hardt e Antonio Negri, autores de *Império*, obra que busca atualizar a biopolítica na contemporaneidade tendo em vista o fenômeno da globalização, “o objeto de exploração e dominação tende a não ser atividades produtivas específicas, mas sim a *capacidade universal de produzir*, ou seja, a atividade social abstrata e seu poder abrangente”<sup>557</sup>. Conforme eles, o desejo é tanto a causa como a finalidade da produção biopolítica: “O biopolítico, visto do ponto de vista do desejo, não é mais que produção concreta, coletividade humana em ação” sendo a produção desejante objetivo e causa do poder, “ou melhor, o excesso de trabalho e a acumulação de um poder incorporado ao movimento coletivo de essências singulares, tanto sua causa quanto sua conclusão”<sup>558</sup>.

Alinhando as observações de Hardt e Negri a Foucault, temos o autor de *As palavras e as coisas* evidenciando o sujeito de desejo na biopolítica. Para o francês, o caráter desejante é a própria “naturalidade” da população e compreende os comportamentos mais singulares produzidos pelos sujeitos. Em outras palavras, o desejo é, diante de todas as ações imprevisíveis, uma invariante que permite evidenciar na população *um motor em comum*. Nas palavras de Foucault:

“Esse motor de ação é o desejo. O desejo – velha noção que havia feito sua aparição e que havia tido sua utilidade na direção de consciência [...] –, o desejo faz aqui, pela segunda vez agora, sua aparição no interior das técnicas de poder e de governo. O desejo é aquilo por que todos os indivíduos vão agir. Desejo contra o qual não se pode fazer nada. [...] Mas – e é aqui que essa naturalidade do desejo marca a população e se torna penetrável pela técnica governamental – esse desejo, por motivos sobre os quais será necessário tomar e que constituem um dos elementos teóricos importantes de todo o sistema, esse desejo é tal que, se o deixarmos agir e contanto que o deixemos agir, em certo limite e graças a certo número de relacionamentos e conexões, acabará produzindo o interesse geral da população. *O desejo é a busca do interesse para o indivíduo*. O indivíduo, de resto, pode perfeitamente se enganar, em seu desejo, quanto ao interesse pessoal, mas há uma coisa que não engana: que o jogo espontâneo ou, em todo caso, espontâneo e, ao mesmo tempo, regrado do desejo permitirá de fato a produção de um interesse, de algo que é interessante para a própria população.” (Foucault, 2008, p. 95) – grifo nosso.

Sendo natural da população seu caráter desejante, para Foucault nasce um interesse político geral pelo jogo do desejo, ao mesmo tempo que se configura a possibilidade de manutenção dos instrumentos criados para o regular.

A partir da análise sobre o desejo como elemento privilegiado das sociedades liberais

<sup>556</sup> Hardt, Negri, 2001, p. 209 – grifo nosso.

<sup>557</sup> Hardt, Negri, 2001, p. 209 – grifo nosso.

<sup>558</sup> Idem, p. 388.

e neoliberais, Foucault vai redirecionar seu projeto da *História da sexualidade* para uma *genealogia do sujeito de desejo*, diagnosticando outras formas de governo sobre os outros e sobre si como expressa nos volumes subsequentes à *A vontade de saber*, efetivando sua tetralogia. A presente dissertação correspondeu a parte da genealogia que evidencia a experiência da carne com toda a substancialidade que ela agrega para a experiência moderna.

## Conclusão

Em tempos de “soberania da clínica” conforme salienta Safatle (2007), “soberania legitimada pela realidade urgente do sofrimento que leva o sujeito à análise”<sup>559</sup>, consideramos junto a Luiz Marcos da Silva Filho (2021) que *As confissões da carne* pode ser entendida como uma *genealogia do sujeito neurótico*. Para Silva Filho, as técnicas de subjetivação que encontramos sendo formuladas no interior do poder pastoral cristão, a rigor, a obrigação do autoexame, a vigilância interior constante sobre si e a busca de dizer a verdade de si mesmo, “talvez não esteja distante de uma estrutura subjetiva neurótica”<sup>560</sup>.

Na leitura de Silva Filho, diferente dos diagnósticos de Freud e Lacan não nomeados no quarto volume da *História da sexualidade* mas “presentes do início ao fim”, em Foucault *o inconsciente é resultado de técnicas históricas de objetivação e subjetivação*. Em outras palavras, o brasileiro compreende que em Foucault o inconsciente é “materialmente instituído”, concepção que ele aproxima das teses de Deleuze e Guattari em *O Anti-Édipo* (1972). O escopo do nosso trabalho, contudo, não permite aprofundar este debate, ainda que o desperte tendo em vista a relevância da obra *As confissões da carne* no projeto da genealogia do sujeito de desejo. Como podemos salientar a partir da pesquisa de Carolina Noto (2016), Foucault é crítico a psicanálise em *A vontade de saber* mas elogioso a mesma em *As palavras e as coisas*. Segundo a autora,

“No que diz respeito aos elogios e àquilo que seria aos olhos de Foucault uma ‘boa psicanálise’, teríamos as teorias freudianas de cunho mais epistemológico e hermenêutico que estão mais preocupadas em compreender os mecanismos de produção de sentido do que fazer uma teoria geral do homem, uma ontologia ou antropologia; do lado das críticas e daquilo que seria, para Foucault, o ‘gênio maligno’ de Freud, teríamos a teoria da sexualidade como ontologia da finitude e da condição alienada do ser natural do homem.” (Noto, 2016, p. 74)

Neste mesmo sentido, há trabalhos por outro lado que alinham a prática clínica a um *cuidado de si* em oposição a um *saber de si*. Cuidado de si sendo a perspectiva que Foucault recupera dos antigos como modo de se distanciar e diferenciar a experiência estabelecida pelo dispositivo de sexualidade. É o que defende Joel Birman ao compreender a psicanálise como “formação discursiva” e não como “discurso científico”<sup>561</sup>. Ou seja, como produção e invenção do sujeito de uma técnica de si que se opõe aos jogos de verdade decorrentes da biopolítica. De todo modo, se Foucault ora foi crítico ora foi elogioso à psicanálise, consideramos de modo

<sup>559</sup> Safatle, 2007, p. 152.

<sup>560</sup> Silva Filho, 2021, p. 98.

<sup>561</sup> Birman, 2021, p. 106.

mais fundamental destacar a particularidade do seu pensamento irreduzível a uma batalha travada com a psicanálise. Ou seja, filosofia que apresenta uma postura crítica a diversas linhas de pensamento contemporâneo políticas e humanas como um todo. Como vimos no primeiro capítulo, muito além de ser crítico ou estar aliado da psicanálise, de ser discípulo de Nietzsche ou herdeiro de Kant, Foucault efetiva um pensamento irreduzível aos pensadores, filósofos e teorias que estabelece contato.

Assim, a psicanálise está inscrita num quadro maior, quadro composto pelos discursos científicos nascentes do século XVIII. Esta perspectiva pode ser reforçada a partir da explicação de Myriam Bienenstock que evidencia como a concepção de *pulsão (Trieb)*, sendo uma noção de origem germânica, foi “utilizada para apresentar em alemão noções de latinas de *appetitus*, de *impetus*, de *instinctus* - ou ainda, de forma privilegiada, a noção de *nisus - nisus formativus*, traduzido em alemão pela expressão *Bildungstrieb*”<sup>562</sup>. Ou seja, *nisus*, concepção destacada por Foucault, mais que *Trieb*, em *Os anormais* a partir da menção e centralidade dada à Heinrich Kaan<sup>563</sup>.

Para Foucault, o ocidente deve ao cristianismo grande parte da tecnologia de governo instalada a partir do século XVII, uma vez que privilegia a prática do “dizer verdadeiro” cristão, a *exageuresis*. As tecnologias cristãs, para o francês, “contribuíram 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”<sup>564</sup>. Logo, cremos que entre os principais resultados da presente dissertação foi ter posto em evidência o alcance filosófico de Foucault quando ele realiza uma *história da subjetividade*. Com a temática da formação do sujeito de desejo agostiniano e a inscrição de uma teoria possível acerca do próprio ser do sujeito em sua estrutura desejanse, mesmo uma dialética com o nada pôde ser historicizada e materialmente remontada, tendo em vista a identificação das práticas que sustentam a produção do sujeito decaído/cindido.

Como vimos, na modernidade este modo de *ser* da carne, produto de práticas cristãs, é transferido para o *organismo*, fazendo do homem um modo de *ser* biológico, naturalmente desejanse, necessariamente *verdadeiro*, possivelmente *doente*, e muito mais que indivíduo de uma *societas*, elemento que alimenta o biopoder. Enquanto práticas que tem em vista conduzir

<sup>562</sup> “Le mot est d'origine germanique, mais il sert souvent de traduction à des vocables d'origine étrangère: on l'utilise pour rendre en allemand les notions latines d'*appetitus*, d'*impetus*, d'*instinctus* - ou encore, de façon privilégiée, la notion de *nisus - nisus formativus*, traduite en allemand par l'expression de *Bildungstrieb*” (Bienenstock, 2002, p. 5)

<sup>563</sup> Ademais, *Trieb* é um conceito que desempenha um importante papel entre os pensadores da filosofia da *Aufklärung*: “Dans la pensée de l'*Aufklärung*, le concept de *Trieb* joue un rôle important dans la réflexion de beaucoup de philosophes majeurs, de Thomasius à Crusius, de Wolff à Baumgarten ; dans ce cadre, l'utilisation du mot marque souvent le lien avec la volonté, avec l'action, avec l'éthique.” (Fonnesu, 2002, p. 134)

<sup>564</sup> Foucault, 2021, p. 458.

os indivíduos em suas mais *singulares* particularidades, o desejo possibilita a um só tempo estar inscrito na subjetividade de cada sujeito e ser o substrato que movimenta e regulamenta fenômenos da vida da população. Reich, como Marcuse, procuravam liberar o desejo dos indivíduos para curá-los da neurose e revolucionar os sistemas de poder, contudo, esses são precisamente os efeitos que Foucault defende serem produzidos pelo dispositivo da sexualidade.

Ademais, a partir de François Ewald e Bernard E. Harcourt, as técnicas de subjetivação, logo, individuação pastorais, permitem uma segunda visão sobre os movimentos de Maio de 68<sup>565</sup>. Isto é, se no interior das manifestações há a necessidade que a política abrigue o exercício concreto e multidimensional da pessoa na vida moderna, uma “integração afetiva e mutuamente significativa da biografia com a história”<sup>566</sup>, é porque o poder pastoral justamente se efetiva pela “vida diária” e pelas menores condutas e comportamentos dos sujeitos. Para eles, essas lutas, “na atualidade filosófica e política desde pelo menos Maio de 68 são na verdade contestações da dimensão pastoral do poder em nossas sociedades”<sup>567</sup>. Assim, em vez de desqualificar Maio de 68 pelo viés dos movimentos de liberação sexual, podemos pensar a partir de Foucault um saldo positivo as contestações políticas de Maio, entendido como um movimento que denuncia e busca resistir aos efeitos do poder pastoral, que englobado pelo biopoder se apresenta como “governo dos vivos”.

Tendo como propósito evidenciar tanto a particularidade das práticas inscritas em cada uma das experiências, da carne e da sexualidade, bem como compreender como foi possível haver entre elas, irredutíveis uma à outra, um domínio de continuidade que é o sujeito de desejo, nosso trabalho não poderia ser melhor realizado que no plano de uma “história da subjetividade”. A subjetividade moderna enquanto *sexualidade*, pelo viés do *a priori histórico* de Foucault, isto é, das condições de possibilidade para emergência de uma experiência, só é possível porque herda um plano de práticas cristãs que produzem o sujeito enquanto *sujeito desejante*. Em outras palavras, a subjetividade moderna está profundamente conectada ao cristianismo, precisamente, a partir da formação do *sujeito de desejo* pelas técnicas pastorais e de si formuladas na experiência da carne.

Buscamos evidenciar a partir do pano de fundo de uma “história da subjetividade”

---

<sup>565</sup>Castoriadis em *Maio 68: A brecha* afirma que o feminismo e o movimento homossexual ainda que não presentes na revolução cultural de 68 devem seu surgimento a ela (2008, p. 07). Nas palavras do autor, “Na irrupção desse gêiser cultural, o modelo dominante do americano branco, adulto, homem, protestante, se deslocava em proveito de um pluralismo aberto no qual o jovem, a mulher, o homossexual, o índio, proclamavam, em sua exigência de igualdade, sua diferença e não sua identificação.” (2008, p. 102).

<sup>566</sup>Martins, 2004, p. 135.

<sup>567</sup>Ewald, Harcourt, 2020, p. 233.

como é na forma de relação consigo mesmo e com os outros, na forma de ser governado e de se governar que é possível encontrar tanto o aspecto diferenciador das experiências da carne e da sexualidade como o aspecto que as aproxima. Ou seja, muito além de compreendê-las a partir da inscrição de diferentes códigos morais, ou então experiências idênticas a perspectiva da *lei*, temos as experiências da carne e da sexualidade *conectadas pelo viés moral* referente às relações que o sujeito pode constituir consigo mesmo a partir de tecnologias de si e de condução.

Como Foucault escreve em *O uso dos prazeres*, uma experiência compreende a correlação entre os tipos de normatividade, as formas de subjetivação e os campos de saber <sup>568</sup>. A partir dessa concepção, a seguir recuperamos as duas tabelas presentes respectivamente nos tópicos “3. Sujeito de desejo” e “4.4 Instinto e psiquiatria” a fim de ressaltar as diferenças e continuidades entre as experiências, bem como estabelecemos um segundo quadro diferenciador tendo em vista os três eixos que constituem uma *experiência* conforme Foucault:

#### Conduta ética segundo a teoria do *sujeito de desejo* cristão

| Substância ética  | Modo de sujeição   | Trabalho ético   | Teleologia  |
|---|--|--|---|
| Desejo<br>( <i>estrutura cindida do sujeito decaído</i> ) | Reconhecimento do sujeito como herdeiro de uma tradição espiritual, como sujeito decaído (vontade cindida) e submissão a uma relação de tipo jurídica/espiritual ao outro<br>( <i>pactum, foedus, consensus e usos</i> ) | Exame-confissão, combate espiritual e servidão recíproca entre os cônjuges | Formação da <i>societas</i> , salvação e imortalidade |

#### Conduta ética do *sujeito de desejo* a partir do *biopoder*

| Substância ética   | Modo de sujeição                                | Trabalho ético  | Teleologia   |
|--|---|---|--|
| Desejo/Instinto<br>( <i>estrutura psíquica e orgânica do sujeito</i> ) | Totalizante: biopoder (normalizador) e jurídico | Exame-confissão e medicalização dos movimentos involuntários do organismo | Normalização e cura das doenças individuais e da população |

#### Eixos da experiência da *carne*

<sup>568</sup> Foucault, 2017b, p. 8.

| Campo do saber     | Tipos de normatividade          | Formas de subjetividade |
|--------------------|---------------------------------|-------------------------|
| <i>Ars erotica</i> | Poder pastoral e poder Soberano | Sujeito de Desejo       |

### Eixos da experiência da *sexualidade*

| Campo do saber           | Tipos de normatividade  | Formas de subjetividade |
|--------------------------|---|-------------------------|
| <i>Scientia sexualis</i> | Biopoder<br>(poder disciplinar e biopolítico<br>que incorpora o poder pastoral em<br>seu “governo dos vivos”<br>e poder Soberano) | Sujeito de Desejo       |

Assim, a modernidade está sustentada por práticas pastorais cristãs na medida que os dispositivos modernos (disciplinar e biopolítico) as colonizaram, o que altera substancialmente, em vista de uma *scientia sexualis*, a relação do sujeito consigo mesmo e com o outro. Se “A ‘carne’ deve ser compreendida como um modo de experiência, isto é, como um modo de conhecimento e de transformação de si por si, em função de uma certa relação entre anulação do mal e manifestação da verdade”<sup>569</sup>, a *sexualidade* deve ser compreendida como um modo de relação consigo mesmo e como um modo de conhecimento sobre si, em que o sexo não é mais pecado ou mal e está ligado à salvação do sujeito decaído, mas doença e cura dos perigos que atingem o organismo, entendido como elemento biológico constituinte de toda a espécie humana.

Por fim, sendo o poder pastoral um tipo de poder essencialmente religioso, nos parece que “superar” a experiência de sexualidade implica também transgredir nossa *subjetividade*, afirmação definitivamente abarcada por um sentido espiritual. Superar, entretanto, parece controverso, se levamos em conta que qualquer produção desejante alimenta e é necessária para as engrenagens do biopoder.

<sup>569</sup> Foucault, 2021, p. 73.

## REFERÊNCIAS PRINCIPAIS

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1: A vontade de saber**. 6ª ed. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz e Terra, 2017a.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 4: As confissões da carne**. Tradução Heliana de Barros Conde Rodrigues, Vera Portocarrero - 3ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2021.

FOUCAULT, Michel. **Os anormais: Curso no Collège de France (1974-1975)**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

## REFERÊNCIAS SECUNDÁRIAS

BIENENSTOCK, Myriam. **Présentation**. Revue germanique internationale, [S.l.], n. 18, 2002. Disponível em: <http://journals.openedition.org/rgi/902>. Acesso em: 02 jan. 2024. DOI: <https://doi.org/10.4000/rgi.902>.

BILLOUET, Pierre. **Foucault**. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

BIRMAN, Joel. **Ser justo com a psicanálise**. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2021.

BERKENBROCK, Volney J. **O Espírito Santo - Deus-em-nós: Uma pneumatologia experiencial**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2021.

CASTORIADIS, Cornelius. **Maio de 68: A brecha**. São Paulo: Autonomia Literária, 2008.

CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores**. Tradução: Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

CHAVES, Ernani. **Foucault e a Psicanálise**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1988.

DAVIDSON, Arnold I. **O surgimento da sexualidade**. Belo Horizonte: Editora yiné, 2019. [Publicado mediante acordo com Harvard University Press, 2001].

DANNER, Fernando. **Biopolítica e Liberalismo: A Crítica da Racionalidade Política em Michel Foucault**. 2011. 200 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

DEFERT, Daniel. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. **Aulas sobre a vontade de saber**. São Paulo: Martins Fontes, 2018. p. 241-262.

DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: Uma trajetória filosófica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

ERIBON, Didier. **Michel Foucault y sus contemporáneos**. Traduzido por Viviana Ackerman. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1995.

EWALD, François; HARCOURT, Bernard E. “Situação do curso”. In: Foucault, Michel. **Teoria e Instituições Penais: Curso no Collège de France (1971-1972)**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2020. pp. 221-257.

FONNESU, Luca. **Entre Aufklärung et idéalisme: l'anthropologie de Fichte**. *Revue germanique internationale*, [S.l.], n. 18, 2002.

Disponível em: <http://journals.openedition.org/rgi/915>.

Acesso em: 02 jan. 2024. DOI: <https://doi.org/10.4000/rgi.915>.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. 7. ed. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008a.

\_\_\_\_\_. **A ordem do discurso**. 5ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. **As palavras e as coisas**. 8ª ed. Tradução: Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000a.

\_\_\_\_\_. **Aulas sobre a vontade de saber: curso no Collège de France (1970-1971)**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014a.

\_\_\_\_\_. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)**. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. **Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade - Ditos e escritos IX**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

\_\_\_\_\_. **História da sexualidade 2: O uso dos prazeres**. 4ª ed. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz e Terra, 2017b.

\_\_\_\_\_. **Microfísica do poder**. 8ª ed. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz e Terra, 2018.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche, a genealogia e a história**. In: MACHADO, Roberto (Org.). *Microfísica do Poder*. 8. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018. p. 55-86.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche, a genealogia e a história.** In: SOUTO, Caio. (1971). Michel Foucault. YouTube, 2023. Disponível em: "Nietzsche, a genealogia e a história" (1971). Michel Foucault. Acesso em: 17 jan. 2024

\_\_\_\_\_. **Segurança, Território, População.** São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

\_\_\_\_\_. Sexualidade e Solidão. In: **Ditos e Escritos: Ética, Sexualidade e Política. Vol. V.** Org. por Manoel Barros da Moita, traduzido por Elisü Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. pp. 92-103.

\_\_\_\_\_. **Subjetividade e Verdade - Curso no Collège de France (1980-1981).** São Paulo: Martins Fontes, 2016.

\_\_\_\_\_. **Teoria e Instituições Penais: Curso no Collège de France (1971-1972).** São Paulo: WMF Martins Fontes, 2020.

\_\_\_\_\_. **Um diálogo sobre os prazeres do Sexo.** São Paulo: Theatrum Philosophicum Landy Editora, 2000b.

\_\_\_\_\_. **Resumo dos Cursos do Collège de France 1970-1982.** Zahar, [data de publicação não disponível].

FREUD, Sigmund. **Totem e Tabu.** São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

HAN, Béatrice. **Foucault's Critical Project.** California: Stanford University Press, 2002.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Empire.** 1. ed. Harvard University Press, 2001.

HONNETH, Axel. **The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory.** Traduzido por BAYNES, Kenneth. 1. ed. Cambridge: MIT Press, 1991.

HUISMAN, Denis. **Dicionário dos filósofos.** São Paulo: Martins Fontes, 2004.

JAY, Martin. **A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950.** Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

LEMKE, Thomas. Liberalismo, biopolítica e tecnologias de segurança. In: **Foucault, governamentalidade e crítica.** São Paulo: Editora Politeia, 2017. pp. 59-79.

LOYOLA-STIVAL, Monica. (2021). **Le sujet chez Foucault: du corps-pouvoir à la vie-gouvernement.** Praxis Filosófica, (52), 225-260.

MARTINS, Luciano. **A 'Geração AI-5' e Maio de 68 : Duas manifestações intransitivas.** Rio de Janeiro: Livro. Argumento, 2004.

MARTON, Scarlett. Foucault leitor de Nietzsche. In: MARTON, Scarlett. **Extravagâncias: Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche**. 3ª ed. São Paulo: Discurso Editorial; Editora Barcarolla, 2009. p. 199-211.

MATOS, C.F., Olgária. **Paris 1968: As barricadas do desejo**. São Paulo: Brasiliense, 3ª ed., 1989.

NIGRO, Roberto. **Os desafios de uma confrontação com Marx**. I In: GROS, Frédéric. Michel Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária GEN, 2011. p. 115-120.

NOTO, Carolina. **A exterioridade do discurso em Foucault: da vontade de potência ao dispositivo**. Revista Ipseitas, São Carlos, v. 6, n. 1, p. 71-83, jan.-jun. 2020.

NOTO, Carolina. **A psicanálise para Foucault: ontologia ou hermenêutica?** TRANS/Form/Ação: Revista de Filosofia da Unesp, v. 39, n. 01, 2016.

PRADO FILHO, K. “A política das identidades como pastorado contemporâneo”. In: **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: (para além do estruturalismo e da hermenêutica)**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

REICH, Wilhelm. **Irrupção da Moral Sexual Repressiva**. São Paulo: Martins Fontes, s/d.

ROUANET, Sérgio Paulo. **Teoria crítica e psicanálise**. Rio de Janeiro - Fortaleza: Universidade Federal do Ceará; Tempo Brasileiro, 1983.

SAFATLE, Vladimir. **A teoria das pulsões como ontologia negativa**. Discurso, [S. l.], n. 36, p. 151-192, 2007. DOI: 10.11606/issn.2318-8863.discurso.2007.38076.

Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/38076>.

Acesso em: 02 jan. 2024.

SARDINHA, Diogo. Le nominalisme de la relation comme principe antimétaphysique. In: LAVAL, C., PALTRINIERI, L. E TAYLAN, F. (Org.). **Marx & Foucault: lectures, usages, confrontations**. Paris: La Découverte / Recherches, 2015. pp. 244-257. Tradução de Gustavo Chataignier. Princípios: Revista de Filosofia, Natal, v. 27, n. 54, set. - dez. 2020, pp. 235-251.

SHIMABUKURO, Felipe. **A crítica de Wilhelm Reich à pulsão de morte freudiana**. Revista Voluntas UFSM, Santa Maria, v. 11, n. 2, p. 328-347, maio/ago, 2020.

SILVA FILHO, Luis Marcos da, **A recepção de Agostinho em As confissões da carne de Foucault**. Discurso, [S. l.], v. 51, n. 2, p. 91-112, 2021.

Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/193763>. Acesso em: 02 jan. 2024.

STIVAL, Monica Loyola. **Le sujet chez Foucault: du corps-pouvoir à la vie-gouvernement**. Praxis Filosófica. Cali, n. 52, enero/junio. 2021. Disponível em: . Acessado em agosto de 2023.

TORRINHA, Francisco. **Dicionário Latino Português**. Lisboa: Junta Nacional de Educação, s/d.

WURTH, Julian (Ed.). **The Cambridge Kant Lexicon**. Cambridge, United Kingdom; New York, NY, USA: Cambridge University Press, 2021.