

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC - SP**

THIAGO CALÇADO

**A CARNE SE FEZ VERBO:
CONFISSÃO CRISTÃ E SEXUALIDADE EM
MICHEL FOUCAULT**

DOUTORADO EM FILOSOFIA

**SÃO PAULO
2015**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC - SP**

THIAGO CALÇADO

**A CARNE SE FEZ VERBO:
CONFISSÃO CRISTÃ E SEXUALIDADE EM
MICHEL FOUCAULT**

DOUTORADO EM FILOSOFIA

Tese apresentada à banca examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo como exigência parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação da Profa. Dra. Yolanda Glória G. Muñoz.

**SÃO PAULO
2015**

BANCA EXAMINADORA

***Às carnes falantes que me
atravessaram o caminho e me
ensinaram que o desejo não habita
o território vazio do discurso.***

RESUMO

A presente tese aborda a confissão cristã e sua relação com a constituição da sexualidade, a partir da abordagem de Michel Foucault. Analisando os cursos ministrados pelo filósofo francês no início dos anos 80, *Du gouvernement des vivants*, *Mal faire, dire vrai*, *Subjectivité et vérité*, apresenta-se aqui o processo de subjetivação encontrado nos mecanismos de confissão e de exame de consciência no cristianismo primitivo. Os procedimentos disciplinares de produção discursiva, segundo o que se tenta mostrar aqui, constituem uma verbalização da própria interioridade, fundamentais para a formação do sujeito de desejo. Mais do que isso, estabelecer as relações entre a moral sexual dos primeiros séculos de nossa era e o surgimento da carne cristã. Apontar como a carne se fez verbo e, ao mesmo tempo, no conjunto das práticas disciplinares e institucionais, mostrar como ela se relaciona com o tema do pastorado e do poder, na perspectiva do deslocamento moral da ética ao desejo. Nesse sentido, espera-se corroborar aos estudos foucaultianos na perspectiva de uma história crítica do pensamento, tomando por base a sexualidade e sua relação com a verdade.

Palavras-chave: subjetividade, sexualidade, cristianismo, Michel Foucault, desejo, moral, confissão, pastorado.

ABSTRACT

This thesis deals with the Christian confession and its relation to the constitution of sexuality, from the Michel Foucault approach. Analyzing the courses offered by the French philosopher in the early 80s, *Du gouvernement des vivants*; *Mal faire, dire vrai*; *Subjectivité et vérité* presents here the subjective process found in confession mechanisms and self-examination in primitive Christianity. The disciplinary procedures of discursive production, according to what we try to show here, are a verbalization of their own interiority, fundamental to the formation of the subject of desire. More than that, to establish the relationship between the sexual morality from the early centuries of our era and the emergence of Christian flesh. The aim is also to point out how the meat became verb and at the same time, the set of disciplinary and institutional practices, showing how it relates to the theme of the pastorate and power, from the perspective of moral displacement from ethics to desire. In this sense, it is expected to corroborate Foucault studies from the perspective of a critical history of thought, based on sexuality and its relationship to the truth.

Key words: subjectivity, sexuality, christianity, Michel Foucault, desire, moral, confession, pastorate.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: A CONFISSÃO E A SEXUALIDADE NA PASSAGEM DA CARNE AO VERBO..... p. 02

1. “ESTUDO DO DESLOCAMENTO DOS MODOS DE EXAME DE CONSCIÊNCIA E CONFISSÃO DA ANTIGUIDADE PAGÃ AO CRISTIANISMO” p. 08

1.1 *Mal faire, dire vrai*: a confissão entre o “actum” e o “cogitatum” p. 08

1.1.2 A confissão como “actum” e memória na moral pitagórica e estoica..... p. 11

1.1.3 A confissão como “cogitatum” na moral cristã primitiva..... p. 18

1.1.4 Veridicção nas práticas monásticas dos séculos IV e V..... p. 24

1.1.5 Hermenêutica de si e hermenêutica do texto..... p. 35

1.2 *Du gouvernement des vivants*: A confissão e os modos de produção do sujeito na prática penitencial cristã..... p. 48

1.3 *Segurança, território, população*: poder pastoral e confissão cristã:..... p. 73

2. A MORAL SEXUAL NA PASSAGEM DA ANTIGUIDADE PARA O PERÍODO CRISTÃO E SUAS RELAÇÕES COM A FORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA CULPADA..... p. 83

2.1 A moral sexual na passagem do Império Romano ao cristianismo em Paul Vèryne..... p. 83

2.2 O “Corpo Moral” da Igreja: sexo e desejo no início do cristianismo em Peter Brown..... p. 92

3. A RELAÇÃO ENTRE A CONFISSÃO CRISTÃ E A DISCURSIVIDADE SOBRE O SEXO EM MICHEL FOUCAULT..... p.111

3.1 *Subjectivité et vérité*..... p. 111

3.1.1 As *aphrodisia*: o sexo na perspectiva das artes de viver..... p. 111

3.1.2 O casamento e as transformações na moral do paganismo ao cristianismo..... p. 131

3.2 *Dits et écrits*: a constituição do sujeito de desejo.....p. 143

3.3 A sexualidade e o sujeito patético nas últimas entrevistas de Foucault.... p.163

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS: AS MISTAGOGIAS DA CARNE.... p.173

5. BIBLIOGRAFIA UTILIZADA..... p.179

INTRODUÇÃO: A CONFISSÃO E A SEXUALIDADE NA PASSAGEM DA CARNE AO VERBO

Na conferência intitulada “Sexualidade e Poder”, ministrada na Universidade de Tóquio, em 20 de abril de 1978, Michel Foucault tratou das relações entre a constituição da sexualidade no ocidente e as técnicas de elaboração discursivas oriundas da passagem do mundo romano ao cristão. Tal empreitada, de acordo com o próprio Foucault, serviria de base para uma história da sexualidade, proposta inicialmente para seis volumes, dos quais *A vontade de saber* se apresentava como primeiro.¹ Num diálogo com as teorias psicanalíticas freudianas, o pensador francês situa sua pesquisa como uma investigação pelo desenvolvimento do discurso da sexualidade como ciência, como um saber, imbuído de uma abordagem mais ampla, incluindo a cultura, a linguagem, e o plano social. Nessa perspectiva, o desconhecimento pelo sujeito de seu próprio desejo caminhou junto no decorrer da história com uma produção especulativa e cultural sobre a sexualidade. Para a psicanálise, é justamente a ausência do conhecimento desse desejo no interior dos indivíduos que possibilitou a formulação de uma ciência sobre a sexualidade. Conhecer-se para além da produção científica e cultural, nesse sentido, libertaria o sujeito da carga de repressão e interdição depositada sobre ele pela sociedade.

Para além da teoria psicanalítica, a abordagem foucaultiana segue outro percurso. Ao invés de um estudo da sexualidade unicamente por aquilo que se proibiu, que se criou como interdito pela sociedade, pela religião ou pela cultura, trata-se de verificar no decorrer da história como se deu a produção de um saber sobre os desejos no interior dos sujeitos. Para além da hipótese repressiva, uma teoria positiva, de elaboração discursiva sobre o próprio sexo que, na perspectiva de

¹ Cfe. FOUCAULT, M. Sexualidade e Poder. In: *Ética, sexualidade e política*. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Tradução: Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Coleção Ditos e Escritos. v. V. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 57.

Foucault, visou instituir uma ciência sexual. Tal empreitada será realizada especialmente em *A vontade de saber*, texto de um período onde as investigações sobre as relações entre sujeito, sociedade e política se concentram em uma abordagem genealógica.² Se até agora se fez a história da sexualidade por aquilo que se excluiu, se rejeitou, trata-se de “...mostrar que seria sem dúvida mais interessante e mais rico fazer a história da sexualidade a partir daquilo que a proibiu”.³

A abordagem tradicional de realização de uma história da sexualidade se assentou fundamentalmente sobre a moral cristã e seus desdobramentos na história. Seria o cristianismo que teria dito não à sexualidade, seja por meio de sua doutrina moral, seja pelo aprisionamento do sexo no modelo de família monogâmica, no qual a procriação seria a finalidade única. A hegemonia moral do cristianismo teria sedimentado uma moral proibitiva em relação ao sexo que serviu de fundamento para a abordagem psicanalítica e histórica.⁴

A perspectiva foucaultiana, entretanto, segue uma outra vertente, o da discursividade. Trata-se de ver na história da sexualidade, mais aquilo que a impulsionou do que aquilo que a proibiu. Nesse sentido, é de grande importância a contribuição do historiador Paul Veyne ao pensamento de Foucault. Sua pesquisa histórica sobre a moral e a vida sexual na passagem do império romano ao

² Não se utilizará aqui o conceito de genealogia tomado de alguns estudiosos de Foucault que sugerem uma divisão em sua metodologia a partir de três grandes abordagens: “arqueológica”, “genealógica” e “ética”. Ao invés disso, entende-se por esse termo uma compreensão do poder não interrogado sobre sua origem, seus princípios e limites legítimos, mas estudado através dos procedimentos e técnicas utilizados nos diferentes contextos institucionais, para atuar sobre o comportamento dos indivíduos isolados ou em grupo. Tais procedimentos formam, dirigem e modificam sua maneira de se conduzir, para impor finalidades à sua inação ou inscrevê-la nas estratégias de conjunto. Trata-se de relações de poder em que os homens são governados uns pelos outros e indica o modo como, no caso da história da sexualidade, uma experiência historicamente singular fez com que os sujeitos se objetivassem para ele próprio e para os outros através desses procedimentos. Cfe. FOUCAULT, M. Foucault. In: *Ética, sexualidade e política*, op. cit., pp. 238-239.

³ FOUCAULT, M., *Sexualidade e Poder*, op. cit., p. 63.

⁴ Há vários livros e materiais de pesquisa para um estudo histórico da sexualidade a partir da perspectiva da interdição suscitada pelo cristianismo. Vale destacar a obra de Peter Brown, *Corpo e Sociedade: homem, mulher e renúncia sexual no início do cristianismo* e a grande pesquisa realizada por Peter Gay, em três volumes, sobre a influência do cristianismo na formação da moral sexual burguesa a partir da revolução vitoriana, ambos mencionados na bibliografia.

cristianismo elucidou uma série de elementos que apontam para a superação de uma ideia cultivada comumente de que teria sido o cristianismo o responsável pela interdição constitutiva da sexualidade. Conforme Foucault destaca em Veyne, práticas como a poligamia, o prazer fora do casamento, a indiferença em relação aos filhos, já haviam desaparecido no mundo romano antes do surgimento do cristianismo.⁵ Uma série de proibições e regras de conduta em relação ao sexo já tinha se estabelecido, o que sugere uma moral sexual de interdição preexistente à própria moral cristã.

Assim, o cristianismo não teria introduzido novas ideias morais, mas novos mecanismos para fazer com que essa moral não se reduzisse somente aos interditos sociais e religiosos, mas que penetrasse a carne dos indivíduos. *“Portanto, é mais do lado dos mecanismos de poder do que do lado das ideias morais e das proibições éticas que é preciso fazer a história da sexualidade no mundo ocidental desde o cristianismo”*.⁶

Essas novas técnicas para se impor uma moral devem ser vistas, de acordo com Foucault, nos modos de elaboração dos discursos sobre o sexo realizados pelo cristianismo a partir do sacramento da penitência e das práticas de direção de consciência inseridas no regime de pastorado cristão. O cristianismo desenvolveu a necessidade nos indivíduos de serem conduzidos por outros, tal como ovelhas por seus pastores. Assim, os discursos sobre o próprio sexo surgem no intuito de apresentar o desejo mais oculto, mais recôndito, para que o perigo do mal fosse afastado. O pastor, ouvindo suas ovelhas, e o que se passa no seu interior, poderia identificar seus desejos e verificar se eles contribuem ou não para a salvação. A investigação dos desejos se insere aqui numa lógica de elaboração discursiva, na

⁵ Cfe. FOUCAULT, *Sexualidade e Poder*, op. cit., p. 64.

⁶ Cfe. *Ibidem*, p. 65.

qual toda verdade sobre o sexo, longe de ser meramente proibida, é produzida por meio desses mecanismos.

Para Foucault, um estudo do cristianismo e a influência de sua moral para a sexualidade não pode deixar de lado os mecanismos que permitem a identificação das relações de poder no interior da carne:

“Creio que a técnica de interiorização, a técnica de tomada de consciência, a técnica do despertar de si sobre si mesmo em relação às próprias fraquezas, ao seu corpo, à sua sexualidade, à sua carne, foi a contribuição essencial do cristianismo à história da sexualidade. A carne é a própria subjetividade do corpo, a carne cristã é a sexualidade presa no interior dessa subjetividade, dessa sujeição do indivíduo a ele mesmo...”⁷

Nesse sentido, o objetivo dessa pesquisa é apresentar a análise foucaultiana sobre os mecanismos de exame de consciência e da própria interioridade e a elaboração discursiva da sexualidade no interior do cristianismo. Trata-se de verificar em Foucault como se dá a superação de uma hipótese repressiva da sexualidade por uma abordagem positiva de produção dos discursos. Apontar como não se pode separar a constituição de uma *História da sexualidade* de um estudo dos procedimentos de incitação dos discursos realizados no cristianismo nascente, sobretudo pelos mecanismos de exame de si mesmo, direção espiritual e confissão suscitados no interior das instituições monásticas. Em suma, um estudo sobre as relações entre confissão e sexualidade a partir da penitência cristã e seu desenvolvimento histórico e sua contribuição para a elaboração da história da sexualidade na perspectiva foucaultiana. Pesquisar, na origem dos procedimentos de confissão o lugar onde o desejo se instala na consciência, revelada pelos mecanismos de canalização discursiva, típicas das práticas penitenciais emergentes.

Analisar essa passagem, mais do que identificar os fundamentos para uma história da sexualidade, servirá para reforçar a hipótese de que não se estabelece

⁷ FOUCAULT, M., *Ibidem*, p. 71.

um poder institucional sobre as consciências sem passar pelos corpos. Todavia, para que o corpo fosse submetido aos mecanismos de controle sobre a sexualidade, e a toda ciência sexual, foi preciso, antes, que a carne se fizesse verbo. O desejo mais recôndito não podia ficar oculto e foram justamente as práticas penitenciais e ascéticas cristãs e não apenas sua doutrina moral, que constituíram esses procedimentos.

O que se pretende aqui é mostrar como a carne se tornou a subjetividade do corpo e os efeitos da introdução de uma forma de poder a partir do pastorado no cristianismo, sobretudo nas instituições monásticas dos séculos IV. Um controle sobre o sexo a partir de um mecanismo de saber sobre os indivíduos. Uma prática pastoral que fez com o que o desejo mais escondido, a verdade mais íntima fosse revelada como o indivíduo todo. Enfim, um exame sobre si e sua interioridade que fez o sexo emergir como ponto de ligação entre o corpo e o sujeito. Como a fala sobre si e o próprio sexo produziu os sujeitos no interior do cristianismo a partir de suas práticas penitenciais e ascéticas. A carne feita verbo para ser submetida ao poder institucional.

Para realização dessa pesquisa, serão analisados inicialmente dois cursos ministrados por Michel Foucault: *Mal faire, dire vrai: fonction de l'aveu em justice*, realizado em Louvain, em 1981 e *Du gouvernement des vivants*, proferido em 1980 no *Collège de France*.⁸ Acredita-se que a partir do conteúdo desses cursos será possível vislumbrar as relações entre a prática de exame de consciência e confissão no interior do cristianismo e das instituições monásticas dos primeiros quatro séculos. Nesse sentido, o principal objetivo será mostrar a passagem das relações de exame de si na moral pagã para o cristianismo e seu primeiro modo de

⁸ Optamos por apresentar a análise dos cursos em ordem não cronológica em vista de uma exposição inicial dos mecanismos de exame de consciência para depois apresentarmos a sua relação com os procedimentos de confissão no cristianismo. Para tanto, imaginamos mais pedagógico elencarmos inicialmente as contribuições do curso de Louvain e, posteriormente, o curso de 1980, ministrado no *Collège de France*.

institucionalização nos mosteiros. Para tanto, apresentaremos brevemente a ligação entre o tema da confissão e o do pastorado, a partir do curso *Segurança, território, população*, ministrado no fim dos anos 70.

Em seguida, a pesquisa se servirá da contribuição de Paul Veyne à Foucault a partir de um estudo da passagem da moral romana à cristã e da mudança de enfoque da sexualidade. De uma moral cívica à uma moral da consciência, o indivíduo emerge como alguém a ser examinado e posteriormente culpado. Para que o cristão fosse incitado a se confessar a alguém e a expor sua interioridade a outro, foi necessário antes inscrever em sua consciência uma moral culpada. Nessa passagem, o sexo se inscreveu para além da carne, no interior do indivíduo, como lugar da desconfiança em relação a si, como uma suspeita perene da presença do mal. Uma desconfiança que se desloca do sentido cívico para o individual. De um corpo no qual os desejos representam a vontade do império para um corpo no qual o desejo se aloja na consciência. Nesse sentido, valerá ainda a contribuição de Peter Brown e seus estudos da antiguidade cristã. A mudança sutil apontada por ele no modo como o cristianismo suscita a percepção do próprio corpo e o modo como ele inscreve a sexualidade como constitutiva de uma condição humana comum são valiosos. Uma condição definida pelo desejo sexual e que superará a heterogeneidade dos cristãos oferecerá uma perspectiva importante para uma história da sexualidade tal como Foucault apresenta.

Por fim, serão aprofundadas as relações entre a elaboração discursiva e a constituição da sexualidade a partir da penitência cristã em *Subjectivité et Vérité* e nos *Dits et écrits*. Mais do que meramente identificar nos textos foucaultianos a presença dessa relação, trata-se de apontar sua importância para a sexualidade e sua implicação na discussão da verdade e os mecanismos de poder.

CAPÍTULO 1

“ESTUDO DO DESLOCAMENTO DOS MODOS DE EXAME DE CONSCIÊNCIA E CONFISSÃO DA ANTIGUIDADE PAGÃ AO CRISTIANISMO”

1.1 *Mal faire, dire vrai: a confissão entre o “actum” e o “cogitatum”*

1.1.1 A confissão e a produção da verdade sobre si

Em 1981, Michel Foucault ministrou um curso na Universidade Católica de Louvain, denominado por ele mesmo como *“Mal faire, dire vrai. Fonction de l’aveu em justice”*. Ao mesmo tempo, animou um seminário de pesquisa sobre a genealogia da defesa social. Assim, seu trabalho naquela universidade compreendeu duas frentes de reflexão: uma pesquisa sobre a genealogia do sujeito que a doutrina da defesa social supõe e uma genealogia do dispositivo onde esse sujeito está correlato. Tal tarefa, dentro da perspectiva proposta por uma Escola de Direito Penal, teve como função destronar um discurso criminológico que sustenta a doutrina da defesa social e determinar aos criminólogos a tarefa de se constituir em consciência crítica do direito penal.

O curso se compõe de uma conferência inaugural e seis lições. Trata-se de esboçar a história da confissão como forma de ligação entre a veridicção e jurisdição que, para Foucault, ficou limitada à história da penalidade. Assim, mais do que identificar a evolução do processo penal e das doutrinas criminológicas, trata-se de uma construção sobre as relações de saber e poder oriundas dos processos de veridicção que têm nas formas de confissão um percurso. Nas primeiras lições, o objeto de pesquisa versa sobre a verdade e as formas jurídicas no pré-direito grego. Em seguida, e aqui está o objeto deste recorte, Foucault aborda o início do período medieval e cristão, no qual se associam reconhecimento (*aveu*), confissão e busca

da verdade (*enquête*). Não se trata, portanto, de examinar meramente as condições que uma asserção deve tomar para ser aceita como verdadeira ou falsa, mas analisar as relações entre os jogos de verdade e de poder.

Desse modo, o presente capítulo procurará, a partir da contribuição de Foucault, analisar o processo da modificação do sacramento da confissão cristã, na passagem da Antiguidade para a Idade Média, sobretudo na prática da confissão monástica primitiva, e apontar uma passagem. Trata-se de verificar como a questão da verdade é formada a partir de uma relação do indivíduo para consigo mesmo, atravessado pelas formas de poder estabelecidas pelas práticas de reconhecimento e confissão das próprias culpas a um superior. Nesse sentido, será importante destacar a diferença nesse modo de confissão institucionalizado pelo cristianismo, sobretudo a partir do surgimento do monaquismo, associado às práticas ascéticas e penitenciais em relação aos modos de confissão de si da antiguidade grega.

A obediência a um mestre de consciência é inexistente na antiguidade pagã nos modos como o cristianismo desenvolveu. Tal obediência sugere uma relação a si mesmo marcada pela mortificação e ascetismo, próprios de uma relação a um outro, e palco de um conjunto de saberes-poderes, precursor de uma institucionalização jurídica posterior. De acordo com Foucault, é no cristianismo primitivo e no surgimento das primeiras instituições monásticas que a *cogitatio* articulada à confissão emerge como lugar de construção de uma verdade sobre si. Nesse sentido, espera-se corroborar para o estudo das relações entre subjetividade e verdade no Ocidente e ver nas práticas confessionais das instituições monásticas um cruzamento da vida de penitência e vida filosófica que aponta, a nosso ver, Michel Foucault como um pensador das “relações”.

Foucault dedicou-se, no curso de *Louvain*, a pesquisar as condições históricas e filosóficas da obrigação de dizer a verdade sobre si mesmo que,

segundo ele, poderia iluminar as reflexões sobre a prática do reconhecimento e da confissão nas instituições judiciais e no direito penal. Para tanto, é preciso ter em conta uma definição geral de confissão tal como Foucault delimita logo na conferência inaugural: *“Il me semble que de cette définition, on peut garder le cadre general: à savoir que dans l’aveu, celui qui parle affirme quelque chose à propos de lui-même”*.⁹ O sentido do termo confissão vai além de uma mera declaração, de uma constatação, e envolve todo um engajamento daquele que fala naquilo que fala. Não se trata apenas de uma constatação sobre si mesmo, mas de uma forma de fazer, através da prática da confissão, com que aquele que fala seja “aquilo” que ele fala, submetendo-se às implicações e penas impostas por esse reconhecimento. Desse modo, o trabalho de Foucault mostra como a evolução da prática de confissão, sobretudo no cristianismo do início do período medieval, reforçou uma relação de poder que se exerce sobre aquele que se confessa. Segue um resumo de sua proposta: *“l’aveu est un acte verbal par lequel le sujet pose une affirmation sur ce qu’il est, se lie à cette vérité, se place dans un rapport de dépendance à l’égard d’autrui, et modifie en même temps le rapport qu’il a lui-même”*.¹⁰

Esse é um dos traços mais marcantes da sociedade ocidental. Para Foucault, a confissão é um dos principais modos de ligar os indivíduos à suas próprias verdades, ou seja, de dizer a verdade sobre si mesmo. Esse traço não é exclusivo ao cristianismo em sua realidade intra-institucional, deflagrado mais evidentemente na história do sacramento da penitência, mas percorre várias instituições constitutivas do sujeito moderno, tais como a justiça, a medicina e a psiquiatria.

⁹ “Parece-se que dessa definição pode-se conservar uma moldura geral: a saber, que, na confissão, aquele que fala, afirma algo a propósito de si mesmo” (as traduções a seguir, salvo indicação, são nossas) FOUCAULT, M. *Mal faire, dire vrai. Fonction de l’aveu en justice*. Édition établie par Fabienne Brion et Bernard E. Harcourt. Cour de Louvain, 1981. Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2012. p. 5.

¹⁰ “A confissão é um ato verbal pelo qual o sujeito põe uma afirmação sobre aquilo que ele é, se liga a essa verdade, se coloca numa relação de dependência ao olhar do outro e modifica, ao mesmo tempo, a relação que ele tem consigo”. FOUCAULT, *Ibidem*, p. 7.

Nesse sentido, emerge a pergunta foucaultiana: por que se solicitou, na evolução das ciências humanas na modernidade, uma ligação do sujeito ao próprio discurso da verdade sobre si? Mais do que resumir a resposta a uma necessidade das tecnologias produtivas, ou simplesmente a uma busca de uma verdade originária daquilo que cada indivíduo é, trata-se de verificar como os sujeitos são efetivamente ligados “nas” e “pelas” formas de veridicção onde eles se engajam. Assim, para Foucault, o esforço se concentra na pesquisa de como um modo de veridicção pôde aparecer na história e em que condições.¹¹ É preciso distinguir, portanto, uma verdade e um ato de dizer a verdade, o enunciado e a enunciação desse ato, entendida como veridicção. Trata-se de pesquisar, na pluralidade dos modos de veridicções, as formas de obrigação pelas quais cada um pôde se dizer num conjunto de verdades. Nesse sentido, o processo de transformação da evolução do modo de confissão no cristianismo é um percurso no qual a economia geral do verdadeiro emerge e onde o indivíduo vai, pouco-a-pouco, estabelecendo uma inversão na relação de produção da verdade sobre si. Destarte, numa história política das veridicções, a confissão se instala como instrumento epistemológico fundamental para uma filosofia crítica, tal como Foucault propõe.

1.1.2 A confissão como “actum” e memória na moral pitagórica e estoica

Depois de iniciar o curso com uma pré-história da confissão, emprestada dos gregos¹², tal como se verifica nas aulas de 22 e 28 de abril de 1981, Foucault passa em seguida para uma análise sobre os modos de dizer a verdade sobre si mesmo

¹¹ Cfe. *Ibidem*, p. 9.

¹² O curso de *Louvain* teve início com uma reflexão sobre os modos de produção da verdade sobre si emprestada da antiguidade grega, remontando à *Ilíada*, de Homero, sobretudo ao embate entre Menelau e Antíloco sobre a justiça e ao Édipo Rei de Sófocles. Em ambas as aulas, Foucault mostra as relações entre as veridicções, a justiça e o poder.

tanto na Antiguidade pagã quanto no cristianismo.¹³ Para o filósofo, a novidade quanto aos modos de produção da verdade a partir da confissão não é exclusiva ao cristianismo, embora possua peculiaridades a partir da instituição da penitência cristã. O cristianismo, nessa perspectiva, ligou o indivíduo à obrigação de procurar a verdade em si mesmo, uma verdade daquilo que se é, através de uma obrigação de examinar a própria consciência e confessá-la a outrem, numa institucionalização crescente. Esse modo de veridicção, no sentido foucaultiano, será de fundamental importância para constituição da subjetividade moderna. Trata-se, pois, não apenas de descobrir uma verdade sobre si, mas manifestá-la, não apenas aos próprios olhos, mas através de um certo número de atos e ritos litúrgicos que se estabelecem como procedimentos de produção de si.¹⁴

O questionamento que Foucault coloca como central nos modos de produção da verdade sobre si no cristianismo é saber que tipo de ligação se estabelece entre um modo de buscar e dizer a verdade sobre si e uma obrigação de crer. Ou seja, como ligar a verdade de fé com a verdade sobre si. Trata-se de uma relação entre uma hermenêutica sobre si articulada com a hermenêutica do texto, que Foucault percebe atravessar toda a história do cristianismo e sugere uma das grandes técnicas desenvolvidas em sua história.

Todavia, essa prática de dizer a verdade sobre si não é novidade do cristianismo e já se encontra na antiguidade pagã em suas práticas religiosas, pelo menos como incitação a dizer a verdade.¹⁵ Entretanto, há uma diferenciação nas práticas religiosas de confissão dessas religiões populares e nas práticas

¹³ Foucault dedicará especialmente as aulas de 29/04 e 06/05 de 1981 para tratar desse assunto.

¹⁴ Cfe. FOUCAULT, *op. cit.*, 2012, p. 90.

¹⁵ Nas práticas das religiões populares havia vários templos com indicações de lugares em que os indivíduos, na medida em que cometiam faltas, iam se fazer perdoar pelo deus que tinha sido ofendido. Tal perdão vinha por um reconhecimento público dessa falta, tal como pode ser visto no templo de Cnido e Épidauro. Além disso, nas religiões orientais, depois açambarcadas pela dominação romana, havia procedimentos de verdade correntes, tal como os dos sacerdotes de Isis que ouviam as faltas cometidas e trocavam por presentes, como modos de perdão concedidos. Cfe. FOUCAULT, *op. cit.*, 2012, p. 92.

monásticas cultivadas pelo cristianismo no interior dos séculos IV e V. Essas práticas de veridicção, para Foucault, se desenvolvem através de duas grandes formas: o exame de consciência e a exposição da alma (*expositivo animae*) a alguém, seja ele um amigo, diretor de consciência, etc.

O exame de consciência é cultivado desde as mais antigas práticas de vida filosóficas da antiguidade grega. Já em Pitágoras e os pitagóricos nota-se essa prática, muito embora autores como Plutarco, Diógenes Laércio e Porfírio também já a citaram. Os questionamentos se pautam em perguntas como: em que eu errei? O que eu fiz? O que eu deixei de fazer? Essa tradição pitagórica, retomada pelos estoicos, destaca a importância de se fazer esse exame de consciência no período da noite, antes de se deitar. Segundo o pitagorismo, o contato com o mundo espiritual se dava através dos sonhos e, antes de dormir, era preciso se purificar através do exame de consciência, não se deixando levar pelo sono antes de fazê-lo. Em *De Senectute* de Cícero, há ainda a menção a esse exame de consciência como lugar de memorização das coisas feitas durante o dia. Recordar o dia, suas lembranças e tudo o que foi feito de bem ou mal é um método purificador que funciona como um exercício espiritual.

Além disso, no terceiro livro de *De Ira*, de Sêneca, Foucault destaca aquilo que ele percebe como uma das últimas formas de exame de consciência da antiguidade antes do cristianismo. Trata-se do hábito mais belo de fazer uma enquete sobre a própria jornada. O sono mais calmo, mais tranquilo, é aquele que sucede um exame de consciência em que a alma identifica que recebeu a mesma quantidade de elogios e blasfêmias, submeteu a seu próprio controle e censura e fez o próprio processo de sua conduta. A perspectiva estoica implica um modo de exercer a autoridade sobre si e todos os dias se convocar a se examinar, tomar a

medida de seus próprios atos e palavras. Não dissimular nada, não deixar passar nada de si.¹⁶

Há entre os estoicos e os pitagóricos uma relação entre o exame de consciência e o sono. Todavia, se para os pitagóricos o exame tinha um caráter purificador, para os estoicos ele funcionava como uma forma de conduzir a um sono bom, pois a qualidade do sono revelava uma alma tranquila e mestre de si mesma. Todavia, o vocabulário utilizado lembra um julgamento e aporta uma série de palavras que sugerem um cenário de júri, onde o sujeito que realiza o exame sobre si aparece tanto como réu quanto como juiz, ele está dividido em dois: ele se acusa e se julga. O sujeito mesmo procura as causas em si de ter cometido determinado ato. Ele mesmo investiga seus costumes à luz daquilo que ele mesmo identifica como passível de pena. Todavia, conforme Foucault aponta, o vocabulário estoico, antes de ser especificamente jurídico é muito mais administrativo e propõe uma gestão de um território, tal como um governo a ser exercido

“Sénèque, par exemple, dans ce texte, dit qu’il est “speculator sui”, le speculator, c’est celui qui surveille la correction d’une opération, qui surveille si les choses ont été bien faites comme eles devraient êtres faites. (...) Il dit encore qu’il recommence les mesures faites à propôs des choses qu’il a pu dire ou des choses qu’il a pu faire. (...) Il n’est donc pas tellement à l’égard de leui-même comme um juge, mais plutôt comme um administrateur; um administrateur qui, une fois le travail fait ou l’anée de gestion terminée, fait les comptes, reprend les mesures et voit si tout a été bien fait comme ça devait être fait”.¹⁷

No modelo de exame de consciência como “*actum*” dos estoicos, privilegia-se muito mais uma forma de memorização dos atos cometidos durante o dia e que tem como fim reativar os princípios fundamentais que devem regular a vida dos indivíduos, reajustar suas condutas e melhorá-las, tendo sempre a si mesmo e seu

¹⁶ Cfe. FOUCAULT, *op. cit.*, 2012, p. 94.

¹⁷ “Sêneca, por exemplo, nesse texto, diz que ele é especulador de si, o especulador é aquele que vigia a correção de uma operação, que vigia se as coisas foram feitas como deveriam ser feitas. (...) Ele diz ainda que ele recomeça as medidas feitas à propósito das coisas que ele pôde dizer ou das coisas que ele pôde fazer. (...) Ele não se coloca pois ao seu próprio olhar como um juiz, mas como um administrador, um administrador que uma vez o trabalho feito ou o ano de gestão terminado, faz as contas, retoma as medidas e vê se fez tudo como devia ter feito sido feito”. Cfe. *Ibidem*, p. 95.

próprio olhar administrativo como lugar criterioso de investigação e julgamento. Mais do que um simples ato de memória como nos pitagóricos, trata-se de uma mnemotécnica para lembrar e reatualizar o conjunto de regras práticas que implicam um modo de se comportar durante a vida. Vale destacar que, em nenhum momento, esse exame de consciência buscou uma verdade escondida no interior do sujeito mesmo. Antes, implicou uma busca por uma verdade que pôde ter sido esquecida para que não seja esquecida posteriormente. O que o sujeito esquece não é a si mesmo, sua própria natureza, sua origem, ou uma verdade esquecida de si mesmo, mas uma verdade ligada a um código de conduta que deve ser praticada amanhã. *“Le rapel des erreus commises dans la journée sert à mesurer la distance qui separe ce qui a été fait de ce qu’il aurait fallu faire”.*¹⁸

O sujeito, nesse “actum” não é um réu de um processo em que ele é obrigado a se trazer à luz num exame de consciência e se decifrar diante da luz da memória, ele é alguém que está num cruzamento entre regras de conduta que ele deveria ter feito e a ação futura que ele deverá fazer, conforme um código estabelecido pela moral estoica. O sujeito está situado numa situação que implica uma ação conforme a um código e não a uma investigação de uma verdade obscura no interior de si que precisa vir à tona. Exercitando essa memória ele reativa o código a ser observado no dia de amanhã em suas ações futuras. Assim, o funcionamento do exame de consciência em Sêneca não traz uma hermenêutica de si, não traz um deciframento de si na forma de um segredo no fundo do sujeito, não indica, portanto uma subjetividade a ser deflagrada.

Além dessa forma de exame de consciência noturna, Foucault aponta em Sêneca outra forma precursora da confissão, embora com suas diferenças, na *expositivo animae*, indicada pelo estoico no grande tratado *De tranquillitate animi*.

¹⁸ “A lembrança dos erros cometidos no dia serve para medir a distância que separa aquele que fez daquele que tem sido feito”. *Ibidem*, p. 97.

Nesse tratado, Sêneca introduz o tema da tranquilidade através de uma pergunta a um amigo, ao qual ele demanda uma consulta. Trata-se de *Serenus*, que pede a Sêneca um conselho, tal como numa consulta médica sobre a própria alma. Esse modelo de consulta já havia sido cultivado por Galeno, que exercitou esse método de consulta para os problemas do corpo. *Serenus* deve expor sua alma para Sêneca, tal como um doente apresenta seus sintomas ao médico. Todavia, essa *expositivo animi* não é de uma verdade escondida no interior da alma, de um conjunto de pensamentos secretos, de desejos ocultos. Trata-se muito mais de uma exposição de detalhes pouco importantes que apontam para os três grandes domínios das formas de vida clássicas da filosofia greco-romana: o domínio das riquezas, da vida política e da glória. Implica ver naquilo que *Serenus* apresenta dos atos de sua alma, se há interesse em adquirir riqueza, participar dos afazeres da cidade e ganhar estima, uma vez que essas são as três grandes possibilidades de ação de um homem livre. O exame de consciência não se dá numa teoria sobre a alma, mas numa identificação dos atos em um dos tipos de atividades no qual se pode exercer e perseguir. *Serenus* vai apresentar em cada ação sua alma em vista das formas de vida clássicas.

Foucault destaca nesse modo de exame de consciência o uso do verbo *placet*. Trata-se de ver como uma ação, em vista de uma forma de vida, agrada ou não aquele que pratica. Aquele que escuta, no caso, Sêneca, deverá emitir um parecer sobre as ações que geram uma forma de agrado para aquele que pratica, no caso, *Serenus*. Trata-se de ver no agrado o fio diretor da análise.¹⁹ “*Me plaît simplement une nourriture simple et ne me plaît pas de m’empiffer comme un couchon*”.²⁰ *Serenus* aqui não procura revelar seus desejos mais profundos, e

¹⁹ Cfe. *Ibidem*, p. 99.

²⁰ “Me agrada simplesmente uma alimentação simples e não me agrada me empanturrar como um porco”. *Ibidem*, p. 99.

percebê-los nos objetos ou ações com os quais se agrada, tal como os cristãos farão numa identificação à concupiscência fundamental, sempre presente e escondida. O esforço se dá em apresentar os agrados de sua alma a Sêneca, para que ele possa emitir um parecer sobre o modo como ele está apegado às coisas e como ainda não é mestre de si. Não se trata, portanto, de uma revelação de uma natureza escondida. Os elementos positivos nas coisas nas quais ele se agrada são comparados aos elementos negativos, sempre numa perspectiva onde a alma se coloca em ação e não sob uma análise de condição natural.

A confissão de *Serenus* é uma forma de colocar-se na medida de um corpo moral que ele conhece bem, que diz respeito aos modos em que ele se encontra em relação ao dinheiro, às honras, ao poder, etc. Por isso, diante da busca por um exame de consciência no sentido médico que *Serenus* faz, Sêneca não responde buscando a verdade escondida no interior do interrogado, mas situando aquele que confessa num ponto de escala no conjunto das virtudes estoicas, às quais *Serenus* deve se dirigir. Esse tipo de veridicção constituída na antiguidade está ligada também às práticas de confissão, porém mantém uma grande distância com os modos de veridicção formados nas práticas de confissão desenvolvidas no cristianismo. Em resumo, no modelo proposto pelo exame de consciência antes de dormir e pela *expositio animi*, trata-se, para os estoicos, de uma análise sob um código de conduta, um conjunto de virtudes, e um degrau de liberdade no qual quem se examina se situa e se coloca numa veridicação, diferentemente dos modos de exame de consciência e confissão que o cristianismo vai desenvolver.

1.1.3 A confissão como “*cogitatum*” na moral cristã primitiva

O interesse de Foucault pela confissão cristã nesse curso de Louvain está em identificar as relações de veridicção que emergiram a partir do surgimento da penitência nas práticas primitivas da Igreja. O enfoque do pensador francês se dá nos primeiros séculos do cristianismo, num momento em que a confissão ainda não estava institucionalizada como uma obrigação anual a todos os cristãos e onde a tradição não reconhecia a penitência como um sacramento. Somente a partir do século XIII a Igreja passou a exigir de todos os fiéis a confissão anual.²¹

Foucault aponta que o problema da confissão no cristianismo primitivo estava ligado ao tema do batismo. Uma vez batizada, a pessoa não poderia voltar a pecar, pois era sabido que o primeiro sacramento purificava a pessoa de todas as faltas cometidas e a inseria numa dinâmica de salvação, além de fazê-la pertencer a uma comunidade resignificada em Cristo.²² A penitência surge como um questionamento feito à Igreja por ocasião de batizados que voltavam a pecar. Se eles pecavam, deviam ser rejeitados da comunidade eclesial. Desse modo, há todo um esforço teológico para reintegrar os indivíduos que cometeram erros. Nesse sentido, a penitência traz também o problema de um “segundo batismo”, ou de como reinserir uma pessoa na dinâmica da Igreja sem ter que batizá-la novamente.²³

Assim, a penitência surge como algo a ser feito uma única vez na vida, não renovável, para aqueles que pecaram gravemente após ter recebido o batismo. Obviamente, quem pecava não podia recorrer à penitência sequentemente, mas apenas uma única vez, para não ser excluído da vida eclesial. Um pecado grave

²¹ A obrigação de realizar a confissão anual ao próprio sacerdote do lugar onde se vive foi institucionalizada no IV Concílio Lateranense, em 1215. Cfe. DENZINGER et HÜNERMANN, *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, São Paulo: Loyola, Paulus, 2007. p. 288.

²² Cfe. FOUCAULT, 2012, *op. cit.*, p. 101.

²³ O primeiro que debate sobre esse tema no cristianismo primitivo é o Pastor de Hermas, no século II.

devia ser algo que ferisse o próprio sentido comunitário, como um pecado de adultério, ou a renegação da fé, sobretudo por ocasião das perseguições. Além disso, um indivíduo podia recorrer à penitência quando cometia pecados suficientes e percebia que sua vida tinha sido má e desejava uma mudança global de comportamento. Assim, ele buscava a penitência antes da morte para garantir a sua salvação.

Vale destacar que a penitência, no cristianismo primitivo, era um estado e não apenas um ato. Não consistia apenas em fazer um conjunto de coisas, como jejuar, abster-se de relações sexuais e realizar um conjunto de orações. Antes, significava uma condição assumida pelo penitente. Ele tinha que ocupar um lugar separado nos espaços de cultos e na vida cristã em geral. Uma interdição era imposta durante essa condição e podia levar vários meses ou anos e, em alguns casos, perdurava até à morte. A cerimônia da penitência, em seus aspectos rituais, se manifestava como uma reinserção na comunidade, como uma volta, repleta de simbolismos, chamada de reconciliação e que podia ter espaço inclusive no leito de morte.

No que diz respeito aos modos de verificação que emergiram nas práticas penitenciais do cristianismo primitivo, Foucault destaca o termo *exomologesis*, retomado dos gregos e que significa dar seu acordo, reconhecer alguma coisa concordando, o que implica um vocabulário jurídico, no sentido de confessar algo como verdadeiro. No vocabulário cristão, *exomologese* tem uma série de significados: pode ser reconhecer uma verdade de fé em um ensinamento recebido, mas pode também se referir ao modo como o ser humano se coloca diante de Deus, reconhecendo-se como pecador. Foucault aponta o texto da *Didaché*, a mais antiga referência das práticas comunitárias do cristianismo, como uma primeira evidência da *exomologese* na forma de uma oração penitencial coletiva:

“il faut <exomologese amartêmata>, c’est-a-dire il faut reconnaître ses péchés. Et une interprétation manifestement tendancieuse et qui a été

imposé pendant des siècles a voulu faire dire à ce texte que dès l'Église primitive, il fallait avouer ses péchés, on les avouait collectivement devant tous au cours de la prière collective – ce qui a fait naître la légende de la confession publique des péchés. En fait, ce texte de la Didaché ne veut dire qu'une chose, c'est qu'il faut reconnaître soi-même comme pécheur devant Dieu au cours d'une prière qui, elle, est une prière collective; mais il n'y a pas d'aveu, il n'y a pas de formulation verbale, il n'y a pas d'énonciation verbale des péchés qui soient désignés par le texte de la Didaché.²⁴

Desse modo, a *exomologese* cristã apresentada pela *Didaché* não sugere uma confissão de si, mesmo que publicamente, tal como foi defendida pela institucionalização posterior do sacramento da penitência. O reconhecimento das próprias faltas tinha um sentido muito mais interior, no âmbito de uma oração coletiva, comunitária, onde o reconhecimento não passava pela exposição pública dos pecados. Todavia, a partir do momento em que se trata de uma prática penitencial, seu desenvolvimento e a reconciliação, o termo *exomologese* ganha outro significado, muito mais relacionado com o intuito de esquematização. Quando uma penitência era solicitada por parte de um pecador ou imposta a ele, deveria ser feita uma *expositio causae*, ou seja, o indivíduo deveria se dirigir a um bispo ou padre e expor os motivos da busca pela penitência. Nesse sentido, o pecado deveria ser exposto, num sentido jurídico de satisfação das causas para ter início a condição penitencial. Tal ato era privado, porém não secreto, e se dava fora do ritual penitencial, numa relação de homem a homem. Aqui, a *exomologese* ainda não era utilizada como reconhecimento, pois se tratava apenas de expor os motivos da busca pela penitência.

Todavia, o termo voltará no momento da reconciliação, da cerimônia de reinserção na vida comunitária, por ocasião dos rituais de imposição das mãos e

²⁴ “É preciso <*exomologesis amartêma*>, isto é, é preciso reconhecer seus pecados. E uma interpretação manifestamente tendenciosa e que foi imposta durante os séculos quis fazer dizer a esse texto que desde a Igreja primitiva era preciso confessar seus pecados. Era preciso confessar seus pecados, confessava-se coletivamente diante de todos ao curso da oração coletiva. Isso fez nascer a lenda da confissão pública dos pecados. De fato, o texto da Didaché quer dizer coisa que é preciso reconhecer-se a si mesmo como pecador diante de Deus, ao curso de uma oração que é coletiva. Mas, não há confissão, não há formulação verbal, não há enunciação verbal dos pecados que estejam designados pelo texto da Didaché. *Ibidem*, pp. 103-104.

perdão, tal como citados por São Cipriano.²⁵ Então, aí sim, no momento da reconciliação, o penitente deverá fazer o reconhecimento dos pecados e depois receber a imposição das mãos, pelo qual propriamente estará reconciliado. Em textos anteriores, como em *De pudicitia* de Tertuliano, que, mesmo em sua fase montanista, não condena a prática da penitência. Foucault mostra como no capítulo III do *De pudicitia*, Tertuliano indica como o penitente era colocado à porta da igreja, para servir de exemplo para os outros em sua humilhação. Além disso, aponta a crítica do autor latino à atitude de um padre que traz um pecador para dentro da igreja, coberto de cinzas, envolto de silício, submetido a gestos de humildade diante das viúvas e dos pobres como ato de prostração.

Todo o esforço empreendido por Foucault está em apontar as várias formas de *exomologese* cultivadas na tradição cristã primitiva e que não necessariamente sugerem uma confissão na forma de enunciação verbal dos pecados, seja ela pública ou privada. Fala-se em alguns momentos inclusive em uma vida de *exomologese*, tal como é apontado por Foucault nos textos de Santo Irineu e no próprio Tertuliano.²⁶ Desse modo, não se pode traduzir o termo *exomologese* apenas como confissão, uma vez que comporta uma série de práticas penitenciais, vastamente desenvolvidas em diferentes localidades da Igreja primitiva.

Foucault identifica na prática da *exomologese* dois tipos de referência de verdade ao qual o penitente se liga pela confissão. Uma é o modelo do *Christus medicus*. Trata-se de uma forma de confessar-se para receber uma cura do próprio Senhor. Outra, a do tribunal. Esse modelo prevê que o penitente se acuse diante do justo juiz e receba a pena pelo erro cometido. Todavia, a passagem que Foucault

²⁵ “ante actam paenitentiam, ante exomologesim grauissimi adque extremi delicti factam, ante manum ab episcopo et clero in paenitentiam inpositam”. Antes de toda penitência, antes da confissão, antes da maior e mais grave das faltas, antes da imposição das mãos pelos bispos e pelo clero para a reconciliação. Saint Cyprien, *Correspondance*, Tome I, Lettre XV, l.2, p. 43. *apud* FOUCAULT, *op. cit.* 2012, p.119.

²⁶ Cfe. *Ibid.*, p. 107.

destaca é o surgimento da ligação do conceito de *exomologese* com o martírio, sobretudo após a temática dos *lapsi*,²⁷ conforme apontado por Tertuliano e Irineu. “Como reintegrar os *lapsi*”? A penitência passou a ser vista como uma forma de substituir o martírio real, que os *lapsi* não assumiram, por um martírio reduzido, simbolizando uma pequena morte nessa vida, como substituição pelo martírio ao qual se negou. A penitência, aqui, passa a ter um sentido de mortificação, no sentido estrito. O penitente que assume as cinzas, se veste de saco, assume as feições da morte, dizendo que ele pertence a ela, e recusa esse mundo de vida que já deixou. Trata-se de matar em si esse mundo e de apontar a morte próxima que o pecador agora está pronto para assumir. *“Si la pratique de la pénitence implique cette exomologese, c’est parce qu’il faut, par cette pénitence, d’une part mourir à cette monde, et deuxièmement attester, attester publiquement aux yeux de ce même monde que l’on est prêt à le sacrifier, que l’on est prêt à se sacrifier soi-même dans ce monde pour arriver à cet autre monde”*²⁸.

Foucault vê nos aspectos de martírio da *exomologese* um modo de veridicção de si mesmo. Trata-se apenas de um modo de veridicção enquanto sacrifício de si mesmo. Só há produção de verdade na medida em que se é capaz de se sacrificar a verdade de si mesmo. No coração do rito, uma forma de sacrificar a verdade de si para si mesmo, bem diferente das práticas de veridicção que foram apresentadas em Sêneca e em outras formas de exame de consciência cristã. Para Foucault, essa ligação entre veridicção e mortificação na prática penitencial cristã será fundamental a partir desse momento.

²⁷ Os *lapsi* foram os cristãos que no momento das grandes perseguições desferidas contra o cristianismo, negaram a fé para se manterem vivos e, assim, escaparam do martírio, tal como foi imposto aos que permaneceram fiéis. Essa recusa em aceitar o martírio, afirmando a fé, era vista como pecado. Todavia, há um grande processo de reabilitação dessas pessoas posteriormente ao fim das perseguições e a penitência tem que lidar com esse tipo de pecado.

²⁸ “Se a prática da penitência implica esta *exomologese*, é porque é preciso, por esta penitência, por um lado, morrer para este mundo e, por outro, atestar publicamente aos olhos desse mesmo mundo que se está pronto para sacrificá-lo, pronto para sacrificar-se a si mesmo neste mundo para chegar a este outro mundo”. *Ibidem*, p. 109.

Nesse sentido, a proposta de Foucault consiste em apresentar a relação estreita que o cristianismo estabelece entre o indivíduo e sua própria verdade a partir das práticas penitenciais e do sentido do pecado estabelecido pela Igreja em seus fiéis. Trata-se de uma ruptura que o cristianismo instaura com a prática ocidental a partir de uma técnica de tirar a verdade de si mesmo nos fiéis a partir do pecado. Há, para Foucault, um ponto de ligação entre a verdade de si e o sentido do pecado que instaurará uma novidade na história da subjetividade. Além disso:

“(...) les pratiques stœïcennes de l’examen de conscience ou de l’*expositio animae* sont également tout autre chose que le *gnôti seauton*. Le *gnôti seauton* est un acte philosophique par lequel on établit un certain mode de relation à la vérité en general, et ce n’est pas une manière d’établir un rapport à sa propre vérité. C’est pour connaître les mathématiques qu’il faut bien se connaître soi-même pour Socrate et Platon. En tout cas, c’est pour connaître les vérités éternelles qu’il faut se connaître a soi-même. Alors que chez les stœïciens et chez les épicuriens, on trouverait des choses un peu semblables, les techniques de connaissance de soi sont différentes et ont un tout autre objectif que celui d’être une condition pour la connaissance en general. Et chez les chrétiens plus encore. Et c’est cette spécificité des techniques de connaissance de soi, irréductibles au *gnôti seauton*, que je voulais souligner”.²⁹

Foucault pretende adentrar, portanto, o território que vai além dos gestos e da teatralização da penitência, tal como a Igreja primitiva concebia o processo de perdão dos pecados. Trata-se de investigar para além desse processo de *exomologese* que implica uma série de gestos, atos e formas não-verbais de teatralização da penitência. É preciso ver em que momento da história da penitência essa ligação entre a prática penitencial e a construção de uma verdade de si passou a existir como modo de produção de uma subjetividade. A diferença cristã vai

²⁹“As práticas estoicas de exame de consciência ou de exposição da alma são igualmente outra coisa que o *conhece-te a ti mesmo*. O *conhece-te a ti mesmo* é um ato filosófico pelo qual se estabelece um certo modo de relação à verdade em geral, isto é, não uma maneira de estabelecer uma relação à sua própria verdade. É para conhecer as matemáticas que é preciso se conhecer a si mesmo para Sócrates e Platão. Em todo caso, é para conhecer as verdades eternas que é preciso se conhecer a si mesmo. Assim como nos estoicos e nos epicuristas, encontrar-se-á coisas um pouco parecidas, as técnicas de conhecimento de si são diferentes e têm um outro objetivo que aquele de ser uma condição para o conhecimento em geral. Entre os cristãos ainda mais. E é esta especificidade das técnicas de conhecimento de si, irreduzíveis ao *conhece-te a ti mesmo* que eu queria sublinhar. *Ibidem*, p. 114.

emergir a partir da instituição da verbalização dos pecados cometidos, ocorrida no advento das práticas monásticas nos séculos IV e V.

1.1.4 Veridicção nas práticas monásticas dos séculos IV e V

Na aula de 6 de maio de 1981, Foucault abordou o tema da relação entre a penitência e a confissão da verdade de si a partir do surgimento das instituições monásticas nos séculos IV e V. Se a confissão no cristianismo primitivo e sobretudo na penitência canônica não buscava uma verdade escondida no interior do penitente e não se dava unicamente através de uma expressão verbal da própria culpa, agora, ela tomará um caminho diferente. Para Foucault, será a prática monástica, iniciada através da institucionalização dos modos de vida penitentes que fará surgir uma nova relação entre a subjetividade e verdade, fundamental para compreensão do desenvolvimento da relação entre poder e confissão no ocidente.³⁰

Aqui surge, para Foucault, um meio novo e fundamental para a ligação entre veridicção e mortificação através da linguagem que será importante para a cultura e subjetividade do mundo ocidental. O monge, a partir de uma regra disciplinar, será conduzido a um processo de constante verbalização de si, estabelecendo a ligação estreita entre a veridicção e a mortificação enquanto penitência através de sua fala, no seu corpo. O exercício de linguagem surge como lugar de ligação entre a subjetividade e a prática de confissão.

É importante destacar, que, de acordo com a abordagem foucaultiana, as instituições monásticas surgem como modos de refrear as iniciativas de ascetismo individual que existiam na época, marcados, sobretudo, por exageros e desvios, tais como os de tendência maniqueísta e gnóstica. Nesse sentido, os primeiros

³⁰ Cfe. *Ibidem*, p. 123.

monastérios se vestem de uma forma estrutural de poder como um esforço de suprimir manifestações isoladas de ascetismo através de uma organização coletiva onde o cruzamento de práticas de penitência e o modo de existência filosófica podem convergir para uma proposta de vida penitencial. Assim, o monge é convidado a se inserir numa dinâmica de vida penitencial, identificada numa mortificação de si, como um pequeno martírio, como expiação dos próprios pecados e como forma de assumir em si as dores de Cristo, através das práticas ascéticas institucionalizadas pelo monastério. Todavia, esse modo penitencial de viver só terá sentido na medida em que estiver inserida numa existência filosófica de busca pela verdade, que só será alcançada a partir de um modo de existência específica.

“(…) Et le monastère a été appelé, s’est revendiqué comme école de philosophie, la vie monastique devant être, comme la vie philosophique, destinée à donner accès à la vérité. Vivre comme un philosophe ou vivre comme un moine, mener la vraie vie philosophique dans le monastère, c’est donner la possibilité d’accéder à vérité, et d’accéder à la vérité en passant par la maîtrise de soi et la connaissance de soi”.

“(…) toute l’existence ne peut pas parvenir à la vérité, et qui veut cheminer jusqu’à la vérité doit prendre un certain mode d’existence, un certain mode de vie qui est particulier”.³¹

Essa proposta não é original das instituições monásticas. Na filosofia antiga esse cruzamento entre o modo de existência e o acesso à verdade está presente. Porém, a novidade no monaquismo está na ligação direta entre busca de verdade e mortificação de si através de uma prática ascética que implicará um modo de institucionalização da verdade através de um conhecimento de si exercitado nas práticas disciplinares exigidas pelo monastério. Conhecimento de si associado à disciplina sobre si. A mortificação de si e a purificação de si não se darão de maneira isoladas, num conhecimento de si em relação a si mesmo, mas em relação a um mestre, ao qual as verdades antes de alcançadas, precisarão ser confessadas.

³¹ “E o monastério foi chamado, se reivindicou como escola de filosofia. A vida monástica devendo ser como a vida filosófica: destinada a dar acesso à verdade. Viver como um filósofo ou viver como um monge. Levar a verdadeira vida filosófica no monastério é dar a possibilidade de aceder à verdade e aceder à verdade através do martírio de si e do conhecimento de si. (...) Toda a existência não pode alcançar a verdade e aquele que quer caminhar até a verdade deve tomar um certo modo de existência, um certo modo de vida que é particular”. *Ibidem*, p. 125.

As práticas de veridicção de si adotadas no monaquismo se tornaram elemento absolutamente fundamental e se transformaram numa nova forma de produção discursiva injetada na cultura ocidental de dizer a si mesmo a outrem. Foucault cita os *Apophtegmata Patrum* e a obra de Cassiano como fontes primeiras de sua investigação sobre essas relações.³² Nesse material, é possível perceber a necessidade de uma relação de obediência e submissão a outro, como de um discípulo a um diretor, que pode, na medida em que exerce um poder de verdade sobre o outro, conduzir o discípulo a uma verdade que passa pela obediência e o martírio de si, através da penitência e da confissão.

É inegável que essa prática de submissão já existia na antiguidade pagã. Entretanto, a relação que podia ser percebida entre discípulo-mestre, tal como se pode ver entre Sêneca e Serenus, ou entre Sócrates e seus discípulos, não se manifestava numa forma de obediência a outrem, como se a verdade carecesse de uma institucionalização através da palavra exigida. Na antiguidade pagã, todo aquele que desejasse percorrer um caminho em busca da sabedoria, que quisesse conhecer a filosofia, poderia tomar um guia, um diretor, que o tomaria pela mão e o faria percorrer esse caminho. Essa autoridade era perfeitamente compreendida entre o discípulo e seu mestre, mas o percurso deveria ser trilhado pelo próprio discípulo. Ele, discípulo, deveria fazer o seu caminho, obedecendo ao mestre, que supostamente já tinha também percorrido um caminho de sabedoria. Assim, percebe-se nas práticas pagãs, de acordo com Foucault, que há uma forma de relação entre discípulo e mestre que se inscreve como regime de vida e não como

³² Os *Apophegmata Patrum* são um conjunto de sentenças, frases, anedotas e conselhos de diferentes modos de organização da vida nos monastérios que circulavam no século IV. Já a obra de Cassiano é considerada central para compreensão do argumento foucaultiano, pois, de acordo com o próprio pensador francês, foi fundamental para a institucionalização da vida monástica no ocidente. Cassiano trouxe do oriente uma série de pressupostos das práticas ascéticas do oriente, tal como já eram vividas na Síria e no Egito. Cfe. *Ibidem*, p. 126.

submissão a outrem.³³ A obediência do discípulo é devida a um caminho, um caminho que o mestre já fez e que, por isso, pode conduzi-lo.

Nesse sentido, é possível perceber outra distinção importante do modo de relação de submissão na antiguidade pagã e no monaquismo cristão dos séculos IV e V. A direção antiga exercida pelo mestre tinha como intenção orientar o discípulo a um determinado fim, a um objetivo específico, como meta de uma operação: podia se tratar de um consolo desejado, ou alcançar a sabedoria. Assim, aquele que guiava possuía uma sabedoria maior do que aquele que era guiado e a submissão se dava a partir dessa percepção, diferentemente de uma relação institucionalizada de poder, tal como se dava nas instituições monásticas. O poder era fruto de uma sabedoria notoriamente alcançada, e não de uma hierarquização constituída como pressuposto de uma iluminação divina. *“Ce guidage, dans le direction antique, obéissait à un principe de compétence”*.³⁴

Além disso, vale destacar que no modo de direção da antiguidade pagã, há uma tentativa de conduzir o discípulo ao aprendizado de um código, de uma regra de conduta, de um modo de viver detalhado a ser seguido. Uma vez aprendido esse código de conduta, graças à competência daquele que ensina, o discípulo poderia então se tornar mestre também.

“Et quand Sénèque, par exemple, fait cet examen de conscience dont je vous parlais la dernière fois, c’est qu’il est devenu maître de lui-même et qu’il peut comme maître souverain de lui – de soi – juger ses propres actions, les examiner, dire ce qui est bien et ce qui n’est pas bien. Il est, littéralement, maître de lui-même, c’est-à-dire qu’il n’a plus besoin de maître, il est son propre maître”.³⁵

Nota-se que a condução do discípulo na antiguidade pagã levava a uma substituição do mestre pelo discípulo que, uma vez percorrido o caminho de

³³ Cfe. *Ibidem*, p. 129.

³⁴ “Essa condução, na direção antiga, obedecia a um princípio de competência”. *Ibidem*, p. 129.

³⁵ “E quando Sêneca, por exemplo, faz esse exame de consciência que eu vos falei a última vez, é que ele se tornou mestre dele mesmo e que ele pode, como mestre dele mesmo – de si – julgar suas próprias ações, as examinar, dizer aquilo que está bem e aquilo que não está bem. Ele é, literalmente, mestre dele mesmo. Isto significa que ele não tem mais necessidade de mestre. Ele é seu próprio mestre. *Ibidem*, p. 130.

submissão às propostas do mestre, poderia alcançar o objetivo da sabedoria desejada. O discípulo aceitava se submeter à autoridade do mestre, para se tornar mestre também. É o monaquismo cristão que quebrará esse modo de conduta entre mestre-discípulo e substituirá por diretor-dirigido, fundamental para a construção da subjetividade ocidental. Essa quebra de modo de conduta se dá a partir da prática de direção espiritual, direção de consciência que surgirá nas instituições monásticas. Foucault identifica, nas obras de Cassiano e nos *Apophthegmata*, três motivos para que essa conduta seja transformada e exigida³⁶:

a) A necessidade de ter um diretor espiritual constantemente: seguindo o preceito do livro dos Provérbios de que quem não fosse dirigido poderia tombar como uma folha morta. Uma vez que o monge se julga mestre de si mesmo, capaz de se conduzir a si na vida espiritual e perceber que não tem a necessidade de nenhum outro, é aí que ele tomba em pecado. Desse modo, a direção não pode ser provisória, ela precisa ser constante e jamais oferecer ao monge a sensação de que alcançou a perfeição espiritual. Não se alcança a perfeição na vida monástica e julgar tê-la alcançado é sinal de queda. Há uma necessidade de ser dirigido que não pode cessar durante a vida do monge.

b) Essa relação de obediência a um diretor é formal. Diferentemente do modelo antigo, em que o valor do mestre estava na sabedoria que ele poderia transmitir, aqui o valor está no simples fato de obedecer. A autoridade não reside na sabedoria do mestre, mas no ato de obedecer em si. O objeto não é um saber a ser alcançado, mas um método a ser cultivado no interior do monge. A obediência por si basta. Nesse sentido, o bom mestre será aquele que menos liberdade oferecer ao monge e que mais o submeter às práticas de obediência e não o mestre mais sábio.

³⁶ Cfe. *Ibidem*, pp. 132-137.

Trata-se de uma obediência pura que devia seu valor ao valor da ordem e ao fato de segui-la.

c) Essa obediência é autoreferida. O objetivo é tornar o monge obediente. Esse estado de obediência deve ser revelado através de três características: a *humilitas* em relação aos outros (os outros devem saber sempre mais do que o monge obediente, por isso ele deve se considerar o último de todos) que deve proporcionar uma relação de humildade em relação aos outros; a *patientia*, ou seja, o monge deverá ser paciente e jamais resistir a uma ordem dada pelo superior; e a *subditio*, a submissão a um outro, independente de quem seja, ou de que sabedoria possui. Nesse sentido, diferentemente do modelo romano da antiguidade, em que a submissão se dava à lei, aqui, é ao superior que se deve, na medida em que obedecer implica submeter-se. O monge deve anular sua vontade, renunciar a querer ser si mesmo, submetendo-se a outro. Trata-se de um processo de mortificação acoplado a um método de obediência.

Todavia, o mais importante para nossa pesquisa é apontar que para se alcançar essa submissão, essa anulação da própria vontade em relação a outrem, Foucault destaca que será preciso outro procedimento: “(...) *Il y a évidemment une exigence. Une exigence qui est simple, qui est évidente: c’est qu’il faut parler. Il faut parler, il faut dire tout ce qui se passe en vous, tout ce que qui est en train de se passer en vous, tous les mouvements de votre pensée*”.³⁷ Assim, percebe-se que toda renúncia a si, toda submissão a outro, toda obediência passa pela verbalização, pela fala. Foucault aponta como em Cassiano essa prática era cultivada nas instituições monásticas, pois indica que o monge, desde o mais jovem, não deve esconder nenhum dos pensamentos que passam em seu coração. Assim ele

³⁷ “Há uma exigência, uma exigência que é simples, que é evidente: é que é preciso falar. É preciso falar, é preciso falar tudo o que se passa em vós, tudo aquilo que está se passando em vós, todos os movimentos de vosso pensamento”. *Ibidem.*, p. 138.

conseguirá alcançar mais facilmente a obediência necessária para sua boa formação. Nada deve ficar escondido. *Nullas Cogitationes*.³⁸

O princípio de confissão perpétua está ligado aqui diretamente ao princípio da obediência. Uma obediência indefinida, formal e submissa que se concretiza e se revela no ato de falar, de dizer mesmo os pensamentos mais escondidos. Foucault identifica algo fundamental para a história da subjetividade ocidental: a ligação entre a confissão e a obediência e o modo como a instituição monástica opera a inversão no eixo de verbalização na relação de conduta, de maestria. A verdade de si deixa de passar por uma relação na qual o mestre conduz o discípulo a um conhecimento de si e a autoconduta da própria vida, e passa a ser produzida numa relação de obediência e submissão a outrem, no qual a anulação de si, a renúncia e a verbalização se coadunam. O mestre não será mais o que fala, mas o que escuta e faz falar. O estado de obediência deve incitar a falar. É preciso falar de si. A veridicção surge como um processo de dizer a verdade de si, uma condição que, no modelo monástico, se torna indissociável de um assujeitamento, de uma obediência, atravessada pelas relações de poder institucionais.

A veridicção aqui deve ser vista também como uma tecnologia de si que, na perspectiva foucaultiana, é uma das bases para a construção da subjetividade ocidental. Trata-se de uma verbalização que está precedida por um exame de consciência ligado a uma forma de obediência e assujeitamento. Contudo, não se pode falar de veridicção sem compreender a diferença entre essa relação e a do conhecimento de si. Na antiguidade pagã, o conhecimento de si existia como uma forma de exame dos atos cometidos, de memória do caminho percorrido em direção à sabedoria e funcionava como uma forma de discernimento do percurso, mas nunca numa relação de obediência ou submissão, exceto para reconhecer no

³⁸ Cfe. *Ibidem*, p. 138.

mestre alguém que já tinha trilhado esse caminho. Já no cristianismo pré-monacal, Foucault aponta em textos primitivos, como em Clemente de Alexandria e Orígenes, o tema do exame de consciência está presente, mais como um modo de examinar a alma que busca se assemelhar a Deus ou para evitar o erro do pecado.³⁹

Esse modelo de exame será transformado a partir do surgimento das instituições monásticas, como poderá ser visto nos textos de Cassiano. Diferentemente dos modelos pagãos de direção, a submissão a outro no exame de consciência se revelará numa necessidade de dizer tudo, a todo tempo, para que na verbalização, a consciência possa ser examinada. Se em Sêneca, o exame se dava a partir das ações realizadas, para ver se o dirigido havia cometido coisas que estavam divergentes aos seus princípios, no monaquismo, o dirigido precisava estar atento para investigar aquilo que pensava. O ponto essencial não se refere mais a um código e a uma conduta de observar uma regra moral, mas de examinar o pensamento mesmo no seu lugar mais escondido e dizer isso àquele ao qual se está submisso.

A obediência almejada depende dessa verbalização, dessa investigação das causas do próprio pensamento. Assim, o exame de consciência se desloca do *actum* para a *cogitatio*. *“C’est-à-dire que le point essentiel de cet examen ne va plus être l’action dans son rapport d’adéquation ou d’inadéquation avec un principe. Ça va être la pensée elle-même: Qu’est-ce que j’ai pensé?”*⁴⁰ Essa *cogitatio* era importante porque o objetivo da vida monacal era a contemplação. Assim, investigar a origem do pensamento, para saber se era um bom pensamento, oriundo de Deus ou não, era fundamental para a vida do monge. A contemplação era o lugar de exercício da imobilização e unificação do pensamento em Deus.

³⁹ Cfe. *Ibidem*, pp. 140-141.

⁴⁰ “Isto é que o ponto essencial deste exame não será mais a ação na sua relação de adequação ou inadequação com um princípio. Será o pensamento, ele mesmo: Que é isso que eu pensei?” *Ibidem*, p. 143.

Assim, a investigação das causas últimas do próprio pensamento se desloca das coisas e da adequação à realidade ou às ações para o interior mesmo do pensamento, para averiguar se são reais ou ilusões com o objetivo de deslocar o monge desse encontro com Deus. A espiritualidade monástica se fundava não num exame do pensamento em relação às coisas, mas às ilusões que podem ter sido suscitadas no interior do dirigido. Assim, as ideias devem ser interrogadas em termos de qualidade, muito além de uma memória vespertina de adequação às coisas, mas num constante e vigilante olhar sobre si, no intuito de descobrir o que está escondido e de onde vem cada pensamento.

Para Foucault⁴¹, é nessa relação de exame de consciência associado à confissão verbal e à obediência nas instituições monásticas cristãs que tem início um processo de hermenêutica de si no Ocidente. A *cogitatio* sugere uma forma de exame que busca “moer”, averiguar até o mais profundo de si os próprios pensamentos, para discernir se eles são bons ou maus, e quais são suas intenções últimas. Há uma técnica de si que deixa de ser meramente um exame de memória, tal como na antiguidade pagã, e passa a se estabelecer no pensamento em sua origem.

Trata-se de uma relação a si que suscita uma verificação e, por sua vez, uma obediência e submissão, uma vez que o monge pode se iludir, pois não consegue sozinho saber se a sua ideia é uma ilusão ou não. Apenas verbalizando, falando, que ele conseguirá discernir. “*c’est-à-dire, si nous disons les choses, si nous disons ce qui passe dans notre esprit à mesure qu’elles se présentent à cet esprit*”.⁴² Assim, “*la véritable raison pour laquelle avouer va permettre la discretio, la discrimination, c’est que l’aveu lui-même – le seul fait de parler, de parler à haute voix et de parler à*

⁴¹ Cfe. *Ibidem*, p. 147.

⁴² “Isto é, se nós dizemos as coisas, se nós dizemos aquilo que se passa no nosso espírito na medida em que eles se apresentam a esse espírito”. *Ibidem*, p. 148.

quelqu'un un d'autre – c'est cela, cet acte qui est en lui-même opérateur de discretio".⁴³ A *discretio* aqui é entendida como essa ação de discernimento entre um bom e um mau pensamento. A própria recusa em se expor poderá ser percebida como a causa de um mau pensamento, na qual o próprio diabo se lançará contra o monge para esconder do diretor aquilo que se passa em seu interior.

Dessa maneira, Foucault aponta como o cristianismo produziu uma forma de hermenêutica de si original, diferente do oriente e da antiguidade pagã clássica. Trata-se de um princípio de uma veridicção de si que tem como novidade não o menosprezo do corpo, mas a introdução de um cruzamento do olhar sobre o próprio pensamento à luz de um princípio de obediência e submissão e uma verbalização, institucionalizada na prática monástica. Essas relações estabelecidas entre conhecer-se e dizer-se, entre examinar-se e submeter-se, entre obedecer e confessar estão na base da constituição da subjetividade ocidental e serão de fundamental importância na constituição do mundo que conhecemos.

Pode-se resumir a palavra *exagouresis* como uma confissão permanente de si mesmo, um modo de exame de si que terá grandes consequências para a construção da subjetividade moderna, com efeitos sobretudo na religião, na filosofia, na ciência jurídica e nas ciências humanas em geral. Tudo isso porque não se trata apenas de examinar os atos, mas também os desejos, as representações, as imagens e as vontades. Todo esse conjunto de movimentos interiores que os padres latinos chamam de *cogitationes*, *logismoi* e que devem ser medidos como se fossem um perigo constante.

Diferentemente do modelo de *exagouresis* presente na antiguidade grega, o monaquismo cristão dos séculos IV e V não tratou desse exercício como uma forma

⁴³ "A verdadeira razão pela qual confessar permitirá a *discretio*, a discriminação, é que a própria confissão, o único fato de falar, de falar em alta voz e de falar a alguém, é isso, esse ato, que é nele mesmo operador de *discretio*". *Ibidem*, p. 149.

de memória, mas como um controle permanente de si mesmo, uma forma radical de vigilância que permite ver, verificar e julgar tudo o que entra na consciência. Também não se trata de analisar esses movimentos interiores à luz de critérios de verdade, muito menos de medi-los em relação a um agir moral. Trata-se de percebê-los como realidades ou ilusões nas quais se pode cair. Assim, deve-se perceber ainda de onde esses pensamentos vêm: de Deus ou de Satã e, por isso, examinar as causas mais profundas é fundamental.

Todavia, e aqui reside a relação direta entre essa prática e os modos de produção de subjetividade tal como Foucault aponta, essa prática da *exagouresis* é indissociável de uma prática contínua de verbalização porque *“on ne peut en effet opérer cette discrimination entre les pensées, on ne peut tester l’illusion qu’elles portent en elles et en retrouver l’origine que par une pratique permanente et incessante qui consiste à dire, à mesure qu’on le pense, les choses qui viennent à le pensée”*.⁴⁴ Diferentemente do modelo da sabedoria grega, essa procura por um princípio de ilusão no interior do indivíduo, determinada pela prática da confissão monacal, não tem como objetivo estabelecer sobre aquele que confessa uma maestria total e perfeita.

Foucault mostra que aquele que está submetido à *exagouresis* deve destruir a si mesmo, renunciar a si mesmo e não restaurar sua identidade, anterior a qualquer ilusão. Para exercer o controle sobre si mesmo, há a necessidade de renunciar a toda vontade autônoma, toda vontade interior própria que pode estar carregada de ilusão e enganação de um “outro”. Assim, é necessário submeter-se a outro, ao qual se oferece, dizendo, tudo aquilo que se pensa. Só desse modo será possível se oferecer a Deus e não ter outra vontade que não a dele. Renunciar à própria

⁴⁴ “Só se pode de fato operar esta discriminação entre os pensamentos testar a ilusão que eles trazem e encontrar a origem por uma prática permanente e incessante que consiste em dizer, na medida que se pensa, as coisas que vêm ao pensamento”. *Ibidem*, p. 162.

vontade, ao mundo das ilusões de Satã, ao reino de Deus, através da investigação dos próprios pensamentos e sua confissão.⁴⁵

1.1.5 *Hermenêutica de si e hermenêutica do texto*

Na aula de 13 de maio de 1981, Foucault aponta as relações existentes entre a prática da confissão nas instituições monásticas a partir do século IV e a elaboração de uma hermenêutica de si no cristianismo. Para ele, a novidade está na relação direta entre uma hermenêutica do texto e a hermenêutica de si, através do mecanismo de verbalização exigido nos mosteiros. Nesse sentido, pode-se identificar dois modos de obrigação de verdade no cristianismo: uma crença a uma verdade revelada, seja no texto sagrado ou no dogma e uma obrigação de verdade na forma de exploração de si mesmo.

Entre a obrigação de crer e a obrigação de se descobrir a si mesmo há uma ligação estreita entre o texto e si, pois é a verdade do texto que guiará o monge na busca que faz pelos segredos escondidos no interior de si. Não se trata, portanto, de uma busca pelo desconhecido, mas pelo que está escondido. É o próprio ato verbal que revelará a verdade da intenção, o fato de dizer apontará o caminho da verdade em relação ao texto e ao dogma, ou o caminho da ilusão proporcionada por Satã. Para Foucault, a hermenêutica do texto e a hermenêutica de si constituem duas formas de pensamento, duas técnicas, dois tipos de práticas e modos de experiência que marcam o cristianismo no decorrer dos séculos e uma não se faz sem a outra.⁴⁶

Será a Reforma Protestante que romperá com essa ligação direta entre hermenêutica de si e hermenêutica do texto, segundo Foucault.⁴⁷ A recusa a uma autoridade institucional dogmatizante fez com que a hermenêutica de si não fosse

⁴⁵ Cfe. *Ibidem*, p. 163.

⁴⁶ Cfe. *Ibidem*, pp. 164-165.

⁴⁷ Cfe. *Ibidem*, p. 166.

mais diretamente ligada a um outro, superior, ao qual a submissão justificada pela hermenêutica do texto fosse fundamental. Assim, percebe-se nos séculos XV e XVI, uma mudança na relação do cristianismo com as consciências, na medida em que os movimentos de Reforma questionam a autoridade institucional. A hermenêutica do texto continuou, bem como a hermenêutica de si, mas não subjugada a uma forma de autoridade da Igreja, ou pela regulação sacramental. A verdade a ser procurada no fundo de si mesmo passou a ser identificada na verdade encontrada no texto, sem a intervenção de poder de uma instituição e suas práticas confessionais.

Essa relação entre hermenêutica de si e hermenêutica do texto não está dissociada de uma implicação jurídica, tal como Foucault apresenta na aula de 13 de maio de 1981. Entre a prática da *exomologese* (exame de consciência e de si mesmo) e da *exagouresis* (ato de dizer incessantemente sobre si mesmo, dentro de uma relação de submissão), há, na evolução do cristianismo monacal, o estabelecimento de uma prática judicial, que instaura uma ligação direta entre confissão e poder. Trata-se de duas formas distintas de evolução gradual de uma submissão a partir do ato de dizer de si mesmo, de confessar-se, dentro de uma estrutura que unirá penitência e disciplina a partir das instituições religiosas.

A *exagouresis* na confissão cristã consiste na obrigação de dizer ao diretor espiritual todos os movimentos de seu próprio pensamento. Nos mosteiros beneditinos, inspirados pela Regra de São Bento, há uma série de preceitos indicadores dessa necessidade, agora institucionalizada na vida monacal.⁴⁸ Todas essas práticas estabelecem uma relação quase jurídica, onde dizer e poder se

⁴⁸Foucault cita vários trechos da Regra de São Bento para justificar o princípio de *exagouresis* institucionalizado nos mosteiros beneditinos: “Ter alguém a quem o monge pode abrir o coração”, “Ter alguém que deve participar contigo dos segredos de sua consciência”, “Alguém a quem confiar seu coração”. Ou na regra feminina: “Necessidade de ter alguém a quem confessar incessantemente os movimentos da alma”, ou “Que nada seja escondido, mesmo os pequenos pensamentos”. Cfe. *Ibidem*, p. 170.

entrelaçam numa regra institucionalizada e obrigatória. Há todo um tipo de disciplina, de hierarquia que se impõe, uma vigilância sobre os monges, inseridos numa dinâmica litúrgica, em que as verdades de si estão ligadas a uma noção de salvação que passa pelo cumprimento das regras e pela vida comunitária estabelecida. Também nos mosteiros egípcios, no mesmo período, há uma série de prescrições quanto à confissão, porém, dentro de uma dinâmica ligada a vigilância contra o origenismo, em benefício de um agostinismo.⁴⁹

O monge deveria dizer sobre suas próprias práticas ascéticas, submeter-se a outro, para que, dizendo, fosse afastado de toda influência herética e se rendesse à ação da graça divina. Desse modo, percebe-se na evolução da vida monástica o entrelaçamento entre a *exagouresis* e a regulação disciplinar através da submissão via regra de vida, a outrem. O ato de dizer e a sanção das faltas se ligam e se inserem numa forma sacramental de penitência, na qual a própria salvação se inscreve. É por volta dos séculos IV e V que há uma modificação importante no estatuto do penitente nas comunidades monásticas. As faltas públicas passaram a ser objetos de penitência pública, enquanto as faltas secretas deveriam ser satisfeitas num regime privado, em que a confissão passaria a ser feita a um bispo ou padre e um desses decidiria a penitência necessária para cumprimento da pena.

Todavia, Foucault destaca um texto de Gregório de Nazianzeno, do século IV, como uma obra de referência para a extensão desse modelo de confissão para a vida laica. Trata-se do conjunto de textos *Oratio*, em que o pensador cristão assinala a direção de consciência como *tekhnê tekhnês*, arte das artes.⁵⁰ Para Gregório, a direção de consciência permite, como nenhuma outra arte, conduzir a conduta dos homens, uma vez que o ser humano é esse animal que muda tanto. A partir de um

⁴⁹ O Origenismo foi combatido nas comunidades cristãs do início da Idade Média a partir de um Agostinismo exacerbado. A discussão sobre a graça e a ação humana no propósito da salvação também foi motivo de exame de consciência e verbalização supervisionada por parte das instituições monásticas, sobretudo do norte da África.

⁵⁰ Cfe. FOUCAULT, 2012, *op. cit.*, p. 174.

paralelo com as ciências médicas, é a direção das consciências que poderá conduzir à cura dos corpos. Perceber todas as diferenças entre as pessoas, ricos e pobres, jovens e velhos, homens e mulheres, alegres e tristes, doentes e sãos, celibatários e casados, habitantes da cidade ou dos campos, permite oferecer às almas métodos diferentes, seja pela palavra, seja pelo exemplo. O texto aponta que é na escuta e direção de cada pessoa, particularmente, que se pode oferecer o remédio necessário para a solução do problema da alma. Entretanto, o mais importante desse texto, segundo Foucault, é que ele se destina a uma comunidade não-monástica e sugere uma forma de direção espiritual geral, que todo pastor, todo padre, todo bispo e todos os que têm uma responsabilidade de olhar sobre uma comunidade devem exercer.

Com o desenvolvimento da função pastoral no interior das comunidades cristãs, o ritual de *exomologese* perde sua importância, e cede espaço para a direção espiritual conduzida por uma forma de olhar sobre as almas, interessado muito mais nos detalhes a serem julgados. O olhar do pastor sobre as ovelhas deve penetrar a intimidade das relações e suas minúcias para afastar toda possibilidade de enfermidade do rebanho. O princípio da *exomologese* e a tomada do estatuto do penitente em vista de um pecado cometido cede espaço, pouco a pouco, para uma satisfação penitencial ajustada de acordo com a necessidade da direção espiritual, e deverá ser definida pelo pastor, conforme o seu olhar sobre a ovelha. Assim, dois enfoques são consolidados: um, no interior das comunidades monásticas, em que a *exomologese* insere numa organização disciplinar dentro de um conjunto de regras a serem observadas, como parte de uma dinâmica de direção espiritual e outro, no interior das comunidades cristãs em geral, no qual o enfoque pastoral insere a *exomologese* numa prática de direção espiritual atravessada pelos procedimentos judiciários e administrativos.

Foucault aponta a aproximação entre essas duas formas, como uma tendência a homogeneização, sem suprimir o dimorfismo dessas duas realidades, tal como ocorreu no próprio desenvolvimento do cristianismo católico e salienta que tanto nas comunidades monásticas quanto nas Igrejas, não se poderia fazer parte da comunidade sem uma obrigação de verdade, de verdade sobre si mesmo, ligada a uma relação de dependência específica com alguém, associada diretamente ao ato de confessar suas faltas, definidas por um código e que seriam sancionadas de acordo com esse mesmo código. Esse movimento dura entre os séculos IV e VII, quando ocorre a primeira grande juridicização da penitência, conhecida como penitência tarifada.

A penitência tarifada começou a se difundir a partir do século VII por meio dos monges irlandeses, responsáveis, em grande parte, pela evangelização da Europa Ocidental. Esse método possuía algumas características particulares e diferentes dos modelos anteriores. Tratava-se de uma penitência aplicada sempre que ocorria uma falta. À cada falta, sua devida penitência. Enquanto o modelo do estatuto dos penitentes previa que a grande *exomologese* não podia ser recomeçada e devia ser realizada uma única vez, a penitência tarifada podia ocorrer tantas vezes quantos pecados houvesse. Esse modelo surge no interior da própria vida monástica, uma vez que as comunidades passaram a ser lugares de regulamentação disciplinar, como estrutura hierárquica bem definida, era necessário haver um conjunto de faltas submetidas a uma punição pelas mesmas faltas, através de sanções definidas pela comunidade.

Todavia, quando esse modelo de regulamentação monástica se difundiu, e qualquer leigo desejasse tomar o estatuto de penitente diante de uma falta cometida, onde ele poderia satisfazer essa falta senão em uma instituição monástica? Então, quando um leigo queria reparar uma falta grave, ia até um convento e lá pedia a um

monge que lhe propusesse uma penitência com punições e sanções da mesma característica da vida monacal. A regulamentação monástica se estende até a vida comum, incluindo suas próprias penitências.⁵¹

Além disso, a penitência tarifada insere uma dinâmica típica do modelo do direito germânico, que é o do resgate do pecado através de um castigo ou punição que ofereça uma compensação pelo pecado cometido. Ao pecado cometido sob o olhar de Deus, será necessária uma satisfação para Deus que coincidirá com castigo ao pecador. Há, desse modo, uma proporcionalidade calculada entre a falta cometida e a sua compensação. Trata-se de uma novidade, uma vez que no modelo anterior, o estatuto do penitente não previa um cálculo sobre o pecado e a proporcionalidade da salvação não decorria da gravidade do erro cometido, e sim do remorso, das lágrimas derramadas, e do desejo de conversão e mudança de vida. Aqui, na penitência tarifada, há uma codificação, típica do direito germânico. Inclusive, havia a possibilidade de transação da penitência recebida, tal como uma negociação, mediante uma possível substituição da pena, conforme a circunstância do penitente. Além disso, a penitência tarifada aponta como o modo de satisfação dos pecados cometidos se entrelaça com as penas civis impostas. As mesmas penas aplicadas aos penitentes eram utilizadas nos processos civis e vice-versa.⁵²

A penitência tarifada não excluiu totalmente os métodos dos estatutos dos penitentes no modelo de penitência pública. Atos como a humilhação pública, os castigos corporais e determinados rituais litúrgicos persistiram até os séculos XIII, XIV e XV. Todavia, a *exomologese* assume uma forma mais dramática, inserida na penitência tarifada e privada, assumindo um caráter de satisfação de acordo com a falta cometida, nos gestos e sinais do penitente, conforme indicado nesse

⁵¹ Se fosse um jovem, por exemplo, poderia fazer genuflexões. Talvez poderia cantar salmos ao invés de dormir, ou qualquer outra punição monástica. Cfe. *Ibidem*, p. 177.

⁵² Esse fato aponta para um fenômeno já desenhado desde Agostinho: o fato de que a Igreja assumia parte das funções jurídicas que outrora pertenciam a autoridades civis, utilizando-se de procedimentos como a *exagouresis* e a *exomologese*.

penitencial de São Columbano, citado por Foucault: *“Le pénitent doit, au moment où il avoue ses péchés au prêtre et où celui-ci impose la satisfaction qu’il doit accomplir, le pénitent doit être par terre, à genoux, mains étendues, le visage en larmes, et il dira à ce moment-là sa contrition”*.⁵³ A exomologese resiste de maneira juridicizada e repleta de símbolos, traduzida nos gestos do penitente, como condição da satisfação das penas.

É necessário destacar que a penitência tarifada constitui uma prática nova que oferece à manifestação da verdade um lugar muito importante na medida em que deve ser verbal, conforme indica Foucault.⁵⁴ Ela deve ser verbal para que o sistema da satisfação da pena funcione. Há uma necessidade de declaração analítica dessa falta por parte do penitente e isso se dá porque há um código que prevê determinada penitência e determinada satisfação da falta. Desse modo, aquele que confessa deve expor de maneira anamnética as circunstâncias, as motivações, as consequências, a frequência e outras considerações exigidas sobre o ato cometido, para estar devidamente inserido na lógica de satisfação do pecado, conforme estatuto da penitência tarifada. De acordo com o código, aquele que vai impor a satisfação da pena, deve interrogar, e deve ele aplicar a pena, uma vez que apenas ele, e não o penitente, conhece o código e os modos de satisfação dos pecados cometidos. Por isso, o diálogo exigido entre o penitente e o confessor⁵⁵ é importante, pois caso algum motivo, ou ato fique oculto, a satisfação não será plena.

Tendo em vista que a confissão não possuía o status de sacramento tal como conhecemos hoje, a penitência tarifada trazia uma espécie de satisfação em relação ao pecado, na medida em que se propunha a aliviar as penas pelas faltas

⁵³ “O penitente deve, no momento em que confessa seus pecados ao padre e em que este lhe impõe a satisfação que deve cumprir, o penitente deve estar por terra, de joelhos, mãos estendidas, a feição em lágrimas e ele dirá nesse momento sua contrição.” FOUCAULT, 2012, *op. cit.*, p. 179.

⁵⁴ Cfe. *Ibidem*, p. 179-180.

⁵⁵ Foucault destaca que a palavra “confessor” ainda não aparece nesse período. Trata-se de “aquele ao qual se fala, se confessa”. *Ibidem*, p. 180.

cometidas, como que numa antecipação do juízo final. O penitente, ao confessar, diminuía as penas vindouras. A confissão se apresenta como um grande remédio contra a enfermidade do pecado. Assim, o ato verbal se liga à dimensão de cura e àquele a quem se confessa passa a possuir uma verdade a ser dita, imposta na forma de penitência. Nesse sentido, a verbalização da falta ocorre em vista da existência de um código, pela necessidade daquele que impõe a penitência em conhecer o pecado, e propor sua cura.

Outra passagem pode ser vista a partir da penitência tarifada: a satisfação da falta, associada ao ato de verbalizar o pecado cometido está ligada à vergonha implicada pelo ato de expor. Se no modelo monástico, a *exagouresis* tinha uma função de renúncia de si, na penitência tarifada assume a forma de sacrifício e de vergonha em vista da salvação. O rubor do rosto do penitente, sua cabeça baixa em sinal de arrependimento e as lágrimas oriundas do desejo de conversão apontam uma relação consciência com o corpo que extrapolam os limites da alma. O corpo fica envergonhado. Satisfazer o pecado pela demonstração da vergonha no corpo.⁵⁶ Além disso, *“le pouvoir de celui qui impose la pénitence est en réalité simplement un savoir; il sait quelle pénitence il faut accomplir si l’on veut faire se pardonner ou si on espère pouvoir se faire pardonner pour les péchés”*.⁵⁷ Nesse sentido, o próprio ato de falar em si a alguém, ainda que não fosse a um sacerdote, como era previsto em casos de urgência, já trazia em si um sacrifício que indicava uma satisfação implícita

⁵⁶ Sobre o tema da vergonha valeria uma pesquisa mais aprofundada posteriormente a partir do *Comentário ao Gênesis* de Agostinho. Há uma indicação da culpa que atravessa a alma e se expõe no rosto ruborizado que se confessa. Na evolução do sacramento da penitência na Igreja, há uma corrente que se destaca sobretudo por volta dos séculos X e XI, denominada contricionista, que defende que o perdão dos pecados está associado à contrição, simbolizado nas lágrimas e na vergonha necessária. Inserem-se nessa perspectiva: São Nilo, Santo Abelardo e Hugo de São Vitor. Além disso, encontram-se nos séculos X e XI as primeiras orações *pro petitione lacrimarum* pautada na prática dos monges do Oriente e que evocam a necessidade das lágrimas como lugar de arrependimento e vergonha pelos pecados cometidos.

⁵⁷ “O poder daquele que impõe a penitência é, em realidade, simplesmente um saber; ele sabe qual penitência é preciso cumprir se se quer fazer perdoar ou se se espera poder se fazer perdoar pelos pecados”. *Ibidem*, p. 182.

para a falta. O saber e o poder de satisfação se entrecruzam a partir de uma necessidade de alívio de um julgamento.

Entretanto, é a partir do IV Concílio do Latrão, em 1215, que a penitência se torna um sacramento⁵⁸ e é plenamente juridicizada. Há agora uma obrigação de se confessar ao menos uma vez ao ano, por ocasião da Páscoa, ao seu próprio padre e cumprir da melhor forma a penitência que ele impuser.

“Cada fiel, de um ou de outro sexo, chegando à idade da razão, confesse lentamente, sozinho, todos os seus pecados a seu próprio sacerdote, ao menos uma vez ao ano, e se aplique a cumprir, segundo suas forças, a penitência que lhe foi imposta; receba com reverência ao menos pela Páscoa o sacramento da Eucaristia, a não ser que, por conselho de seu próprio sacerdote, por motivo razoável, julgue dever abster-se por certo tempo. De outro modo, lhe seja negada a entrada na Igreja durante a vida ou a sepultura cristã após a morte. Esta salutar disposição seja publicada frequentemente nas igrejas, para que ninguém se esconda por trás da desculpa da ignorância. Se alguém, por justo motivo, deseja confessar os seus pecados a um outro sacerdote, antes peça e obtenha a licença de seu próprio sacerdote; do contrário, o outro não teria o poder de absolvê-lo ou de ligá-lo”⁵⁹

Já não se trata de saber se se pecou ou não. O exame não é feito pelo próprio pecador, mas pela necessidade institucionalizada de confissão anual. A consciência do pecado cometido é superada pela juridicização da penitência como sacramento. Foucault salienta que é porque se pertence à Igreja que é preciso confessar. Ser cristão, pertencer à Igreja significa estar ligado à necessidade de se confessar, conforme tese de São Boaventura.⁶⁰ Há, portanto, um dispositivo institucional associado à obrigação da penitência. Além disso, há uma implicação de um território, pois deve-se confessar ao padre de sua própria paróquia e ao menos no período litúrgico da Páscoa, de acordo com os procedimentos indicados pelo Cânon. A desobediência a tais dispositivos suscita punições de ordem institucional

⁵⁸ Por volta do século XII, Pedro Lombardo (1100-1160), teólogo escolástico, já assinalava a penitência como pertencente ao setenário dos sacramentos, ocupando o lugar após o batismo, a confirmação e a eucaristia, mas é no IV Concílio do Latrão que o texto teológico se define institucionalmente, como fruto de uma série de posicionamentos de teólogos da época.

⁵⁹ DENZINGER et HÜNERMANN, *op. cit.*, pp. 288-289.

⁶⁰ Cfe. FOUCAULT, 2012, *op. cit.*, pp. 182-183.

que se aplicam tanto aos fiéis quanto aos padres. Assim, nota-se cinco tipos de dispositivos: institucional, territorial, litúrgico, punitivo e procedimental.⁶¹

Para Delumeau, a obrigação da confissão anual dos pecados instituída em Latrão estava ligada à diferenciação entre os pecados mortais e os veniais⁶². Essa distinção, que remonta a Agostinho, fazia com que o fiel tivesse que procurar, na confissão, o discernimento para saber se o pecado cometido poderia conduzi-lo à condenação eterna ou não. Enquanto o pecado venial passaria ao lado da lei, ou seja, não feriria, ultimamente a lei de Deus, embora fosse mau, o pecado mortal estava totalmente dirigido contra a lei e, caso não confessado, poderia levar o pecador à danação eterna. O medo diante dessa possibilidade fez com que o confessor se tornasse o lugar da distinção dessa dúvida e, evidentemente, acentuou a necessidade da confissão e da submissão ao poder eclesial. Descobrir o grau do pecado, se era venial ou mortal, não competia ao fiel, enfraquecido da graça, por ocasião da falta cometida.

Além disso, quando a penitência passa a ser tratada como sacramento da Igreja, a satisfação para o pecado cometido já não se resume ao modelo da penitência tarifada em que o pecador busca aliviar as penas em vista de uma salvação futura. Agora, é a Igreja, na figura do padre que absolverá a falta cometida. Até o século XII, a confissão era apenas um dos meios de remissão dos pecados. Depois de Latrão, ela se tornou única. Essa institucionalização é apontada por Foucault na adoção do rito de absolvição e na pronúncia pelo padre das palavras “eu te absolvo...”. É a partir do século XII que essa forma declarativa da absolvição passa a ser usada regularmente e ele, padre, pode livremente escolher o tipo de penitência a ser aplicado ao pecador, em vista da satisfação das faltas.

⁶¹ Cfe. *Ibidem*, p. 183.

⁶² DELUMEAU, J. *O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente – séculos 13-18*. v. I. Bauru: Edusc, 2003. p. 369.

Essa passagem implica uma mudança de sistema de julgamento: se antes, na penitência tarifada, havia uma antecipação do julgamento final, o verdadeiro julgamento, em vista do alívio das penas pelas faltas cometidas, agora, na penitência adotada como sacramento da Igreja, há um julgamento realizado pelo padre.⁶³ Ele, pelo “poder das chaves”⁶⁴, pode conferir a satisfação necessária para os pecados cometidos, ou reter os pecados que desejar reter, baseando-se na interpretação do Evangelho de Mateus, capítulo 6, versículos 14 e 15. É o conhecimento da lei pela institucionalização ao qual seu ministério pertence e o conhecimento do pecado que permitirão ao padre esse poder de julgamento. Saber e poder ligados pelos procedimentos de verbalização em vista de uma juridicização do sacramento da penitência e da salvação.

Desse modo, Foucault aponta como essa superposição entre a estrutura sacramental e a forma jurídica da penitência revela uma mudança em relação à Igreja primitiva, em que a relação entre homem e Deus não passava pela ideia de um tribunal humano. Entre a falta do pecador e a sanção dos pecados, surge a instituição eclesiástica com uma função jurídica magisterial. Essa passagem deflagra também uma mudança de sentido no interior das relações entre hierarquia e fieis que ocorre sobretudo a partir dos séculos XII e XIII. *“C’est essentiellement à partir de là que les grands problèmes de la théologie morale se sont posés à l’Église”*.⁶⁵ A juridicização sacramental permitirá um avanço da Igreja enquanto poder temporal e estará diretamente ligada à extensão do poder eclesiástico no interior do feudalismo. Essa temporalização do poder será um dos motivos que posteriormente será

⁶³ Cfe. *Ibidem*, p. 184.

⁶⁴ Alusão ao poder conferido a Pedro, reconhecido pela tradição cristã como o primeiro Papa. (Cfe. Mateus, 16,13-19). O cristianismo, desde os primórdios, se utilizou dessa expressão para autenticar a autoridade da Igreja enquanto instituição como oriunda da própria vontade do Cristo.

⁶⁵ “É essencialmente a partir daí que os grandes problemas da teologia moral são postos à Igreja”. FOUCAULT, 2012, *op. cit.*, p. 185.

atacado pela Reforma, uma vez que esta buscará desjuridicizar as relações entre homem e Deus.

Papel fundamental nesse processo ocupa a confissão que, como foi apresentado, por meio de um desenvolvimento de uma técnica, associado a procedimentos juridicizantes do sacramento, passa a significar um método de julgamento e de inserção do fiel numa lógica institucional do ritual da penitência. *“Cet aveu doit commencer par un acte de foi, qui montre bien d’ailleurs l’articulation entre les deux grandes obligations de vérité, vérité à l’égard du dogme – vérité à l’égard de la foi – et vérité de soi”*.⁶⁶ Essa perspectiva institucional é seguida por uma confissão do penitente que será analisada por uma lista pré-estabelecida por um questionário, no qual o pecado será analisado em relação à sua gravidade e suas derivações.⁶⁷

Assim, o confessor deverá julgar o pecado dentro de uma disposição, seguindo uma sequência de gravidade, ao qual deverá impor uma pena conforme tal lista. Desse modo, a veridicção não segue mais os modelos da *exomologese* e da *exagouresis* apresentados anteriormente, através de confissão daquilo que passou no passado ou de inserção num estado de pecador no interior da comunidade. Trata-se agora de se veicular a um questionário pré-estabelecido no qual o pecado confessado verbalmente deve se inserir. Destaca-se ainda a série de procedimentos que devem acompanhar a confissão, tais como frequência, lentidão, ser pura, enraizada na fé, deve ser nua, face à face, discreta, etc.⁶⁸ Além disso, vale lembrar que a confissão verbal não era feita nos confessionários. Ele foi instituído no século XVI. Era necessário que todos pudessem ver o ato verbal sendo realizado ao

⁶⁶ “Esta confissão deve começar por um ato de fé, que mostra bem, aliás, a articulação entre as duas grandes obrigações de verdade, verdade referente ao dogma, verdade ao olhar da fé e verdade de si”. FOUCAULT, 2012, *op. cit.*, p. 186.

⁶⁷ Foucault faz menção a Raimundo de Peñafort e Escobar, dois grandes teólogos medievais que instauraram e sistematizaram os manuais de casuística mais conhecidos nos séculos XII e XIII, num período chamado de casuística.

⁶⁸ Cfe. *Ibidem*, pp. 186-187.

confessor e que nada se interpusesse entre o pecador e àquele ao qual se verbalizavam as faltas cometidas.

Para Foucault, esses atos exteriores do ritual da confissão guardavam em si resquícios do modelo de *exomologese*.⁶⁹ Todavia, a supressão realizada pela confissão verbal, tornou imprescindível o ato de falar como lugar da penitência, dentro de uma juridicização que ligava o dizer à verdade do penitente. O ato verbal é a peça central dessa estrutura judiciária. Também a palavra proferida pelo sacerdote “*Eu te absolvo*” tem um papel performático fundamental nesse processo. A sua palavra de absolvição toma o lugar de um juízo que faz antecipar o julgamento divino como forma de alívio das penas futuras. Os procedimentos de confissão tomam o ato de verbalizar como lugar de verdade do penitente. Entre a fala e a absolvição, um intervalo de verdade se produz na lógica do poder assumido e confessado.

Na sequência do curso de *Louvain*, Foucault procura estabelecer as relações entre a juridicização do sacramento da confissão e as formas jurídicas civis e suas consequências para a história do direito penal. Ou seja, pretende explicitar como os procedimentos de confissão, em sua evolução na história da Igreja e sua inserção no poder temporal permitiram uma apropriação pelo direito civil como modelo de julgamento.

⁶⁹ Cfe. *Ibid.*, pp. 188-189.

1.2 *Du gouvernement des vivants*: A confissão e os modos de produção do sujeito na prática penitencial cristã

Nos anos de 1979 e 1980, Foucault ministrou no *Collège de France* o curso intitulado *Du gouvernement des vivants*⁷⁰, em que se propõe a analisar as relações entre a arte de governar e as manifestações de verdade a partir das expressões “*téchné-téchnés*” e “*auto-aletourgia*”.⁷¹ Para o pensador francês, a arte de governar implicava um saber que se apresentava como técnica e modo de expressão de uma verdade de outrem, submetido a um conjunto de procedimentos nos quais o outro se coloca numa posição de submissão em vista de um conhecimento sobre si. Trata-se de um jogo de “*si-mesmo*” no interior dos procedimentos de verdade.⁷²

O intuito do curso parece ser apontar essas relações de poder nos modos de confissão da verdade sobre si a partir de um critério de julgamento de outro, no qual, quem fala, se insere num jogo de exame de si, no qual um “eu” precisa ser manifestado como sujeito numa relação de verdade. Tais procedimentos estão associados a um estreitamento dos laços entre verdade e salvação que, segundo Foucault, são típicos da sociedade moderna e encontram raízes na passagem do mundo antigo para o período cristão. Assim, uma vez que os homens são preocupados com sua salvação em um outro mundo e também nesse, são mais fáceis de governar quando colocados em disposição à procura de um conhecimento de si sujeito a essa condição. Tal verdade a ser procurada sobre si, de acordo com

⁷⁰ “Do governo dos vivos”. FOUCAULT, M. *Du gouvernement des vivants: cours au Collège de France. 1979-1980*. Paris: Hautes Études, Ehes, Gallimard, Seuil. 2012.

⁷¹ A expressão arte de governar como *téchné-téchnés* Foucault retoma de Gregório Nazianzeno, como tradução de um modo de direção das consciências associado a uma produção da verdade sobre o indivíduo e que já se encontra em Sophocle, Cfe. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, p. 51. Já a expressão *auto-aletourgia* diz respeito aos modos de produção da verdade sobre si que envolve uma série de procedimentos de manifestação de si mesmo a outrem, tal como será apresentado adiante.

⁷² Cfe. FOUCAULT, *Ibidem*, p. 67.

Foucault, não passa em primeiro lugar por uma ideologia sobre o sujeito, mas sobre os procedimentos nos quais o mesmo se diz em busca de uma verdade.⁷³

Desse modo, o curso de 1979-1980 liga diretamente o tema da confissão com o tema da governo dos indivíduos, a partir dos procedimentos discursivos oriundos da evolução da penitência cristã e suas imbricações com a verdade. Nesse sentido, mais do que pensar o sujeito moderno como fruto de representações científicas, políticas ou ideológicas, Foucault indica o caminho dos modos como a verdade sobre esse sujeito se produziu, a partir das técnicas de governo dos vivos.⁷⁴ Trata-se, antes, de verificar as condições históricas singulares de emergências das manifestações de verdade e de submissão dos sujeitos. Assim, o foco se põe na pergunta das causas de a sociedade moderna estabelecer uma ligação tão profunda entre o exercício do poder e a obrigação dos indivíduos serem eles mesmos e se dizerem como eles mesmos. Nesse sentido, a proposta foucaultiana é de que a verdade nas relações de poder emerge mais de uma *alethourgia* dos procedimentos como forma de construção de uma subjetividade do que propriamente de uma adesão racional ou impositiva a uma verdade estabelecida. Por *alethourgia* entende-se esse conjunto de técnicas, rituais, representações e procedimentos que fazem com que os indivíduos se reconheçam diante de um dispositivo de verdade e na qual se identifiquem como sujeitos nas relações de poder. O termo evoca mais do propriamente a palavra ou o ritual em si, mas compreende um conjunto de ações verbais e não-verbais, que inclui movimentos, gestos, vestimentas, símbolos, etc.

Foucault resgatará três expressões medievais que servem para estabelecer um ponto inicial de reflexão sobre a ligação entre a penitência cristã e a verdade nos modos de governar. Trata-se de três momentos identificados no próprio ritual da

⁷³ Cfe. *Ibidem*, pp. 73-75.

⁷⁴ Foucault utiliza o termo “anarqueologia” para se referir a esse modo de pensar a construção do sujeito para além de uma essencialização do poder ou de uma mera ideologia política. Cfe. *Ibidem*, p. 78.

penitência: *actus contritionis*, que diz respeito ao próprio ato do penitente em se sentir culpado e movido a se confessar; *actus satisfactionis*, na qual o penitente busca satisfazer as culpas implicadas pelo pecado através das exigências do confessor; e *actus veritatis*, na qual o penitente se identifica como sujeito nos procedimentos de *alethourgia*.⁷⁵ Nesses atos de verdade, o indivíduo é submetido a um conjunto de procedimentos nos quais será ao mesmo tempo, sujeito, ator, espectador, testemunha e objeto de uma técnica na qual o grande objetivo é a manifestação da verdade de si mesmo. É na Idade Média, depois de um processo de juridicização do sacramento da penitência que esse modelo de produção da verdade do sujeito se institucionaliza na Igreja.

Nesse sentido, falar de regime de verdade no interior do cristianismo deve conduzir a uma reflexão que vá além de uma economia meramente dogmática da salvação. Não se trata apenas de verificar como um conjunto de pessoas aderiu ou não a um corpo dogmático, a um texto e a uma instituição. Trata-se também de verificar os atos de verdade em relação a uma fé, a uma profissão de fé a partir dos mecanismos de veridicção produzidos pelo regime da penitência. Por isso, Foucault se pergunta *“Porquoi, dans cette grande économie des relations de pouvoir, s’est développé un regime de vérité indexé à la subjectivité?”*⁷⁶

Assim, essa pergunta será investigada no curso de 1980 através da exigência estabelecida de que os indivíduos produzam uma verdade sobre si, num procedimento de conhecimento permanente, institucionalizado pelas práticas de confissão. Essas verdades secretas e individuais, de efeitos libertadores e salvíficos, deverão ser manifestadas, sob uma disciplina e sob pena de punição. O regime de verdade, tal como Foucault descreve, deve ser visto, nesse sentido, como ato de

⁷⁵ Cfe. *Ibidem*, p. 81.

⁷⁶ “Por que, nessa grande economia das relações de poder, se desenvolveu um regime de verdade indexado à subjetividade?” *Ibidem*, p. 81.

confissão.⁷⁷ A necessidade que a prática da penitência cristã fará surgir de uma manifestação da verdade interior do penitente num regime que comporta reconhecimento do pecado e verbalização da falta cometida culminará na juridicização do sacramento e uma consolidação desse regime de verdade.⁷⁸

A maior parte de *Du gouvernement des vivants* será dedicada a uma análise dessa evolução dos modos de produção da verdade no interior das práticas penitenciais do cristianismo e mostrará como a ligação entre ato de fé e ato de verdade culminou num procedimento de exame de consciência e das próprias faltas juridicizado posteriormente numa regra disciplinar. Foucault descreverá essa passagem e como o sujeito moderno recebe uma série de elementos constituídos historicamente muito mais pelas práticas disciplinares postas sobre os indivíduos do que pela ideologização de uma forma de poder ao qual foram submetidos. A verdade sobre si, antes de ser imposta, foi aos poucos sendo construída num modo de relação no qual o indivíduo foi chamado a se examinar e se confessar. A verdade sobre si colocada como eixo das investigações sobre a salvação a ser alcançada e claro, sob o peso dos pecados cometidos. Uma tecnologia sobre o indivíduo associada a um discurso de fé, culminando na exigência sacramental da penitência. Para os objetivos dessa pesquisa, trata-se de uma investigação importante na medida em que esses regimes de verdade que Foucault abordará no cristianismo serão fundamentais para investigação do modo como o sexo precisou ser verbalizado.

Por regime de verdade Foucault entende o conjunto de procedimentos e instituições pelos quais os indivíduos foram engajados e obrigados a se

⁷⁷ Cfe. *Ibidem*, p. 82.

⁷⁸ Foucault mostra como o protestantismo provocou uma ruptura nesse regime de verdade a ponto de praticamente excluir os rituais penitenciais. No protestantismo, segundo Foucault, o indivíduo passou a ser visto como operador da verdade. Ele deverá buscar no fundo de si o que deve ser a lei e a regra de sua crença. Nesse caso, os atos de fé e de verdade não passaram como no catolicismo, pelos mesmos procedimentos de rituais de manifestação a outrem, exigidos pelo sacramento da penitência depois do IV Concílio de Latrão. Cfe. FOUCAULT, *ibidem*, p. 83.

manifestarem diante de uma proposição assumida como verdadeira. “...c’est ce qui *determine les obligations des individus quant aux procédures de manifestation du vrai*”.⁷⁹ Nessa perspectiva, verifica-se que tais regimes têm a função de reforçar, através de procedimentos exteriores à própria lógica, uma submissão dos indivíduos a um conjunto doutrinal ou a uma referência de poder. Obriga-se a confessar determinada verdade ainda que não haja evidências que comprovem cientificamente ou logicamente tal afirmação. Ao invés de uma inclinação à verdade pelo fato de ser uma verdade, há uma ligação à verdade pela obrigação de se confessá-la como verdade.⁸⁰ Essa perspectiva aponta uma mudança de olhar sobre a história que passa a ser entendida não mais como a história da produção da verdade através do progresso das ciências, mas, da vontade de saber, dos modos de manifestação desse verdadeiro e seus procedimentos. Nesse sentido, é mais condizente com a proposta foucaultiana, denominar história dos regimes de verdade, articulados aos regimes jurídico, políticos, da loucura, das penas, das doenças e também, como se pretende analisar aqui, da sexualidade.

No cristianismo, há um regime de verdade articulado sobretudo nas profissões de fé e nos procedimentos de institucionalização da tradição através da doutrina. Todavia, Foucault destaca um outro polo desse regime, ligado à confissão e sua transformação no decorrer da histórica. Desse modo, para que essa anarqueologia do saber seja realizada no interior da investigação do cristianismo, há que se estudar a confissão não apenas no modo consagrado pelo fim da Idade Média, sobretudo depois do IV Concílio do Latrão, mas também no período anterior. Há que se perceber como esse regime de verdade se consolidou na evolução dessa prática,

⁷⁹“É aquilo que determina a obrigação dos indivíduos quanto aos procedimentos de manifestação do verdadeiro” FOUCAULT, *Ibidem*, p. 91.

⁸⁰ A proposta de Foucault de uma anarqueologia do saber não seria portanto de estudar de modo global as relações de poder político e de saber dos conhecimento científicos, mas sim de estudar os regimes de verdade, os tipos de relações que ligam as manifestações de verdade com seus procedimentos e os sujeitos, entendidos como operadores, testemunhas e objetos dessa relação. Cfe. *Ibidem*, p. 98.

na qual, pouco a pouco, os indivíduos foram obrigados a se manifestarem, desde os primeiros séculos.

“... il faut retrouver tout un régime de vérité dans lequel le christianisme, depuis l’origine, ou en tous cas depuis le deuxième siècle, a imposé aux individus de manifester en vérité ce qu’ils sont, et pas simplement sous la forme d’une conscience de soi qui permettrait d’assurer, selon la formule de la philosophie ancienne et païenne, le contrôle de soi-même et de ses passions, mais sous (celle) d’une manifestation en profondeur des mouvements les plus imperceptibles des arcanes du cœur, et pas simplement non plus sous la forme d’un simple examen de soi à soi, mais sous (celle) d’un rapport complexe à un autre, ou à d’autres, ou à la communauté ecclésiale”.⁸¹

Esse movimento não pode ser visto sem a relação direta com o tema do pecado e da extinção do mal do interior dos indivíduos. Trata-se de uma articulação da verdade individual e as dívidas a serem quitadas, na qual as práticas eclesiais e os procedimentos de confissão atravessam a própria dinâmica sacramental. No cristianismo primitivo, essa articulação se dá não apenas na confissão em si, mas através do batismo, da penitência canônica e da direção de consciência.

Foucault aponta em Tertuliano⁸² a passagem de um modo de concepção do indivíduo no processo de preparação do batismo e que será fundamental para articulação com o tema da verdade nos procedimentos eclesiais. Trata-se da mudança na relação entre purificação da alma e acesso a verdade. De acordo com o pensador francês, Tertuliano sugere um processo de preparação batismal no qual a alma do postulante é colocada ao mesmo tempo como sujeito e objeto desse mesmo conhecimento. Durante o tempo de preparação, aquele que deseja ser batizado emerge como alguém que deve receber uma verdade de fé na medida em

⁸¹ É preciso reencontrar todo um regime de verdade no qual o cristianismo, desde a origem, ou em todo caso desde o segundo século, impôs aos indivíduos manifestarem a verdade daquilo que são, e não simplesmente sob a forma de uma consciência de si que permitiria assegurar, segundo a fórmula da filosofia antiga e pagã, o controle de si mesmo e de suas paixões, mas sob (aquela) de uma manifestação em profundidade dos movimentos mais imperceptíveis dos arcanos do coração, e não simplesmente sob a forma de um simples exame de si a si, mas sob (aquela) de uma relação complexa a um outro, ou a outros, ou à comunidade eclesial”. *Ibidem*, p. 100.

⁸² Na aula de 13/2/1980, Foucault abordará o pensamento de Tertuliano como um lugar de articulação da verdade individual através dos procedimentos eclesiais pelo batismo. Para tanto, o pensador francês se servirá dos textos de Tertuliano sobre os sacramentos: *De paenitentia*, *De Baptismo* e *La Pénitence*.

que se conhece nessa mesma fé. O Espírito Santo iluminará seu conhecimento. A purificação vem agora não mais como um ato somente de Deus, mas pelo cumprimento de uma ascese por parte do ser humano que, submetendo-se a um regime de verdade sobre si, alcançará uma iluminação interior que lhe permitirá ser batizado.⁸³ *“Il y a donc un déplacement, disons, de la vérité à la morale”*.⁸⁴

Foucault ressalta que Tertuliano foi o pensador que elaborou a teoria do pecado original como mancha, como sujeira.⁸⁵ Segundo o autor latino, o pecado seria uma perversão da natureza humana que o acompanha desde seu nascimento. Há uma hereditariedade da falta que remonta ao pecado de Adão e a propagação de suas sementes no gênero humano. Uma vez que as sementes humanas possuem duas naturezas e estão intimamente misturadas, tudo o que manchar uma dessas sementes, mancha a outra. Assim, há uma mancha sendo repassada desde as origens e que está presente em cada ser humano. O caminho do batismo, nesse sentido, seria uma modificação no interior dessa natureza, na medida em que se identifica e conhece o elemento material mal que é Satã, misturado ao elemento humano. O tempo de preparação ao batismo é, portanto, o tempo de conhecimento de si, da própria natureza decaída, de luta contra o adversário. É um tempo onde é preciso se manter vigilante e conservar um temor, pois não há garantia da salvação. Trata-se de um tempo de exercício sobre si, de perigo constante, de construção de uma relação de busca pela verdade que o indivíduo deve descobrir no fundo de si mesmo e que envolve uma disciplina de penitência.

⁸³ Cfe. *Ibidem*, pp. 112-113.

⁸⁴ “Há, portanto, um deslocamento, digamos, da verdade à moral”. *Ibidem*, p. 114. No decorrer da aula do dia 13 de fevereiro de 1980, Foucault mostra como em Tertuliano não se trata de negar a eficácia do rito batismal em seu poder de purificação que, por si só, tornaria o indivíduo ontologicamente puro, mas de verificar o processo que inseria o batizando numa dinâmica de iluminação e conhecimento da verdade. Tanto a verdade de fé quanto a verdade de si se entrecruzariam numa pedagogia batismal.

⁸⁵ Cfe. *Ibidem*, pp.119-120.

Essa disciplina de penitência se dá num processo de conversão (*metanóia*). Implica uma conversão do olhar da alma da direção do mundo aqui de baixo para o mundo da luz, da verdade. Há uma luz espiritual, superior, que atravessará a vida do penitente e lhe permitirá compreender a verdade, para além das coisas desse mundo. Assim, a penitência é exigida antes do batismo para exercitar o postulante numa vida de fé a partir de um exercício de iluminação interior. Diferentemente do modelo helenístico, em que se sugeriria um exercício sobre si a partir de um método de procura da verdade de si mesmo, agora a verdade está em uma luz superior, ao qual o penitente deve se submeter por um regime de verdade, e permitir-se ser iluminado. O regime da ascese se justifica pelo regime da verdade. Desse modo, a penitência deve ter essa dupla função: preparar e assegurar o caminho que vai em direção à verdade e manifestar para o olhar de Deus a verdade daquilo que é o indivíduo.

Na perspectiva foucaultiana de Tertuliano, a alma aparece como sujeito de um procedimento. Ela é protagonista de um processo no qual ela se torna, ao fim do percurso, também objeto do conhecimento. Durante todo o século II a alma é submetida a esse conjunto de regras rituais que sugerem um progresso no ensinamento da fé. Para Foucault, a mudança ocorre, quando, posteriormente, por ocasião do batismo, evidencia-se um entrecruzamento da aquisição de uma verdade e a manifestação da alma em sua verdade. Isso suscita, no interior do cristianismo, uma separação gradual da confissão em relação a profissão de fé. A confissão assumirá uma outra função, ligada a uma verdade no interior dos indivíduos e que precisará ser manifestada.

Há uma necessidade de manifestação da verdade da alma para ela mesma que surge na proposta de Tertuliano e que sugere uma série de procedimentos amarrados à iniciação cristã. O exercício probatório da fé se amarra

inextricavelmente ao processo iniciático de mostrar aquilo que se é na própria alma, para verificar a verdade nela. Esse procedimento de descoberta da verdade na alma vai se dar por um conjunto de técnicas instituídas numa trama de relações diferentes do modelo de *metanoia* neoplatônica. Nessa tradição, ao contrário dessa fase do cristianismo, a alma é da mesma natureza daquilo que a ilumina. Converter-se, nesse sentido, era aceder ao Ser e sua verdade. Já no cristianismo, há uma inflexão nos séculos II e III que implica um desprendimento do dualismo e que sugere uma unidade entre *metanoia* e descoberta da verdade. Já não basta a descoberta do Ser no interior de si, mas de dizer aquilo que se é no interior do dogma. Para Foucault, aqui está um dos elementos fundantes das relações entre subjetividade e verdade no Ocidente.⁸⁶

Além disso, Foucault aponta na passagem do século II para o III a instituição de um catecumenato preparatório para o batismo como uma institucionalização de um modo de vida onde a regulação entre verdade e conhecimento de si se articulam. Trata-se de um procedimento que organiza a existência cristã de acordo com as exigências da preparação para o batismo. *“la catéchèse et la vérité vont se trouver associées à la préparation morale et à des exercices, avec, tout au long de ce cathécuménat, des procédures destinées à manifester, à authentifier, à vérifier le processus de transformation de l’âme que le baptême achèvera, que le baptême sanctionnera et que le baptême complètera finalement par la remise des fautes”*.⁸⁷ Nesse sentido, ser catecúmeno implicava estar submetido a um conjunto probatório de fé, numa articulação que incluía o acesso à verdade de si à luz dos dogmas e a exposição dessa própria fé em momentos de escrutínios, nas quais o candidato ao

⁸⁶ Cfe. *Ibidem*, p. 141-142.

⁸⁷ “A catequese e a pedagogia da verdade vão se encontrar associadas a preparação moral e aos exercícios, durante todo esse tempo de catecumenato, com procedimentos destinados a manifestar, a autenticar, a verificar o processo de transformação da alma que o batismo terminará, que o batismo sancionará e que o batismo completará finalmente pela remissão das faltas”. *Ibidem*, pp. 144-145. Foucault também cita o texto de *La Tradition Apostolique* de Hipólito de Roma, fazendo referência às provas de verdade as quais os catecúmenos são conduzidos.

batismo era interpelado e submetido à constatação dessa verdade adquirida no caminho para aceder ao sacramento.

Nesse caminho catecumenal, Tertuliano destaca a necessidade de uma *confessio* dos próprios pecados passados, através de orações fervorosas, de joelhos, como uma atitude penitencial que todos deveriam fazer como preparação ao batismo. Todavia, o termo *confessio* do latim possui vários significados que não apenas aquele da confissão verbal. Nesse sentido, *confessio* pode ser também reconhecer em forma de oração, traduzir num discurso a Deus um ato de reconhecimento e não necessariamente a verbalização dos pecados como será exigido mais tardiamente na penitência pós-batismal que será organizada na época de Agostinho. Todavia, o esforço de Foucault está em mostrar no catecumenato cristão como o acesso da alma à verdade passava pela manifestação da verdade do próprio candidato ao batismo. *“l’être qui est vrai ne se manifesterait à toi qui si tu manifestes la vérité que tu es”*.⁸⁸

A verdade produzida pelos procedimentos do batismo se relaciona à verdade de si mesmo que se produz a cada instante. Dessa maneira, a *metanoia*, no sentido cristão, articulada com o tema da confissão de si, proporciona ao que será batizado, um processo de tornar-se outro. Não basta apenas se converter às verdades do dogma, mas ir, aos poucos, através dos mecanismos de provação da fé, transformando-se pela confissão, em outro indivíduo. Assim, na perspectiva foucaultiana, há uma ruptura de identidade que aponta para as relações de subjetividade e verdade, nas quais o indivíduo estabelece um conhecimento sobre si, pelos mecanismos de confissão, nos quais, aos poucos vai se tornando outro.

Na aula de 27 de fevereiro de 1980, Foucault aborda o tema da penitência canônica, pós-batismal como lugar da transformação ocorrida no interior do

⁸⁸ “O ser que é verdadeiro não se manifestara a ti sem que tu manifeste a verdade que tu és”. *Ibidem*, p. 151.

sacramento da confissão no caminho dos cruzamentos da verdade e da subjetividade. Analisando os textos do período, ele indica uma passagem de um modelo rigorista da tradição mais primitiva da Igreja, que acreditava apenas numa única penitência, por ocasião do batismo⁸⁹, para um modelo que admitia a possibilidade de uma nova penitência, irrepetível, como auxílio divino para a fraqueza humana. É nesse período que compreende os séculos II ao V que essa evolução ocorre na teologia penitencial nascente.

Tal embate se dá sobretudo porque havia no cristianismo uma compreensão de religião dos perfeitos, dos puros que, uma vez batizados, já não poderiam recair em pecado. Assim, saber se se poderia pecar ou não depois do batismo era a base fundamental inicial para uma discussão sobre a existência e necessidade de uma penitência posterior que retomasse o procedimento de iluminação. Uma vez que o batizado tinha passado pelo processo de preparação ao sacramento, ele não poderia ser colocado em dúvida sobre a relação entre subjetividade e verdade que tinha se instaurado sobre ele. Desse modo, no batizado havia uma presença de Deus que não lhe seria tirada. Assim, para os que já tinham sido batizados, havia a necessidade emergente de uma conversão contínua, pois, uma vez acordado de que eles poderiam novamente pecar, deveriam estar atentos por um processo de *metanoia* incessante. Trata-se de persistir, incessantemente, num processo de verificação de sujeito e verdade, através da conversão, numa vida vivida no interior da comunidade de fé.

Na Epístola de Barnabé, citada por Foucault,⁹⁰ há a menção de uma confissão pública das faltas, na forma de oração comunitária, mais como um reconhecimento coletivo (*exomologese*) do que propriamente uma enunciação verbal. Além disso, a

⁸⁹ Essa concepção de penitência única, por ocasião do batismo é chamada também de *Tauftheorie* pelos teólogos alemães. Será mencionada pelo Pastor de Hermas, num texto clássico, do ano 140 de nossa era e citado por Foucault. Cfe. *Ibidem*, p. 165-167.

⁹⁰ Cfe. *Ibidem*, p. 172.

própria *Didachè* sugeria que nas reuniões semanais da eucaristia os cristãos se reconhecessem pecadores. Assim, o cristão continuava pecando, mesmo após o batismo e se fazia necessária uma penitência que o auxiliasse para que pudesse, na vida, superar as faltas. Nesse sentido, o texto do Pastor de Hermas implica uma mudança pois sugere que a *metanoia* não deve se dar apenas por ocasião do batismo, mas deve encontrar seus ecos na vida do cristão, mesmo depois do ritual sacramental. Há a emergência de uma penitência pós-batismal que se aplicará sobretudo aos cristãos recaídos. As relações entre sujeito e verdade permanecem na medida que os indivíduos continuam a submeter suas vidas a esses procedimentos de verificação de si à luz de uma verdade estabelecida no intuito de não pecar.⁹¹

Foucault explicita sua discordância à tese de que foi o cristianismo que inseriu a noção de pecado, de culpa no mundo ocidental. No mundo greco-romano já havia essa concepção, pois, o mundo do direito, da filosofia, das práticas judiciais eram completamente atravessados por questionamentos morais ligados ao próprio progresso do império e da cultura.⁹²

Todavia, no mundo greco-romano, a falta e o pecado não estavam associados ao sujeito e muito menos aos procedimentos de verificação de verdade no seu interior. A noção de pecado já estava presente no império romano. Também a noção de culpa. A novidade do cristianismo foi introduzir a noção de *peccatum* em relação à inocência, à queda de um estado original e inserir esse pecado numa dinâmica de salvação. Ou seja, a novidade cristã foi a inserção do pecador num conjunto de procedimentos institucionais que permitiriam ao indivíduo uma relação com a própria

⁹¹ Um problema nessa relação surgirá por ocasião dos *lapsi*, aqueles que negaram as verdades de fé por motivo da perseguição religiosa e ameaça à própria vida. Como aceitar de volta, como estabelecer uma penitência àqueles que romperam com um procedimento de verdade assumido, autenticado e professado no batismo? Dessa maneira, o cristianismo teve que pensar a reconciliação aos recaídos nos mecanismos de penitência. Cfe. *Ibidem*, p. 182.

⁹² Cfe. *Ibidem*, p.182.

alma, na qual, iluminado pela verdade, se reconheceria pecador, se confessaria como tal se inseriria novamente numa dinâmica de salvação.

Desse modo, no cristianismo, diferentemente da moral greco-romana, o acesso à verdade de si e os mecanismos penitenciais se irmanam na busca pela salvação da alma que, para tanto, deve se confessar a si num conjunto de verdades. Além disso, a novidade cristã também está no fato de se pensar a recaída. Recaída em algum lugar fora da verdade. Ou seja, como um indivíduo que chegou à verdade por um caminho de conversão pôde, pelo pecado, recair numa não-verdade, numa não-iluminação e quais seriam os procedimentos para fazê-lo se aproximar novamente da verdade-salvação. Nesse sentido, a penitência se insere num lugar de relação direta com a verdade, através das práticas e suas implicações no processo de volta à comunidade de fé.

Todavia, a penitência canônica não é o segundo batismo. Ela traz em si uma novidade e em raríssimos textos se apresenta como um novo mergulho na vida de fé e, ainda nesses, num modo diferente. Apesar de comportar também um estatuto penitencial, tal como na preparação ao batismo, a penitência segunda é distinta. Vale ressaltar que essa penitência segunda é irrepetível. Somente muito adiante o cristianismo estabelecerá um caráter de repetibilidade penitencial em sua doutrina sacramental. Essa passagem comportará uma série de transformações institucionais e disciplinares que emergem, sobretudo, com a ascensão da vida monástica.⁹³ A penitência segunda é nesse momento de evolução do sacramento um estatuto, tal como era no batismo. Trata-se de um estado de vida que se assume, entre os catecúmenos e os cristãos em pleno exercício. Assumir-se penitente significava

⁹³ Foucault aponta como essa passagem de uma penitência irrepetível a outra repetível seguidas vezes combinará a fusão de uma regra monástica aplicada e o direito germânico, conforme já foi abordado na análise de *Mal faire, dire vrai*. Cfe. *Ibidem*, p. 190.

adentrar esse grupo de pessoas que recaíram e que queriam voltar, submetendo-se aos procedimentos.

O estatuto do penitente comportava uma série de interdições e obrigações legais, tais como proibição de manter relações sexuais com a esposa, se fosse casado, cuidados higiênicos com o corpo, jejuns e macerações. Além disso, um penitente não deveria se tornar mercador e também não deveria se casar.⁹⁴ O corpo era um lugar que deveria manifestar visivelmente as condições de morte a que o pecado conduziu o indivíduo e, publicamente, deveria ser manifestada sua condição decaída. O estatuto do penitente, de acordo com Foucault, incluía procedimentos objetivos e refletidos. Nos objetivos, o indivíduo que queria se reconciliar era objeto. Assim, a comunidade inteira, o bispo e os sacerdotes devem conhecer o penitente e dele fazer um objeto de busca pela verdade. Os atos refletidos, por outro lado, devem fazer com que o penitente mesmo se torne operador da manifestação de sua própria verdade.⁹⁵

Essa manifestação da própria verdade será abordada por Foucault a partir do termo *exomologese*, ou seja, um reconhecimento no qual o indivíduo dá sua concordância a um conjunto de verdades após a submissão a um estatuto penitencial. Todavia, dada a diferença das etapas desse estatuto penitencial, a *exomologese* aplicada aqui consistia mais em dizer aquilo que se é do que aquilo que se fez. A entrada no estatuto do penitente se dava em primeiro lugar pela exposição do motivo da queda, *expositivo casus*, no qual o indivíduo se dirigia a um

⁹⁴ Cfe. *Ibidem*, p. 193.

⁹⁵ Diferentemente do estatuto do catecúmeno, o estatuto do penitente prevê que o pecador agora mostre sua verdade. Não se trata mais de exigir que o indivíduo confesse a verdade de fé como condição para ser incluído, como no caso do batismo, mas deve mostrar a sua própria verdade, para ser examinado pela comunidade e assim, poder voltar ao interior da Igreja. Para Foucault, aqui há uma passagem nos modos de regimes de verdade, pois é o penitente que deverá se dizer, se referir a uma verdade, do qual se desviou. Obviamente, num momento em que o retorno dos *lapsi* era a discussão central da Igreja, essa ligação entre verdade do indivíduo e verdade de fé (negada pelo fiel por ocasião da perseguição) precisa ser manifestada. Cfe. *Ibidem*, p. 194-196.

bispo e expunha o pecado cometido, verbalmente, não como uma confissão no sentido moderno, mas para se inscrever no estatuto dos penitentes.

Entretanto, a expressão da falta cometida ainda não fazia parte da penitência em si. Em seguida, o pecador era submetido a um período de tempo no qual deveria provar seu arrependimento e adentrar num regime de verdade que incluía a exposição pública de si como pecador, diante dos olhos de toda comunidade, que o acompanharia em jejuns, lágrimas e orações. O estatuto penitencial comportava assim, mais do que meramente a verbalização do pecado, a adesão a um modo de vida, marcado por uma relação de *exomologese* para além das próprias palavras, mas também na exposição do corpo ferido pelo pecado diante do corpo eclesial.

“Fabíola era uma pessoa muito vil: tivera um marido, divorciara e tornara a se casar antes da morte do primeiro marido; depois disso, sentira remorso e, portanto, fizera penitência. Mas eis como ela fez penitência, segundo são Jerônimo: “Perante os olhos de toda a cidade de Roma, nos dias que precediam a Páscoa” – a reconciliação dos penitentes ocorria em geral na época da Páscoa -, “Fabíola se mantinha na fila dos penitentes” – portanto eles se agruparam, eles se mantinham ao que parece à porta da igreja, em filas -, “o bispo, os sacerdotes e o povo chorando com ela, os cabelos desgrehados, o rosto pálido, as mãos mal cuidadas, a cabeça suja de cinzas e humildemente inclinada. [...] Ela mortificava seu peito desfigurado e o rosto com o qual havia seduzido o segundo marido, mostrava a todos o seu ferimento e, por conta de seu corpo pálido, Roma em lágrimas contemplava as cicatrizes”.⁹⁶

Há nesse episódio do fim do século IV um modo de reconhecimento não apenas verbal do pecado cometido, mas uma manifestação do fato de a pessoa se reconhecer publicamente como pecadora. Os gestos rituais de “estar à porta da igreja”, das “lágrimas”, das “feridas do corpo refletindo as feridas da alma” como sinais de arrependimento e busca pela conversão sugerem uma *exomologese*, uma confissão não apenas pelas palavras, mas pelos gestos. Aqui também, a confissão emerge como tentativa de manifestar o que está no interior do penitente. Em

⁹⁶ FOUCAULT, M. *Do governo dos vivos*. Curso no Collège de France (1979-1980). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014. pp .189-190 *apud* São Jerônimo *Lettres*, carta LXXVII a Oceanus sobre a morte de Fabíola, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1989. p. 20.

Tertuliano isso já estava presente.⁹⁷ Em *De Paenitentia*, capítulo 12, o autor latino aponta que Deus instituiu a *exomologese* para restabelecer o pecador na graça. Assim, o processo penitencial todo pode ser entendido como uma *exomologese* e não apenas o ato verbal. Para que ela surta os efeitos necessários, ela não pode ficar apenas na consciência, mas deve ser acompanhada dos atos, ou seja, da exteriorização dessa *metanoia*. Nessa perspectiva, *exomologese* tem a ver com um modo de viver e não apenas com um momento pontual da confissão.

Assim, temos três momentos nos procedimentos de verdade que unem a dimensão verbal, jurídica e dramática na penitência: a *expositio casus* (verbalização das faltas cometidas ao bispo em busca de uma conversão *metanoia*), a *confessio* (jurídica, na medida em que reconhece nas penas impostas a satisfação pelos pecados cometidos) e a *exomologese* (dramática, na qual os gestos acompanham a verbalização, com o intuito de manifestar o desejo do pecador em ser reinserido na vida da Igreja). Para Foucault, é no decorrer da história da penitência que a *expositio casus* substituirá, pelo filtro verbal, o processo penitencial como um todo e reduzirá ao ato de falar o conjunto de procedimentos gestuais que o acompanhavam.

A substituição do estatuto do penitente pela manifestação verbal, juridicizada, manifestará uma mudança nas relações do indivíduo com a própria verdade e a sua subjetividade. Além disso, a *exomologese*, que na penitência primitiva não expunha publicamente o pecado, mas a condição de pecador, será substituída pela confissão como satisfação jurídica da falta cometida.⁹⁸ O filtro verbal passará a dar à palavra uma designação de pecado, objetivamente pronto para ser saciado com a penitência, diferentemente do modelo anterior, em que era como um grito do pecador, apontando para seu desejo de conversão. A verdade de si será, pouco a

⁹⁷ Cfe. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 203.

⁹⁸ Cfe. *Ibidem*, pp. 206-207.

pouco, transferida a um outro, a quem se confessa, para que ele, e não o pecador, aponte o caminho para a reconciliação com Deus e a comunidade.

O cristianismo dos primeiros quatro séculos estabelece uma relação entre o fiel e a verdade de si a partir da preparação para o batismo e da recaída após o mesmo. Em ambos os casos há uma manifestação da verdade de si que sugere uma construção de um olhar de si sobre si a partir de uma exigência externa que, aos poucos, denota um marco referencial da construção da subjetividade do homem ocidental, tal como Foucault sugere. *“premièrement, la verbalisation détaillée de la faute par le sujet même qui l’a commise, deuxièmement, les procédures de connaissance, de découverte, d’exploration de soi-même, et le couplage de ces deux procédures...”*⁹⁹ Inicialmente, a penitência não tinha como obrigação a manifestação de uma verdade escondida de si a outrem, mas a adoção de um modo de vida, de uma entrada em um processo de conversão. Posteriormente, a penitência passa a ser um ato repetitivo e interativo, no qual a verbalização concentra o esforço do pecador em manifestar a verdade de si e se converter.

Ato verbal detalhado e exploração da verdade de si mesmo não se separarão mais na busca pela satisfação da falta cometida a partir da passagem que o surgimento das instituições monásticas proporcionará. Esse acoplamento de Palavra e Verdade serão unidos pelos ideais ascéticos institucionalizados e ganharão força com o desenvolvimento das práticas de direção de consciências. Apesar de já existirem no interior do paganismo e na cultura grega antiga, é no cristianismo que representarão uma ponte fundamental entre verdade e indivíduo. A direção de consciência é um ato livre, uma submissão não jurídica de um indivíduo a outro, onde não há cessão da própria soberania, nem da própria vontade. Há, todavia, um

⁹⁹ “primeiro, a verbalização detalhada da falta pelo próprio sujeito que a cometeu, segundo, os procedimentos de conhecimento, de descoberta, de exploração de si, e o acoplamento desses dois procedimentos...” *Ibidem*, p. 220.

reconhecimento de que o outro pode me instruir naquilo que eu devo querer e fazer. Não se renuncia à própria vontade, mas entende-se a vontade do outro como a própria. Assim, conforme Foucault destaca, trata-se de obedecer ao que o outro quer para que se possa estabelecer uma relação de si para consigo.¹⁰⁰

Na Antiguidade, a direção de consciência estava ligada a uma forma de busca por um bem viver, no qual o exame de consciência se atrelava a uma ponderação sobre a própria vida. Nesse sentido, examinar o dia passado, preparar-se para uma boa noite de sono e investigar a memória se ligavam a uma coerência com aquilo que se desejava e se buscava viver.¹⁰¹ A consciência, ao invés de ser um objeto, era a inspetora de certo modo de vida, verificando se o indivíduo atingiu ou não os fins a que se propôs. Ao invés de investigar as causas dos erros supostamente praticados, tratava-se de considerar as condutas e se projetar para o futuro. Sugeria muito mais um exame retrospectivo, no intuito de buscar elementos racionais na conduta autônoma que se planeja. *“L’examen stoïcien a donc une fin essentielle qui est la fin d’autonomie: je m’examine pour pouvoir être autonome, pour pouvoir me guider sur moi-même et sur ma propre raison”*.¹⁰² Não havia a intenção de desvendar os segredos do coração, nem as raízes da falta. A autonomia do indivíduo não estava associada à manifestação verbal da verdade de si.

No cristianismo, as práticas de direção de consciência não surgem antes do século IV. Existem textos que relatam o conhecimento de si, como o caso de *O pedagogo* de Clemente de Alexandria, no qual há alusão a esse conhecimento como o maior de todos, uma vez que aquele que se conhece terá o conhecimento de Deus e se tornará semelhante a ele. Também há o tema da pastoral e da conduta das

¹⁰⁰ Cfe. *Ibidem*, p. 227.

¹⁰¹ Foucault relata, na aula de 12 de março de 1980, os modos de direção de consciência tanto dos pitagóricos como nos estoicos, sobretudo em Sêneca. Cfe. *Ibidem*, pp. 228-241.

¹⁰² “O exame estoico tem portanto um fim essencial, que é o da autonomia: eu me examino para poder ser autônomo, para poder me guiar com base em mim mesmo e em minha própria razão”. *Ibidem*, p. 241.

almas, mas não se trata diretamente, antes do século IV, de algo que intervenha diretamente no indivíduo a partir de uma direção da consciência verbalizada no sentido de uma construção de uma subjetividade.

É apenas após o surgimento do monaquismo que a direção de consciência como técnica será integrada ao cristianismo. Foucault salienta que isso ocorrerá sobretudo por conta da relação que existirá entre o tema da salvação e da perfeição. Será a o fato de ser salvo que fará o cristão perfeito? Ou apenas os perfeitos serão salvos? O cristianismo emerge como uma religião da salvação para os não-perfeitos, onde a penitência ganha força como meio para manter os efeitos da salvação para aqueles que pecavam. Já o monaquismo se apresenta como uma tentativa de aperfeiçoamento dessa vida, a partir de um conjunto de práticas, no intuito de superar o pecado. Trata-se de assumir uma vida toda penitencial, para ser inserido numa economia de salvação e superação do pecado de maneira constante.¹⁰³

Desse modo, no monaquismo cristão, a partir do século IV, há um cruzamento de olhares sobre o interior dos indivíduos no intuito de uma vida de perfeição no qual a penitência possui caráter disciplinar fundamental. Ela se tornará o lugar principal no qual a alma pode reconhecer aquilo que se é. Assim, é no interior das instituições monásticas que a direção de consciência se revestirá de uma busca pelo conhecimento do interior dos indivíduos, de modo semelhante aos antigos, porém, com uma novidade fundamental. Para Foucault, a vida monástica articula duas obrigações fundamentais no seu conjunto de disciplinas de direção da consciência.

“ Il s’agit, en effet, de lier l’une avec l’autre les deux obligations suivantes: obéir en tout et puis rien cacher. Ou encore, lier ensemble le principe: ne rien vouloir par soi-même et le principe: tout dire de soi-même. Tout dire de soi-même, ne rien se cacher, ne rien vouloir par soi-même, obéir en tout; cette jonction entre ces deux principes est, je crois, au coeur même, non seulement de l’institution monastique chrétienne, mais de toute une série de pratiques, de dispositifs qui vont informer ce qui constitue la subjectivité chrétienne et, par conséquent, la subjectivité occidentale. Obéir et dire, obéir

¹⁰³ Cfe. *Ibidem*, pp. 253-254.

*exhaustivement et exhaustivement dire ce qu'on est, être sous la volonté de l'autre et faire parcourir par le discours tous les secrets de l'âme...*¹⁰⁴

Obediência e discurso sobre si. A penitência como articulação de uma verdade oculta, de um segredo que precisa ser exposto como meio de se atingir uma verdade sobre si no interior de um procedimento disciplinar. As verdades escondidas que não podem ficar escondidas, precisam ser reveladas a um diretor de consciência para que o monge aperfeiçoe sua vida e garanta os efeitos da salvação em sua vida. Enfim, conduta sobre as almas e conduta sobre a vida se cruzam no olhar sobre o interior dos indivíduos. Obedecer, nesse sentido, trata-se de ser dirigido por alguém, por algum superior. Diferentemente do modelo grego antigo, em que a direção das almas estava ligada a uma atitude de formação de uma maestria sobre si, o modelo cristão se apresentava de forma bem distinta. Ao invés de ser provisória, ela é permanente. Mesmo se o monge for ancião e já tiver percorrido um longo caminho de vida monástica, ele sempre corre o risco de cair, de fugir do caminho de perfeição. Logo, o diretor de consciência, o diretor espiritual deve acompanhar a vida toda daquele que se empenha no caminho da salvação.

Na obediência do modelo de direção grego, tratava-se de uma passagem rumo a maestria sobre si. No monaquismo cristão ela se torna um estado. Há um percurso disciplinar para toda vida que se instala. A finalidade de obedecer já não é mais formar um discípulo como futuro mestre de si, mas fazê-lo obedecer. *“Aquilo a que a obediência cristã leva é o quê? É simplesmente a obediência. Obedece-se para ser*

¹⁰⁴ “Trata-se, de fato, de ligar uma à outra as duas obrigações seguintes: obedecer em tudo e não ocultar nada. Ou ainda, ligar o princípio de não querer nada para si mesmo com o princípio de dizer tudo de si mesmo. Dizer tudo de si mesmo, não ocultar nada, não querer nada para si mesmo, obedecer em tudo; a junção desses dois princípios está, a meu ver, no próprio cerne, não apenas da instituição monástica cristã, mas de toda uma série de práticas, de dispositivos que vão formar o que constitui a subjetividade cristã e, conseqüentemente, a subjetividade ocidental. Obedecer exaustivamente e exaustivamente dizer o que somos, estar sob a vontade do outro e fazer percorrer pelo discurso todos os segredos da alma...” *Ibidem*, p. 260. Foucault analisa especialmente sobre esse período as obras de Cassiano que, segundo ele, foram fundamentais para inspiração dos modos de vida monásticos ocidentais sobretudo a partir da Regra de São Bento. Textos como *Instituições Cenobíticas* são destacados como lugares de surgimento de relações de direção de consciência e vida penitencial, tal como pretende Foucault estudar e apresentar nesse curso.

obediente, para alcançar um estado de obediência".¹⁰⁵ A prática monástica e a penitência como caminho rumo a obediência fazem com que o monge seja submisso, aprenda a atingir um estado de obediência na qual quererá sempre o que o superior quiser. O ensinará a ser humilde, ou seja, a não querer, na medida em que é o mais baixo de todos. E o fará ser paciente, que significa querer não querer nada além do que quer o outro.

Todavia, além de obedecer, é preciso confessar. Não há obediência perfeita para o monge sem um contínuo exercício de exame sobre si e confissão. Para obedecer perfeitamente a outro é preciso desenvolver, pouco a pouco, um olhar sobre si mesmo, contínuo, no qual se examina constantemente aquilo que se é. Além disso, exaustivamente, o monge deve se confessar na medida em que se examina. A possibilidade constante da presença do diabo no interior do ser humano levantava um questionamento sobre a validade de qualquer comportamento que somente a confissão conseguia resolver.

Foucault aponta, no interior das instituições monásticas nascentes, um vínculo inseparável entre a obediência ao outro e o exame de si mesmo.¹⁰⁶ Só se aprende a obedecer examinando-se. Além disso, unido à obrigação de olhar para dentro de si, está a obrigação de falar. Assim, Foucault identifica um triângulo de elementos ligados num dispositivo: "*Le principe de l'obéissance sans fin, le principe de l'examen incessant et le principe de l'aveu exhaustif. Un triangle: écouter l'autre, se regarder soi-même, parler à l'autre de soi-même*".¹⁰⁷ Na perspectiva de Cassiano, tais exames deveriam proporcionar ao monge a fuga do relaxamento e do excesso. Relaxamento da própria vida cristã a partir de pequenas complacências consigo e

¹⁰⁵ FOUCAULT, M. *Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Aula de 22 de fevereiro de 1978. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 234.

¹⁰⁶ Cfe. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, Aula de 26 de março de 1980. *op. cit.* pp. 283.

¹⁰⁷ "O princípio da obediência sem fim, o princípio do exame incessante e o princípio do reconhecimento exaustivo das faltas. Um triângulo: ouvir o outro, olhar para si mesmo, falar para o outro de si mesmo". *Ibidem*, p. 284.

excesso de ascese, nos quais poderiam se infiltrar sentimentos de orgulho, vaidade, e excesso de confiança em si próprio. Para se evitar esses perigos, era necessária uma atitude de busca pela justa medida, pela separação do prejudicial. A isso, Foucault, seguindo Cassiano, denomina *discretio*.¹⁰⁸

A *discretio* funcionava como uma ferramenta para consertar uma ideia errada de salvação, cultivada, sobretudo, no início do monaquismo, e que justificava um excesso de práticas ascéticas em busca da perfeição. Mais uma vez, perfeição e salvação se ligariam num conjunto de técnicas individuais dissociadas da ideia de um caminho, e sim, atreladas a um esforço pessoal. O rigor dos primeiros monges, que viviam no isolamento, precisaria ser combatido, em vista da valorização da instituição monástica. As práticas ascéticas individuais excessivas poderiam sugerir um caminho de vaidade e orgulho. Examinar o interior de si mesmo, no conjunto das práticas disciplinares monásticas, era prezar pela justa medida, no qual, separar o erro dentro de si era fundamental.

Todavia, entre a *discretio* cristã e a direção de consciência antiga há uma diferença fundamental. Para os antigos, o próprio sábio que se examinava possuía a razão clara sobre si, o *logos*, que o permitia identificar a justa medida de ascese a que podia se ocupar em busca de maior maestria sobre si. O monge não. Ele não possuía a *discretio* natural. Ele estava manchado em sua consciência.¹⁰⁹ Assim, podia ser enganado pelo diabo, que se servia dos excessos ascéticos e relaxamentos para enganar o ser humano e o fazer ser mais volúvel às tentações. O diabo estava a todo tempo no interior do ser humano e nem a mais intensa santidade poderia conjurar a presença do mal que, como uma imprevisível suspeita,

¹⁰⁸ Cfe. *Ibidem*, p. 285.

¹⁰⁹ Foucault salienta nos textos de Cassiano que nem os apóstolos, que conviveram com Jesus, possuíam a *discretio*, como arte de discernir o bem do mal, isenta da mancha original, em vista da justa medida. Ele narra os episódios de uma reunião da Igreja de Jerusalém, na qual foi preciso um anjo do céu aparecer e indicar a quantidade de salmos a serem rezados sem correr o risco do orgulho e da vaidade na prática da oração em comum. A justa medida, a *discretio*, não lhes era natural. Cfe. *Ibidem*, pp. 288-289.

o aliciava o tempo todo. A presença do mal estava intrincada na própria subjetividade do sujeito. Ele se disfarça no interior do ser humano, coexiste com a alma.

“Le corps será le siège des deux. C’est à partir du corps que l’esprit du mal va diriger vers l’âme des représentations, des suggestions, des idées qui ont ceci de particulier que, premièrement, elles déguisent Le mal sous les espèces Du bien de sorte qu’il va être très difficile à l’âme de reconnaître si la suggestion qui lui est envoyée est une suggestion bonne ou une suggestion mauvaise, mais surtout l’âme ne pourra pas distinguer si la suggestion qui lui est ainsi envoyée vient de l’individu lui-même, ou vient de Satan ou vient de Dieu”.¹¹⁰

Enquanto os sábios antigos viam a *discretio* como um modo de se separar das coisas, de fugir das paixões mundanas, os cristãos viam a *discretio* como uma luta travada no interior de si. Significa uma separação das ilusões provocadas pelo diabo no interior dos indivíduos. Não se trata de lutar contra o movimento incontrollável das paixões, mas examinar o sujeito na medida em que ele é habitado por um princípio outro. O indivíduo deve se exercer sobre si mesmo e não sobre as coisas.

Uma vez que essa *discretio* no cristianismo não é autônoma, é nos procedimentos de exame-reconhecimento que ela ocorrerá. Ao invés, todavia, de se debruçar sobre um ato, tal como na sabedoria antiga, ela se debruçará sobre o pensamento. “...o que os outros desejam alcançar na pureza do corpo, devemos possuir no segredo da nossa consciência (...) Não escondi por falsa vergonha nenhum dos pensamentos”.¹¹¹

Desse modo, a *cogitatio*, o pensamento sobre si mesmo e os próprios atos, é a base para o exame de consciência dos cristãos. A *discretio* será fundamental pois examinará os movimentos do interior da alma e separará, pelo reconhecimento e

¹¹⁰ “O corpo será a sede dos dois. É a partir do corpo que o espírito do mal vai dirigir para a alma representações, sugestões, idéias que têm em particular, primeiramente, que elas disfarçam o mal sob espécies do bem, de sorte que vai ser muito difícil para a alma reconhecer se a sugestão que lhe é enviada é uma sugestão boa ou uma sugestão má, mas, sobretudo, a alma não poderá distinguir se a sugestão que lhe é assim enviada vem do próprio indivíduo, de Satanás, ou vem de Deus”. *Ibidem*, p. 291.

¹¹¹ FOUCAULT, *Do governo dos vivos*, op. cit., 2014. p. 270. apud CASSIANO, *Institutions Cenobitiques*, 6. Ed. Paris: Cerf, 1965. pp. 262 e 284.

pela confissão, os pensamentos, para ver se são inspirados por Deus ou pelo diabo. Uma vez que a consciência está manchada pelo pecado, é só o ato de confissão que viabilizará a justa *discretio*, ou seja, o verdadeiro exame sobre o próprio pensamento. “*La spiritualité chrétienne dirá: Puisque tu peux toujours te tromper sur soi-même, puisqu’il y a toujours en toi quelque chose qui peut te tromper, eh bien, il faut que tu parles, Il faut que tu avoues*”.¹¹²

Falar a outro. Primeiro porque não se pode operar a *discretio* por si mesmo. Depois, porque o próprio ato de falar, se for acompanhado de vergonha, pode indicar que o pensamento que se tem é oriundo do diabo. Trata-se de um critério de vergonha a que Cassiano indica, conforme apontado por Foucault.¹¹³ Além disso, os pensamentos do diabo, diante da iniciativa da confissão, tendem a fugir da alma, pois são obscuros e não suportam vir à luz. Eles habitam os territórios escondidos, as dobras da alma, e fogem ao menor intuito de serem expostos. Foucault indica esse mecanismo como triagem.¹¹⁴ Por fim, o próprio ato de falar expulsa do interior o pensamento mal. Ele é expelido pela fala. Desse modo, se a exteriorização pelo discurso é o mecanismo principal da *discretio*, será preciso repeti-lo permanentemente. O fluxo de pensamentos da vida do monge deverá ser repetido, inserido na própria dinâmica da vida monacal, justificável como luta contra o próprio demônio.

Vale destacar a diferença dessa atitude de verbalização indicada por Foucault com o termo *exagouresis* da *exomologese* já citada. Na *exomologese*, como já foi mencionado, tratava-se de uma exposição, pelo penitente, de sua própria condição pecadora. Tal exposição se dava de maneira dramática, gestual, onde se expunha uma verdade do pecador pelos atos exteriores: genuflexões, roupas, lágrimas, etc.

¹¹² “A espiritualidade cristã dirá: já que tu sempre podes enganar a ti mesmo, já que há sempre em ti algo que pode te enganar, então é preciso que tu fales, é preciso que tu confesses”. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op.cit., p. 298.

¹¹³ Cfe. *Ibidem*, p. 299.

¹¹⁴ Cfe. *Ibidem*, pp. 299-300.

Já a *exagouresis*, suscitada pela *discretio*, estabelece uma relação do indivíduo consigo mesmo, de maneira analítica, detalhada e permanente, na qual a discursividade sobre si mesmo será fundamental.

“...une activité discursive qui fait que c’est moi-même qui me mets moi-même en discours au fur et à mesure que le fluxe des pensées se présente à moi et que je dois en faire Le tri, en faire Le tri pour savoir finalement d’où vient ce que je pense, pour déchiffrer enfin le pouvoir d’illusion et de tromperie qui ne cesse de m’habiter d’un bout à l’autre de mon existence”.¹¹⁵

Esse procedimento sugere e implanta uma relação de obediência a outro, diferente da direção antiga, que visava a direção dos atos e a autonomia do sujeito. Aqui, trata-se de obedecer para ser obediente. Uma obediência a outro que produz uma veridicção de si mesmo. O “eu” se torna instrumento e objeto da veridicção. Há uma produção da verdade sobre si associada a uma renúncia de si que, como diz Foucault, é o esquema da subjetividade cristã.¹¹⁶ Isso ocorre pelos mecanismos de sujeição à vontade do outro, pela exteriorização verbal da própria interioridade, como método de fugir da dúvida instaurada pelo inimigo diabólico que habita o interior do ser humano.

¹¹⁵ “Uma atividade discursiva que faz que com eu mesmo me coloque em discurso à medida que o fluxo dos pensamentos se apresenta em mim e que devo fazer sua triagem, fazer sua triagem para saber finalmente de onde vem o que penso, para decifrar enfim o poder de ilusão e de engano que não para de me habitar de ponta a ponta da minha existência”. *Ibidem*, p. 301.

¹¹⁶ Cfe. *Ibidem*, p. 303.

1.3 Segurança, território, população: poder pastoral e confissão cristã

O tema da confissão cristã em Foucault não pode ser analisado sem se considerar as suas relações com o tema do pastorado e sua ascensão no interior da Igreja. Na constituição dos sujeitos e na incitação discursiva elaborada a partir dos mecanismos de confissão e direção das almas, a identificação do pastor como aquele a quem se deve confessar é fundamental. Tal abordagem, em nossa compreensão, une a dimensão da produção dos saberes à dinâmica disciplinar e, ao mesmo tempo, traz à tona o tema da obediência e a sua implicação na constituição dos sujeitos. Assim, para um maior aprofundamento das relações entre confissão cristã e subjetivação, passamos a destacar brevemente a articulação apontada por Foucault entre o governo das almas e o poder pastoral.

Em seu curso *Segurança, território e população*, ministrado no *Collège de France* em 1977 e 1978, Michel Foucault procura estabelecer a genealogia daquilo que se passou a chamar de governamentalidade que, no entender do filósofo francês, é importante para se abordar o problema do Estado e da população. Há uma especificidade no ato de governar que é fundamental para a compreensão das relações de poder instauradas na sociedade. Ao invés de analisar o Estado a partir de suas constituições, seus estatutos, suas relações democráticas ou não-democráticas, Foucault se dirige àquilo que está por trás das instituições, no intuito de pesquisar as tecnologias de poder e como estas se constituíram em campos de verdade e objetos de saber. “Assim, essa análise permite substituir a análise genética segundo a filiação por uma análise genealógica que constitui toda uma rede de alianças, de comunicações, de pontos de apoio”.¹¹⁷

¹¹⁷ FOUCAULT, M. *Segurança, Território, População*. Curso ministrado no *Collège de France* (1977-1978). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 157.

Desse modo, a proposta desse curso foi procurar na constituição dos saberes exteriores a uma teoria geral do Estado, uma tecnologia de poder discursiva de governo dos homens que teria possibilitado as transformações que culminaram no modelo de Estado moderno. Trata-se de verificar como a palavra “governar” passou a ser referida como um termo político a partir do século XVI. Na pesquisa que Foucault faz nos dicionários e nos usos costumeiros desse verbo nos séculos XIII, XIV e XV, não é encontrada nenhuma referência do mesmo a um território, a uma cidade, a uma nação. Sempre se governam pessoas. “Governo” então não está relacionado ainda a um sentido político, mas sim com princípios morais, com a alimentação, o cuidado da alma, etc.¹¹⁸ Todavia, essa não era a associação que os gregos faziam. Para estes, o ato de “governar” estava ligado à cidade, entendida como um navio que tem sua conduta (governo) entregue nas mãos de um timoneiro (rei), que tem a missão de conduzi-la a bom termo. Aqui, os homens são governados apenas indiretamente.

Assim, Foucault investigará a relação que se estabelece sobre o termo “governar” e a passagem de uma forma de poder pastoral a uma forma de direção das almas. A ideia de um poder pastoral emerge de uma relação instituída no Egito antigo, onde o rei se manifesta como pastor dos homens. Deus garante essa autoridade a ele. O faraó, quando é coroado, recebe a missão, transferida de Deus, de governar o povo, através das insígnias de pastor. Se Deus é o pastor dos homens, o rei também o será. Entre os hebreus, nenhum rei, com exceção de Davi instaurador da monarquia, é denominado pastor dos homens. O pastoreio alcança uma amplitude religiosa. Deus é o único pastor de seu povo. Ele o conduz como a um rebanho.¹¹⁹ De modo contrário, o deus grego não conduz o seu povo dessa maneira. Não se utiliza o termo pastoreio associado de modo associado a governo.

¹¹⁸ Cfe. Ibidem, p. 164.

¹¹⁹ Cfe. Salmo 94, 7.

Ele o protege, intervém, pronuncia oráculos, mas nunca conduz os homens como ovelhas.

Foucault aponta as diferenças estabelecidas nas relações entre os deuses gregos e o deus hebraico no que diz respeito ao pastoreio exercido. O deus-pastor dos hebreus está ligado a um rebanho que ele conduz. Ele vive na errância, junto com seu povo. Não tem ponto fixo. Move o povo, conduzindo-o de um ponto a outro. Já o deus grego é territorial, é *intra muros*. Ele tem o seu lugar privilegiado na cidade ou no templo. Ele defende a cidade. *“Portanto, em oposição ao poder que se exerce sobre a unidade de um território, o poder pastoral se exerce sobre uma multiplicidade em movimento”*.¹²⁰ Além disso, esse poder do deus-pastor é fundamentalmente benfazejo, ele tem o intuito de fazer o bem, de cuidar do rebanho, de salvá-lo. A salvação aqui está entendida no sentido de garantir a alimentação, cuidar dos pastos, fornecer os meios de subsistência necessários, zelar pelas ovelhas feridas, etc. O poder exercido pelo deus-pastor ou rei-pastor é sempre de zelo. Ele é um intermediário entre as ovelhas e o pastor. Ele não se preocupa consigo mesmo. Ele se dedica infinitamente ao cuidado do rebanho.

Diferente dos deuses gregos que refletem glória e poder, o poder do deus-pastor e que é assumido também pelo rei-pastor é apenas o da sua entrega às ovelhas. Esse zelo, entretanto, só terá sentido se estiver voltado para todas e, ao mesmo tempo, para cada ovelha. *“O pastor tem de estar de olho em todos e em cada um, omnes et singulatim”*.¹²¹ Assim, o poder que se exerce nesse modelo de pastorado visa a todos e a cada um e não está associado a uma unidade superior formada pelo todo. De maneira distinta, os modelos grego e romano não se pautavam por esse modo de poder-pastorado, tendo em vista a unidade da cidade e seus cidadãos para além do olhar do pastor.

¹²⁰ FOUCAULT, M. *Segurança, Território, População*. op. cit., p. 169.

¹²¹ *Ibidem*, p. 172.

Na análise que Foucault faz dos textos de Platão, ele mostra como a relação pastor-poder não se desenvolve do mesmo modo. A divindade mesma será responsável pelo pastoreio do rebanho num período da humanidade que não pertence à constituição do mundo. Ou seja, quando há alimento em abundância, quando as ovelhas estão pastando livremente, sem perigos, é o deus grego que é subentendido como o pastor. No contexto platônico, a política será necessária quando termina esse tempo feliz. A divindade que se retira só ajudará os homens de maneira indireta. Estes últimos terão agora que se governarem uns aos outros. Todavia, diferentemente dos deuses, estes homens com a missão de governar não poderão estar acima dos outros e, portanto, não serão considerados pastores. Cada indivíduo está além do próprio governante em sua relação com a divindade. O olhar do rei não é o mesmo do olhar do pastor. A divindade já se ausentou e o governo cabe aos humanos.

Em vista disso, Platão sugere outra forma de desenvolvimento político, o da tecelagem. Como um tecelão, o político deve perceber a variedade de exigências que a vida pública tem. Trata-se não de ver o todo, tal como o pastor realizava, mas de unir os pontos difusos de toda sociedade. Do mesmo modo como um tecelão sabe inserir o seu trabalho interligando as etapas que vão da tosa, da elaboração dos fios, até a confecção. *“O homem político liga entre si os elementos, os bons elementos que foram formados pela educação, ele vai ligar as virtudes, as diferentes formas de virtudes que são distintas umas das outras, vai tecer e ligar entre si os temperamentos opostos...”*¹²²

O exercício do pastorado, entretanto, permanece de outras maneiras, entrelaçado em atividades como as do médico, do ginasta, do pedagogo, etc. Todavia, não há mais um único pastor. Ele não tem sozinho a função de prescrever,

¹²² *Ibid.*, p. 194.

tais como os deuses que deixaram a cidade sob os auspícios da humanidade. O rei não é um pastor. O político não tem o tempo nem a função de estar com cada ovelha individualmente, ele não pode se responsabilizar pelo zelo que o pastor deve exercer pelo rebanho, sua função é outra. Ele une pontos e não intervém especificamente no exercício de um poder centralizado.

Segundo Foucault, é o cristianismo que coagulou os temas do poder pastoral em mecanismos precisos e instituições definidas.¹²³ A Igreja cristã definirá um poder autônomo específico, dentro dos moldes do Império Romano, mas com bases nos privilégios do pastor. O pastor se torna o rei. Há uma assimilação do poder espiritual com o temporal, com o subterfúgio da salvação do rebanho. Assim, o pastorado entendido como modelo para governamentalidade, isto é, como matriz de procedimentos para o governo dos homens tem seu início no cristianismo. A pesquisa foucaultiana se insere na tentativa de verificar como uma comunidade religiosa se transformou em uma instituição com aspiração ao governo dos homens e com fins espirituais.¹²⁴ O governo das almas com fins de salvação eterna.

Esse dispositivo de poder não cessou de se desenvolver durante os séculos até o advento da modernidade. Inclusive os conflitos internos ao cristianismo, tais como o rompimento com o Oriente e a Reforma Protestante são movimentos de inquietação que giram sobre a pergunta “*Quem é o pastor?*” De tal modo que as Igrejas Orientais e as Protestantes mantêm o mesmo modelo de pastorado como forma de governo dos homens. Foucault ainda ressalta que essa arte de governar associada a um sentido pastoral e espiritual está presente na própria evolução da Idade Média e foi entendida como a *tékhnē tekhnôn*, *epistēme epistēmōn* ou *ars artium*, *regimen animarum* (arte das artes, ciência das ciências) de acordo com as

¹²³ *Ibid.*, p. 174.

¹²⁴ Para um maior aprofundamento dessa temática é pertinente o estudo realizado pelo historiador francês e amigo de Michel Foucault, Paul Vèryne, em sua obra *Quand notre monde est devenu Chrétien (312-394)*. Paris: Albin Michel, 2007. O texto visa analisar o período de transição do império romano ao cristão, com enfoque especial nas mudanças surgidas com o imperador Constantino.

definições de Gregório de Nazianzo. Fazer filosofia era fazer teologia e, especificamente, estudar o pastoreio dos homens: a ciência por excelência.¹²⁵

Como já foi apresentado, o modelo hebreu não estabelecia o governo a partir da relação de pastorado. Deus mesmo pastoreava e conduzia seu povo. Não havia uma instituição pastoral autônoma e legiferante. O rei não era o pastor. Na Igreja cristã, ao contrário, esse modelo de governo alcançará autonomia em relação aos outros e suscitará uma série de dispositivos de poder. As relações de autoridade emergirão a partir do privilégio de ser pastor e demandará uma instituição para isso. O tema do pastor que se sacrifica pelo rebanho se tornará a pedra angular de organização de toda Igreja. Tal como Cristo foi pastor e morreu pelo rebanho, sugere-se que os apóstolos e depois bispos e presbíteros doem suas vidas pelas ovelhas a eles confiadas. Eles devem visitar seu rebanho, cuidar, exercer o pastoreio, pois, para isso, foram designados por Deus.

Assim, toda lógica eclesial se dará a partir do tema do pastorado. *“O que é o poder sacramental, o poder do batismo? É chamar as ovelhas para o rebanho. O da comunhão? É dar o alimento espiritual. É poder, pela penitência, reintegrar as ovelhas que se desgarraram do rebanho”.*¹²⁶ Apesar de estar voltado para uma dimensão religiosa e espiritual, esse poder pastoral sobre as almas teve efeitos diretos nas vidas das pessoas e, por isso, é um modo de dispositivo de poderes políticos. Há uma intervenção direta nas ações, nos bens, na moral do rebanho realizada pelo pastor-bispo.

Apesar das relações existentes entre poder político e pastoral, ambos os poderes continuam distintos durante toda a Idade Média, cada um com suas peculiaridades, que, todavia, se entrecruzam. *“O pastor continuou sendo um personagem que exerce seu poder no modo místico e o rei continuou sendo alguém*

¹²⁵ Cfe. FOUCAULT, *Segurança, Território, População*. op. cit., p. 200.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 203.

que exercia seu poder no modo imperial".¹²⁷ Todavia, essa distinção teve mais evidência no Ocidente do que no Oriente onde a fusão dos dois modos de governo foi mais efetiva. O pastorado cristão se desenvolve, então, de maneira densa e institucional, coextensivo à Igreja como um todo. Diferentemente do deus-pastor hebreu, que não implica uma interferência política direta, Foucault mostra como o modelo de pastor cristão sugere uma série de artes de conduzir, governar, controlar e manipular os homens.¹²⁸

Todavia, é apenas no campo do conjunto de artes de governar que o pensador francês situa sua pesquisa sobre as origens da governamentabilidade no cristianismo. Deve-se evitar uma inferência imediata de que tais dispositivos fossem utilizados para submeter os indivíduos (fiéis) a uma lei ou soberano. A proposta foucaultiana, aqui, tal como em outros textos, não é um mapeamento macropolítico, mas descrições relacionais microfísicas de poder que se estabelecem, favorecendo o surgimento de práticas e discursos instauradores de verdades.

Para Foucault, o Estado moderno nascerá a partir de uma cristalização pensada, refletida e sistematizada da governamentabilidade que se serviu dos dispositivos instaurados pelo pastorado cristão. Para perceber esse nascimento, trata-se de ver como se deu essa passagem ocorrida nos séculos XVII e XVIII que transformou o conjunto de práticas em um discurso sobre a forma de governar os homens. Isto é, o deslocamento da governamentabilidade ao Estado moderno. De práticas difusas em relações de poder pautadas por um princípio religioso a uma teoria geral de governo, elaborada racionalmente. Assim, Foucault mostra como na base dessas relações dispersas de governamentabilidade, no seio da vivência cristã, há uma série de procedimentos que sugerem uma referência ao surgimento daquilo que posteriormente será chamado governo dos homens.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 205.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 218.

O pastorado cristão está associado à salvação, isto é, a um fim espiritual. Além disso, está relacionado à lei e ao seu cumprimento. Trata-se de uma obediência a um mandamento com o objetivo de se chegar à verdade e ser salvo. O pastor deve assegurar a salvação de todos. Ele deve cuidar para que todas as ovelhas sejam salvas, obedecendo. E, para obedecer, os mecanismos de confissão e direção das almas proporcionou um olhar da ovelha sobre si mesmo, incitada pela necessidade de expor seus pecados diante do pastor. Todavia, todo critério de salvação está nas mãos de Deus.

Aqui há uma diferença fundamental ao modo de relação obediência-salvação tal como os gregos a entenderam. Apesar de o tema da obediência já existir nos gregos, ela estava condicionada a uma meta a ser alcançada. Assim era a missão do pedagogo, do mestre, etc. Havia o intuito de se chegar a um objetivo, por isso se obedecia. No modelo de pastorado cristão, o único objetivo era a própria obediência. Obediência não a uma lei, mas a um indivíduo. Trata-se de uma relação de submissão a outra pessoa. O critério de verdade não está no olhar do próprio indivíduo em relação à lei, a um código moral, ou a uma teoria racionalmente comprovada, mas sim a outra pessoa. Há uma dependência da ovelha ao pastor. *“E aquele que é dirigido deve aceitar, deve obedecer, no interior mesmo dessa relação individual, e por ser uma relação individual. O cristão se põe nas mãos do seu pastor para as coisas espirituais, mas também para as coisas materiais e para a vida cotidiana”.*¹²⁹

Assim, a obediência se apresenta não como um lugar de aprendizado, mas como renúncia de si, como negação da própria verdade ou do próprio olhar que o fiel faz da lei. Sob o pretexto de humildade, o crente submete-se à vontade alheia e à sua interlocução. Trata-se de uma relação de servidão integral de negação de si e

¹²⁹ *Ibid.*, p. 232.

de confiar a condução da própria vida a outro que tem a missão de conduzi-lo à salvação. O mesmo ocorre na direção de consciência. Diferente do modelo grego onde a pessoa procurava alguém para dirigi-lo, livremente, o modelo de pastorado cristão impõe uma direção de maneira obrigatória. Também aqui se pode ver um dispositivo de governamentalidade em que o indivíduo se ancora em uma verdade alheia a si. Há uma submissão silenciosa, onde o fiel se diz dentro de uma expectativa do diretor. A verdade deixa de estar na própria lei, mas passa a permear a consciência do diretor que aguarda do crente a configuração à sua própria interlocução. Portanto, para Foucault:

“(...) não é a relação com a salvação, não é a relação com a lei, não é a relação com a verdade que caracteriza fundamentalmente, essencialmente o pastorado cristão. O pastorado cristão, ao contrário, é uma forma de poder que, pegando o problema da salvação em sua temática geral, vai introduzir no interior dessa relação global toda uma economia, toda uma técnica de circulação, de transferência, de inversão dos méritos, e é isso que é seu ponto fundamental”.¹³⁰

O pastor detém verdades ocultas, secretas, interiores que exigirão obediência por parte da ovelha. A individualização não ocorre, pois, em relação a um estatuto, mas por sujeição, submissão. Não se trata de se referir a uma verdade outorgada, reconhecida, mas de se produzir enquanto indivíduo em um jogo de verdades ocultas. *“Individualização analítica, sujeição, subjetivação – é isso que caracteriza os procedimentos de individualização efetivamente utilizados pelo pastorado cristão e pelas instituições do pastorado cristão”*.¹³¹ Nisso Foucault encontrará as bases da governamentalidade tal como se desenvolveu no século XVI em diante. Trata-se da constituição de um sujeito, subjetivado nas redes de obediência e verdades que lhe são impostas.

Percebe-se, nesse sentido, uma ligação entre confissão e pastorado numa lógica de submissão ao poder instituído. O sujeito emerge como fruto dessa relação

¹³⁰ *Ibid.*, pp. 241-242.

¹³¹ *Ibid.*, p. 243.

onde um olhar sobre si é exigido como forma de submissão a um conjunto de técnicas, nos quais a salvação se insere na economia dos jogos de verdade.

A partir de agora, será analisada a passagem do tema da confissão para a sexualidade. Da confissão como procedimento de exame de si para a sexualidade verbalizada e subjetivada no interior dos indivíduos. Tal passagem, entretanto, carecerá da abordagem histórica realizada por Paul Vèyne e Peter Brown, em suas análises sobre a sexualidade no momento de ascensão do cristianismo. Assim, pretende-se estabelecer relações entre o movimento de institucionalização da confissão como lugar da construção da subjetividade no interior do cristianismo e a produção de uma subjetividade a partir do sexo e sua verbalização.

CAPÍTULO 2: A MORAL SEXUAL NA PASSAGEM DA ANTIGUIDADE PARA O PERÍODO CRISTÃO E SUAS RELAÇÕES COM A FORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA CULPADA

2.1 A moral sexual na passagem do Império Romano ao cristianismo em Paul Veyne

Não se pode iniciar a apresentação de uma abordagem histórica como justificativa hermenêutica das relações entre confissão e sexualidade sem antes compreender o modo como Foucault lê a história. É no âmbito desse questionamento que Paul Veyne¹³² se debruça sobre o pensamento foucaultiano, no intuito de estabelecer um momento de passagem na moral sexual do império romano para o mundo cristão, pós Constantino. Ao invés de realizar uma investigação histórica no sentido ontológico, buscando uma origem no desenvolvimento de determinada ciência ou prática, seria melhor, segundo Veyne¹³³, falar de práticas discursivas e dos sentidos nos quais essas práticas são analisadas, dentro da dinâmica dos dispositivos em Foucault. Trata-se de ver a história na singularidade dos discursos e perceber, neles, a relação de poder que os incita e constitui.

(...) todo fato histórico ou sociológico é uma singularidade; Foucault pensa que não existem verdades gerais, trans-históricas, pois os fatos humanos, os atos ou as palavras, não provêm de uma natureza, de uma razão que seria sua origem, nem tampouco refletem fielmente o objeto a que remetem. Para além da enganosa generalidade desses fatos ou de sua suposta funcionalidade, essa singularidade é a de seu estranho discurso. Ela procede a cada vez dos acasos do devir, da complicada concatenação das causalidades que se encontram. Pois a história da humanidade não é subentendida pelo real, o racional, o funcional ou alguma dialética.¹³⁴

Assim, a pretensão de se apresentar aqui elementos da constituição da sexualidade no interior da moral cristã não pode deixar de lado a elaboração

¹³² Foucault e Veyne desenvolveram uma contribuição mútua para os modos de ler e interpretar a história. Há uma série de citações de Foucault presentes na obra de Veyne. Ao mesmo tempo, o próprio Foucault cita o historiador em inúmeras ocasiões, sobretudo nos últimos cursos, dos anos 80, ministrados no *Collège de France*.

¹³³ VEYNE, P. *Foucault, seu pensamento e sua pessoa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. p. 21.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 23.

discursiva da própria sexualidade através dos mecanismos nos quais esses discursos foram tidos como verdadeiros. Não se deseja, ao investigar a história aqui, encontrar a sexualidade em um *“estado selvagem; essa planta só se encontra em estado de planta cultivada num discurso, ao mesmo tempo prisioneira e carcereira de um dispositivo a que é imanente o discurso, este efêmero a priori histórico”*.¹³⁵ Nesse sentido, o território da moral, onde se articula especialmente a verdade com o dito por verdadeiro, deve compreender as interpretações históricas de determinados atos e sua aceitação no interior de um arcabouço discursivo.

Não se pretende, portanto, com esse capítulo, apontar elementos históricos da sexualidade em um recorte que intencione buscar um universal da moral, ou da constituição da verdade do sexo a partir de uma suposta transformação das práticas sexuais. *“...em vez de partir dos universais como grade de inteligibilidade das práticas concretas, que são pensadas e compreendidas, mesmo que praticadas em silêncio, parte-se dessas práticas e do discurso singular e estranho que elas supõem para passar de algum modo os universais pelas grades dessas condutas”*.¹³⁶

Ao invés de apontar a história como lugar de uma evolução no sentido moral das práticas sexuais, reforçar, pelo viés histórico apresentado por Veyne e Brown, a relação existente entre confissão e sexualidade e sua ligação com o desenvolvimento da moral sexual cristã a partir da institucionalização da penitência enquanto sacramento. Trata-se de estudar um momento de passagem em que a carne cristã se constitui a partir de valores morais já assentados no mundo romano, influenciado pelo paganismo. Percorrer as relações existentes entre moral pagã e cristã, antes de abordar os mecanismos discursivos estabelecidos pela confissão.

Para tanto, é preciso romper com alguns preconceitos que interferem na abordagem histórica da moral sexual nos antigos. Em uma de suas últimas

¹³⁵ *Ibidem*, p. 84.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 28.

entrevistas, concedida a François Ewald, Michel Foucault faz menção ao idealismo que se tem das práticas sexuais dos antigos, como se lá houvesse uma sociedade liberal, mais tolerante e sorridente e refuta uma proposição de um passado feliz, sem moralismos: *“Muita gente sabe que houve na Antiguidade uma moral austera e rigorosa. Os estóicos eram a favor do casamento e da fidelidade conjugal, todo mundo sabe”*.¹³⁷

É importante ressaltar aqui a influência que a pesquisa do historiador Paul Veyne ocasionou em Foucault. Veyne realiza uma longa pesquisa sobre a vivência sexual dos romanos e aponta, desde lá, um conjunto de regulações da vida moral que sugerem uma visão diferente à do senso comum, onde há uma idealização não real de liberdade. Temas como casamento, virgindade, fidelidade e castidade, já estavam presentes, mesmo antes da influência do cristianismo. Apontaremos nos estudos de Veyne elementos que indicam a presença de temas de moral sexual entre os pagãos romanos e que depois foram cristalizados no interior do cristianismo.¹³⁸

Roma não era um lugar de promiscuidade, de uma ilusória liberdade sexual, idealizada aos moldes da revolução sexual dos anos 60. É necessário distinguir entre homens livres (cidadãos romanos) e escravos. Calcula-se que a população de pessoas livres da Itália Romana no período auge do império tenha chegado a 6 milhões e a de escravos 2 milhões. Promiscuidade era algo descritivo do grupo de escravos, que por não ter responsabilidades exclusivas a cidadãos romanos, não tinham compromisso estabelecido com a sociedade e, por isso, eram vistos com maus olhos em seus costumes por parte dos livres. Além disso, há que se distinguir

¹³⁷ EWALD, F. Michel Foucault. In: *Michel Foucault (1926-1984): o dossier – últimas entrevistas*. Rio de Janeiro: Taurus, 1984. p. 80.

¹³⁸ Para tanto, nos serviremos de duas obras principais de Paul Veyne: *Império Romano*. In: ARIÈS, P. et DUBY, G. (org.) *História da vida privada*. v. I. Do império romano ao ano mil. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. pp. 17-212, *Sexo e poder em Roma*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008 e *Quando nosso mundo se tornou cristão*. Lisboa: Texto e Grafia, 2007.

uma moral do Império até o ano 100 antes de nossa era e outra, influenciada sobretudo pelo movimento estoico. A primeira, mais antiga, associava diretamente a moral às questões políticas, do próprio Império. A segunda se volta para a interioridade e para uma discussão que envolve a sabedoria de viver.

Já na moral antiga dos romanos, até o primeiro século antes de Cristo, havia a instituição pública do casamento. Essa não foi uma novidade cristã. O paganismo romano prescrevia a responsabilidade do homem em constituir uma casa. Tratava-se de uma cerimônia privada, sem a necessidade de uma legalização religiosa ou civil, mas com repercussão pública.¹³⁹ Acontecia um comprometimento por parte duas pessoas livres, que se dispunham em vista de aumento das posses. Obviamente, temas como amor cortês, romances, e casamento por sentimento mútuo não eram pautas dessa época. O casamento era um negócio. A mulher era uma propriedade, tal como os escravos, os filhos, os animais, etc. Todavia, havia um sentimento de responsabilidade pela pátria, no sentido de multiplicar os homens livres, enaltecer o império e fortalecer as divisas.

Nesse primeiro momento, casar era um dever cívico! O romano devia, para cumprir sua obrigação com a cidade, zelar por sua esposa, tratá-la bem, tal como um imperador devia tratar dos bens públicos. A ação do imperador devia ser reproduzida no ambiente privado. O súdito repetia em sua casa o que o rei faz com o país. Interioriza-se uma moral de contenção, de obediência a uma ordem instituída, que perpassa o interior das relações privadas. O sexo do casal reproduzia o zelo real pela cidade romana. Nesse ponto, o autocontrole tinha papel fundamental. Perder-se numa relação privada significava demonstrar-se incapaz de administrar os próprios bens (lembrando que a mulher era um bem). O corpo do cidadão era, em última instância, o próprio corpo do imperador, dominando um

¹³⁹ Cfe. VEYNE, P. *Sexo e poder em Roma*, op. cit., p. 190.

território e afirmando o poder de Roma. O sexo praticado com a esposa tinha uma função cívica: gerar filhos livres para o império. *“Por que as pessoas se casavam? Para esposar um dote (era um dos meios honrosos de enriquecer) e para ter, em justas bodas, rebentos que, sendo legítimos, recolheriam a sucessão; e perpetuariam o corpo cívico, o núcleo dos cidadãos”*.¹⁴⁰

O casamento monogâmico, portanto, já existia, há mais de cem anos antes do cristianismo, bem como uma moralidade que girava ao redor das responsabilidades do casal. O sexo não era livre. Ele tinha um papel social determinado, associado aos interesses do império. Todavia, ao mesmo tempo em que havia a necessidade de se casar para dar legitimidade à prole, enquanto continuidade do império, havia o descolamento do prazer sexual das obrigações matrimoniais. O prazer sexual não estava confinado ao casamento. *“Monogamia e casal não são a mesma coisa”*.¹⁴¹ Para tanto, o cidadão livre romano poderia procurar a satisfação de seus prazeres com os escravos, ou em lugares públicos de flerte, tais como foram as termas romanas. Entretanto, tal como no casamento, o exercício do poder do império, refletido nos prazeres dos cidadãos, jamais poderia ser deixado de lado. A passividade sexual era mal vista. Ser penetrado podia implicar a submissão ao outro. O critério da atividade sexual, enquanto poder de penetração, prevalecia, no jogo da afirmação do poder.

Posteriormente, ainda dentro do Império Romano, a soberania sobre si se torna um valor em si, e deixa de se referir diretamente ao Estado e ao seu imperador. Com a influência do estoicismo, sobretudo na fase final do Império, há um deslocamento de uma moral cívica, de ordem pública, para uma moral do equilíbrio, da busca pela justa medida entre os prazeres e as necessidades. O corpo

¹⁴⁰ VEYNE, P. Império Romano. In: ARIÈS, P. et DUBY, G. (org.) *História da vida privada*. v. I. op. cit., p. 44.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 45.

e suas necessidades, numa perspectiva estoica, devem ser domados, educados e não saciados. Busca-se um estado de imperturbabilidade do espírito. O corpo pode afetar essa busca. A vida interior luta contra os anseios da exterioridade, da matéria.

Asism, no que diz respeito ao casamento, Veyne aponta uma primeira moral, de ordem cívica, que dizia: “casar-se é um dos deveres do cidadão” e uma segunda, posterior, no interior do Império, que pregava: “quem quer ser um homem de bem só deve fazer amor para ter filhos; o estado de casamento não serve aos prazeres venéreos”.¹⁴² Num primeiro modelo de moral, a mulher servia para gerar filhos e patrimônio em vista do bem da cidade. No segundo, há uma busca interiorizada, para além do material. Cria-se o mito do casal como lugar de companhia, de segurança ao homem, de comprometimento do sexo a um dever interior, moral, privado. O casal chegou ao Ocidente quando a moral passou a perguntar por que valeria a pena homem e mulher passarem a vida juntos e, não apenas fazerem isso por uma necessidade natural ou cívica.

Na virada estoica, é na pergunta pela causa que a moralidade se estabelece! Trata-se agora de um corpo a ser chamado de “meu” e não apenas algo derivado do corpo do império. Ele tem uma busca, ele tem uma necessidade e tem conflitos a serem resolvidos internamente; Bom é aquele que cumpre seus deveres consigo e suas obrigações enquanto casal: cuidado com a esposa, filhos, etc.;

Todavia, não nos iludamos, o ideal de casamento por amor não existia como necessidade. Não havia nenhum comprometimento de sentimento. Havia comprometimento de vida em busca de um bem, que passava pela prosperidade, o bom trato do patrimônio, dos filhos, etc. Nesse sentido, eram comuns os divórcios. O descuido por parte do marido, poderia implicar a fuga da mulher. Ela poderia reclamar se não estivesse sendo bem cuidada, protegida e saía. Isso implicava

¹⁴² Cfe. *Ibidem*, p. 47.

motivo de vergonha pública: “aquele homem não cuida bem de seu patrimônio!” Ainda que houvesse justificativa legal para um homem abandonar sua esposa (esterilidade, traição) a responsabilidade de manter a vida privada de acordo com a estabilidade dos sentidos, era do homem.

O casamento é como um pacto marital, onde amigos se unem em vista do bem de ambos. Juntos eles têm estabilidade para lutar contra as instabilidades do corpo, da vida social. A mulher deixa de ser entendida como escrava, propriedade inerte e passa a ser vista como “auxiliar”, “companheira”. Algo parecido à amizade emerge como o foco da vida do casal! A vida do homem estóico deve ser semelhante aos deuses. Ele deve autônomo, livre, indiferente aos golpes do acaso, autárquico. O casamento deveria favorecer nele essa busca interior de liberdade e de obstinada auto-gerência. Nesse sentido, a matéria, o corpo e os desejos não eram um mal em si, mas poderiam desviar do caminho correto e bom.

Há, portanto, uma interiorização da moral sexual. O sexo, nesse segundo momento da moral romana, não obedece apenas a uma lei social, cívica ou religiosa. Ele faz parte de um conjunto de observâncias a serem cuidadosamente praticadas em vista de uma relação do cidadão consigo, da pessoa que busca a estabilidade. O casamento deve contribuir a essa estabilidade. O estoicismo era uma doutrina de autonomia moral, controle do indivíduo sobre si mesmo, cuidado com a vida interior.¹⁴³ Assim, cada gesto da vida do casal passa a ser lugar de vigilância, de detalhes a serem observados cuidadosamente! Casar é um bem, um dever, todavia, precisa ser bem observado para que uma vida estável se desenvolva! Cada menor gesto deve ser vigiado. Procriar sim, exagerar nos afetos e carícias, não! O excesso, nessa perspectiva, era combatido como um dos piores males. Surge um ideal de abstinência: “deitar juntos, apenas para procriação”. Não

¹⁴³ Cfe. VEYNE, *Sexo e poder em Roma. op. cit.*, p. 203.

temos aqui ainda o modelo ascético cristão, mas uma ideia de abstinência regulada pela moderação, pelo autocontrole, pelo equilíbrio, típicos do estoicismo.

Obviamente, a sexualidade dos homens romanos não se resumia à vida do casal. O prazer também era uma necessidade vital e, como tudo o que conduzia ao estado de natureza, era valorizado no estoicismo. O prazer sexual não era condenado em si, e podia ser buscado em relações com escravas, escravos, sem nenhuma condenação por parte da cidade, e muito menos da mulher. Entretanto, o estoicismo fez com que esses prazeres fossem observados pela dinâmica da ponderação, diferentemente da moral anterior, cívica, onde a lógica era a da dominação.

Numa relação com o escravo, atos como ser sodomizado, felação, cunilíngue e outros gestos sexuais que representassem dominação sofrida, implicariam uma imoralidade pública. Porém, se em uma moral anterior, o prazer obtido por uma dominação exercida era legítimo, agora, ele pode enfraquecer o cidadão romano, subvertendo seu valor, caso exceda os limites impostos pela natureza. Prevalece a lógica do conflito aberto, da dominação a ser exercida, da vida de moderação e de natureza. O escravo é uma propriedade e precisa ser submetido, dominado e não dominar. Essa dominação deixa de ser vista apenas pela penetração, mas pode ser identificada também pelos afetos ou pelas paixões. Tal como qualquer outro bem, o escravo não pode ser roubado do concidadão, muito menos exercer no homem livre uma paixão que o faça ser escravizado sentimentalmente.

A moral romana, vista pelo senso comum como lugar de “liberdade” e ausência de repressão, na verdade fez emergir uma nova relação entre sexualidade e consciência interior. Se em um primeiro momento a vida sexual estava associada ao dever cívico, posteriormente, com a ascensão do estoicismo, trata-se de uma moral de estabilidade, de equilíbrio e moderação. Assim, temas como continência,

castidade, finalidade procriativa da sexualidade, já estão no interior da sociedade romana e não são originais do cristianismo, muito embora tenham sido potencializados e modificados por este. A moral sexual desloca-se da vida pública e passa a residir numa consciência privada, interior. Veyne ressalta que:

(...) determinada moral não se reduz àquilo que se manda fazer. Pagãos e cristãos, em certa época, disseram: “Não faça amor a não ser para ter filhos”. Mas essa proclamação não tem as mesmas consequências se for proveniente de uma doutrina de sabedoria – que dá conselhos a indivíduos livres que os seguem se estiverem convencidos de que se trata de coisa a ser seguida – ou de uma Igreja todo-poderosa, que pretende dominar as consciências com o objetivo de salvá-las na conquista do Além e quer determinar a lei para todos os homens, sem exceção, convencidos ou não.¹⁴⁴

Desse modo, as diferenças entre a moral romana e a cristã, no que diz respeito à sexualidade, não devem ser buscadas no âmbito das práticas, ou meramente no modo como o sexo foi associado ao casamento ou à geração de filhos. As proibições e a contenção sexual já existiam, desde o século anterior ao surgimento do cristianismo. Os contrastes devem ser identificados no modo como os discursos de verdade moral foram interiorizados nas consciências, e na relação que eles passam a ter com as instituições e suas lógicas disciplinares de poder. Trata-se, antes, de ver a moral emergindo a partir da noção de consciência no cristianismo, que traz para o âmbito do interior e do desejo as dúvidas sobre as práticas e os prazeres. Apenas quando essa moral estiver internalizada na consciência, e cristalizada na dimensão do desejo inconsciente, é que se poderá pensar uma diferença fundamental em relação aos pagãos. E, para tanto, o cristianismo se servirá, como defendemos aqui, dos mecanismos de exame de consciência e confissão.

¹⁴⁴ VEYNE, *Sexo e poder em Roma. op. cit.*, pp. 204-205.

2.2 O “Corpo Moral” da Igreja: sexo e desejo no início do cristianismo em Peter Brown

Dentro de uma perspectiva histórica da passagem da moral sexual pagã para a cristã, os estudos de Peter Brown sobre os primeiros quatro séculos do cristianismo reforçam a tese de que mais do que se pensar a partir de um deslocamento de uma moral menos repressiva para outra mais repressiva, deve-se investigar as mudanças na percepção do próprio desejo. O próprio Foucault, em vários momentos, sobretudo em suas entrevistas e conferências, menciona os trabalhos de Brown, de modo especial os que se debruçaram sobre a sexualidade no início da Igreja cristã. Nesse sentido, apresentaremos aqui alguns elementos destacados pelo autor que evidenciam a relação entre o cristianismo e o olhar sobre si mesmo, sobre o corpo e sobre o desejo, fundamentais para a hipótese da confissão e sua importância na constituição da sexualidade.¹⁴⁵

Para Brown, não basta falar da ascensão do cristianismo no mundo romano simplesmente em termos de passagem de uma sociedade onde havia menos repressão ou renúncia sexual para outra que fosse mais repressiva. O que estava em jogo era uma mudança sutil na percepção do próprio corpo. Os homens e as mulheres dos séculos subsequentes não apenas foram cercados por um conjunto diferente e mais rigoroso de proibições, mas passaram a ver seus corpos e seus desejos sob um olhar diferente.¹⁴⁶ O corpo no mundo pagão era voltado para o público e atravessado pelas instâncias de integridade e legitimidade, típicas da sociedade romana e já apresentados anteriormente. “O corpo existia para ser administrado, e não modificado”.¹⁴⁷ O bem da cidade era o horizonte ao qual o

¹⁴⁵ Serviremo-nos principalmente da obra *Corpo e Sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

¹⁴⁶ Cfe. BROWN, P. *Corpo e Sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*, op. cit., p. 35.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 36.

corpo deveria se dirigir. Nesse sentido, toda renúncia era em vista do bem comum. Sacrifícios válidos para a expansão do Império.

Todavia, já nos primeiros dois séculos de nossa era, essa concepção, influenciada sobretudo pela percepção estoica, faz com que a renúncia se volte para um domínio do próprio corpo por si, em vista de um estado de natureza, no qual as paixões significariam um risco. O cristianismo, no entanto, para além de uma interpretação moral residente no conceito de paixão estoica, adentra o território dos desejos e o modo como eles devem ser entendidos como o lugar da moral.

O ideal humano da continência, ou seja, o que é estabelecido pelos filósofos gregos, ensina-nos a resistir à paixão, para que não nos tornemos subservientes a ela, e a treinar os instintos para que busquem metas racionais, mas, para nós cristãos, nosso ideal é não experimentar desejo algum. Moisés ficara no Sinais por quarenta dias, um homem transfigurado pela presença próxima de Deus. Durante todo esse tempo, as necessidades do corpo silenciaram nele.¹⁴⁸

Assim, percebe-se em Clemente de Alexandria um deslocamento da noção de corpo. Se anteriormente, na moral pagã, ele estava associado a uma ordem social inalterável e marcado pelas necessidades impostas pelas exigências externas, agora, ele é revestido da noção de desejo. Cada fiel, nesse sentido, será chamado a renunciar a si mesmo, a transformar o próprio corpo, rompendo com a disciplina da antiga cidade, e assumindo uma disciplina interna, de averiguação da conformação do próprio corpo com o corpo de Cristo.

Durante os dois primeiros séculos do cristianismo, surgiram várias comunidades, sobretudo na região do Mediterrâneo que, numa perspectiva mais radical, propunham a renúncia a toda e qualquer atividade sexual. Ao fazer isso, acreditavam que proclamariam a vitória de Cristo sobre a morte. Uma vez que o fim dos tempos era visto como iminente, e o mundo, passageiro, renunciar ao sexo poria fim ao parto, ao casamento e suas dores. A renúncia ao corpo como lugar da

¹⁴⁸ CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromateis* 3.7.57 apud BROWN, *Corpo e sociedade...*, op. cit., pp. 36-37.

animalidade não redimida. Em vista da conformação ao corpo de Cristo glorioso, esses movimentos iniciaram uma recusa ao sexo. Todavia, essa interpretação, aos poucos, se enfraqueceu uma vez que o retorno de Cristo demorava. Brown identifica a pregação de Clemente numa dimensão mais moderada, aproximando-se, sobretudo, de sábios reconhecidos como Plutarco, Musônio Rufo e outros médicos de sua época.¹⁴⁹

Além disso, há que se perceber na renúncia sexual dos primeiros cristãos, uma forma de recusa à ordem moral vigente na sociedade romana e suas colônias. Trata-se de um questionamento à pseudo-estabilidade proposta pela dominação militar e uma alternativa à ordem social predominante. Os cristãos, aos poucos, se viram chamados a uma nova configuração política do corpo, visto não mais em função dos interesses expansionistas e dominadores do império, mas voltados para o próprio interior e seus ideais. Nesse sentido, temas como continência, celibato, monogamia, procriação, entre outros, que já estavam presentes no mundo pagão, passaram a ser vistos, não mais como um valor em vista do controle das paixões, tal como se percebia anteriormente. Passa-se a uma moral de identificação a um corpo, o corpo do próprio Cristo, que, superando a morte, havia, com sua ressurreição, instaurado uma nova lógica na ordem temporal.

Nessa nova configuração da moral, o desejo, e sua renúncia, ganhou força como lugar de uma identificação coletiva. O sentimento de uma condição humana comum, definida pelo desejo sexual, foi sumamente necessário às Igrejas dos dois primeiros séculos, por conta da heterogeneidade dos cristãos. Contrários à ordem moral do império, sobretudo em relação à escravidão e a identificação do reino terrestre como definitivo, os cristãos buscaram na moral sexual uma afirmação de identidade. Pela continência e pela castidade, homens e mulheres da igreja primitiva

¹⁴⁹ Cfe. *Ibidem*, p. 37.

passaram a ganhar reconhecimento público e reputações impressionantes, tais como os conquistados pelos homens cultos, como Brown aponta: *“Não é de todo impensável que alguns fiéis, atônitos diante de tanta diversidade, tenham utilizado o alicerce comum da sexualidade compartilhada para explorar o poderoso ideal de uma comunidade religiosa sumamente unida e verdadeiramente universal”*.¹⁵⁰

Para zombar da continuidade do mundo e mostrar que o tempo estava se esgotando, vários cristãos utilizavam o próprio corpo para manifestar sua fé. Através da castidade drástica e perpétua, deflagravam a instabilidade do tempo presente e apresentavam o cristianismo como o lugar comum de um corpo resignificado pelo Cristo, com sua morte e ressurreição. *“Renunciar ao casamento desnudava a fragilidade de uma ordem aparentemente imutável. Os meios pelos quais a sociedade tinha prosseguimento podiam ser abandonados. A castidade anunciava a aproximação iminente de uma nova criação”*.¹⁵¹

No que diz respeito ao desejo sexual, vale destacar um episódio da vida do Pastor de Hermas, uma figura importante da igreja primitiva do segundo século e que teve uma série de suas visões difundidas na igreja romana na época. Seus conselhos sobre os perigos das tentações, apesar de se aproximarem dos conselhos estoicos, revelam uma identificação dos riscos no próprio desejo e não apenas nas práticas sexuais. Reconhecido como profeta e pregador abstinente, Hermas adverte a seus leitores para as tentações que rondam o ser humano. Vale a descrição de um desses episódios, citados por Brown.

Antes de se tornar um profeta cristão, Hermas tinha sido um escravo liberto em ascensão. Seu amo o vendera a uma dama cristã, Rosa. Paciente, pouco dado à indignação e sempre com um sorriso, Hermas, “o continente”, sabia o que era lutar pelo controle de um coração rebelde. O fato de sua proprietária cristã, ao se banhar no Tibre, ter um dia pedido a Hermas (na época um simples escravo cujos sentimentos sexuais tinham pouca importância) que a ajudasse, nua em pêlo, a sair da água, não tinha exatamente contribuído para aumentar a paz de espírito de nosso profeta. “Eu seria um homem abençoado”, pensara ele, “se tivesse uma mulher de

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 61.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 64.

tal beleza e distinção por esposa". O incidente, do qual mais tarde ele foi lembrado numa visão pela própria Rosa, fora um lembrete das tentações sexuais que ameaçavam macular seu dom profético e atrair sobre ele a ira de Deus. A luxúria e os anseios particulares eram impróprios num homem cujo coração deveria tornar-se transparente para o Espírito Santo.¹⁵²

O "controle do coração rebelde" está associado à continência e é causa de reconhecimento de Hermas como alguém de valor. Além disso, há uma identificação do perigo no próprio desejo, no interior que o incita na forma de luxúria, ao qual o homem de Deus precisa renunciar. Vale destacar, que o objetivo era se tornar "transparente ao Espírito Santo". Narrar esse episódio, apresentando seu desejo interior como lugar das tentações, significava aconselhar a outros cristãos a estarem atentos e vigilantes ao próprio desejo. Um olhar sobre si começa a se constituir, no sentido de revelar-se transparente diante de Deus.

Nesse momento de consolidação da moral sexual na igreja cristã primitiva, destaca-se a figura de Tertuliano que, apesar da influência montanista¹⁵³, contribuiu para a compreensão do aglomerado de noções conflitantes sobre a sexualidade. Brown identifica Tertuliano como um grande pregador, que aponta a sexualidade no jogo da renúncia e do desejo, e cuja difusão de pensamento teve significativa relevância nas comunidades cristãs do início do século III. Em Tertuliano, a profecia verdadeira deixa de ser identificada pelo martírio e pelo testemunho de oposição à ordem do mundo, e passa a ser visto na continência e na suspensão de toda e qualquer atividade sexual futura. *"Pela continência adquirireis um grande estoque de*

¹⁵² *Ibidem*, p. 69.

¹⁵³ O montanismo foi um movimento surgido no interior do cristianismo no fim do século II, sob a inspiração de Montano, um ex-sacerdote da deusa pagã Cibele, convertido à fé cristã. Tal movimento, renegado posteriormente e proclamado herético, acreditava no fim desse mundo e na segunda vinda de Jesus, que seria iminente. Tais revelações supostamente haviam sido dadas a algumas pessoas, de maneira extraordinária e sugeririam que todos deveriam renunciar à vida mundana, inclusive a sexual, para cultivar um ascetismo, na forma de jejuns e abstinência. Essa heresia influenciou fortemente o pensamento de Tertuliano, sobretudo na sua juventude.

santidade; economizando na carne, sereis capazes de investir no Espírito. Olhai para o corpo".¹⁵⁴

Essa vida instintiva do corpo e os seus desejos podiam afligir o cristão no seu relacionamento com Deus, por isso, examinar-se quanto aos desejos era fundamental. *"Examinemos nosso mundo interno. Pensemos em como um homem se sente ao se abster da mulher. Ele tem pensamentos espirituais. Se reza ao Senhor, fica bem junto do paraíso; se se volta para as Escrituras, faz-se inteiramente presente para elas; se entoia um salmo, preenche todo seu ser de júbilo; se exorciza um demônio, fá-lo com plena convicção de sua própria força*".¹⁵⁵ A renúncia sexual deixa de ser somente um sinal de contradição à ordem social vigente e passa a ser mérito pessoal de virtude, no intuito de garantir a profecia e a inspiração divina. O desejo interior sobmete-se à lógica da abstinência no intuito de reforçar a pregação cristã, motivo pelo qual precisará ser examinado.

Em Tertuliano percebe-se uma natureza humana constante, marcada pelo desejo sexual que nem o batismo ou a renúncia podem apagar. Trata-se do opróbrio da condição humana. O sexo identificado no interior dos indivíduos como algo que não permite esquecer o pecado inscrito. Não se trata somente de ver o sexo na lógica do domínio de si e de uma autodisciplina religiosa, mas como a ameaça constante e palpável do pecado, incrustado no próprio corpo.

Se por um lado o desejo sexual representava a marca do pecado no interior do ser humano e a sua incapacidade, nesse mundo, de configurar-se a Cristo, havia um esforço por um processo de reversão dessa lógica através da renúncia sexual. Uma vez que a necessidade sexual era irresistível, pois era um impulso no qual os seres humanos contribuíam à procriação, resistir à atividade sexual implicaria romper com a continuidade do pecado. Optar pela vida celibatária significaria

¹⁵⁴ TERTULIANO, *Exhortatione Castitatis* 10. 1-2, apud BROWN, P. op. cit., p. 74.

¹⁵⁵ TERTULIANO, *De Ieiunio* 5.1, apud BROWN, P. op. cit., p. 75.

contribuir para a instauração do Reino de Deus. *“Renunciar às relações sexuais era inverter a posição de um interruptor colocado no ser humano; e, invertendo-se a posição desse exato interruptor, julgava-se possível cortar a corrente que mantinha o sinistro perpetuum mobile da vida nos tempos atuais”*.¹⁵⁶ Da identificação do desejo sexual à renúncia do mesmo, um olhar e uma prática se instauram, espalhando pelo mundo conhecido da época, a associação da mensagem cristã com a renúncia sexual. Mais do que meramente uma repressão, um convite a uma vida de exame de si e dos próprios desejos.

Para muitos gregos e romanos da Antiguidade, as relações sexuais tinham trazido um toque de tristeza porque lembravam a lúgubre transitoriedade da vida humana e a proximidade da morte. A maneira de pensar dos cristãos dos séculos II e III deslocou da morte para a sexualidade o centro de gravidade da fragilidade humana. A renúncia sexual se transformou no lugar de resgate de uma liberdade perdida, subsumida na ordem do desejo, com o poder de desfazer as consequências da morte nos indivíduos. Assim, temas como a continência, a virgindade e o celibato passam a ganhar *status* de mérito, de martírio pela fé, tal como os primeiros cristãos, entregues aos leões. Ao invés de verem no desejo sexual o anseio de suplantar a morte, tal como nos antigos, os cristãos veem no desejo o sinal mais iminente da presença da morte no horizonte humano, motivo pelo qual, identificá-lo tornou-se fundamental.

Mesmo que existam muitas diferenças entre as várias comunidades cristãs dos séculos II e III, destaca-se a relevância dada à identificação na renúncia sexual como um modo de vida comum, na luta pela liberdade interior. Ainda que haja diferentes interpretações, seja pela influência dos montanistas, dos encratistas¹⁵⁷ ou

¹⁵⁶ BROWN, P. *Corpo e sociedade...* op. cit., p. 80.

¹⁵⁷ Os encratistas pertencem a um grupo herético desenvolvido no interior do cristianismo durante os séculos II, III e IV de nossa era. Praticavam a ascese rigorosa, pautada sobretudo pela abstinência

dos gnósticos¹⁵⁸, há uma consonância de interpretação do desejo sexual como lugar da presença da inclinação má no interior do ser humano. Todavia, será Agostinho que sistematizará esse desejo na lógica da insubmissão e da desobediência.

Márcio e Taciano apresentavam uma proposta de cristianismo que rompia com a Igreja de Roma, entre outros motivos, por defenderem o fim das relações familiares nesse mundo, formado e marcado por uma força material má. Em vista de superar os “tempos atuais”, marcados pela maldade, era preciso abster-se sexualmente e fazer penitência, abrindo espaço para uma igreja missionária e celibatária. Além disso, a alma humana não era nada em si. *“Existia para desposar o Espírito Santo. As almas que não se “apegavam” ao Espírito Santo eram forçadas a voltar a um estado igualmente íntimo e englobante de possessão pelos espíritos do mal”*.¹⁵⁹ Assim, para os encratistas, se o esposo verdadeiro era o próprio Espírito divino, casar-se nesse mundo seria ilógico e inconcebível. Era preciso, portanto, quebrar o encanto do leito nupcial para quebrar as estruturas sociais do mundo, pois o fim dos tempos seria desencadeado pelo boicote ao ventre.

Para Valentino, gnóstico do século II, a pessoa humana espelhava com terrível precisão a confusão existente na base do universo físico. O corpo, em sua concepção, era profundamente estranho ao verdadeiro eu. A matéria toda era entendida como um acidente efêmero, resultado de um trágico desvio do mundo espiritual. Brown ressalta que, para os gnósticos, tendo em vista a dinâmica dualista gnóstica, o próprio universo sofrera uma queda e tinha que ser restaurado através

sexual e por práticas alimentares restritivas. Taciano e Marcio são considerados os nomes mais relevantes desse movimento, combatidos posteriormente por Irineu de Lion e pelo próprio Tertuliano.

¹⁵⁸ O gnosticismo se desenvolveu no interior do cristianismo desde o século I e perdurou até por volta do século V. Ele se pauta numa radical dualidade entre Deus e o mundo, sendo que este último, criação de um demiurgo, é marcado pela matéria e, assim, irrefutavelmente mau. Os gnósticos viam a materialidade do mundo de maneira negativa e, por consequência, tudo o que estava associado a ela, como a sexualidade, por exemplo.

¹⁵⁹ BROWN, P. *Corpo e sociedade...*, op. cit., p. 85.

de um trabalho complexo nas raízes profundas da alma.¹⁶⁰ Em Valetino, a alma humana era povoada por uma multidão de espíritos desregrados, chamados *pneumata*. Eram criaturas incompletas e carentes, que usavam as pessoas para a própria satisfação, à maneira de um estado permanente e semiconsciente de possessão. *“A presença irrequieta desses pneumata, cada qual buscando perpetuamente a realização num parceiro invisível, explicava a força do impulso inverso para a unidade que buscava expressão no amor sexual. O desejo atraía o anseio de completude de partes da própria alma”*.¹⁶¹ Nota-se com isso o esforço em associar a salvação com um trabalho sobre a alma, onde cada cristão é chamado a voltar ao próprio interior e perceber aí o cenário desse conflito entre as duas realidades distintas.

Clemente de Alexandria, no fim do século II, rebaterá as heresias gnósticas e encratistas a partir de uma nova percepção de moral. Ele não abraça o dualismo psicofísico pregado por esses movimentos e integra a moral no âmbito da integridade do ser humano, à luz dos ensinamentos estoicos, pelos quais foi influenciado. *“Em nós, não é apenas o espírito que tem de ser santificado, mas também nosso comportamento, nosso estilo de vida e nosso corpo”*.¹⁶² A vida cristã, de acordo com Clemente, era acompanhada pela presença íntima de Cristo na alma dos fiéis, a quem cada cristão deveria se relacionar, como aquele que vigia a carne e seus movimentos. *“O puro e diáfano Jesus, o olho que vigia na carne, a Palavra translúcida...”*¹⁶³

Desse modo, os desejos sexuais deviam ser analisados de acordo com o sentido das paixões para os estoicos. A melhor maneira de se encarar as paixões, é

¹⁶⁰ *Ibidem*, pp. 99-100.

¹⁶¹ *Ibidem*, pp. 105-106.

¹⁶² CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromateis* 3.6.47 apud BROWN, *Corpo e sociedade...*, op. cit., p. 114.

¹⁶³ CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Paedagogos*, 2.12.118, apud BROWN, *Corpo e sociedade...*, op. cit., p. 114.

examiná-las como algo formado no interior do próprio eu, inevitáveis, como outros movimentos próprios da carne, e que exigiam uma constante vigilância, para que não ocupassem toda a atividade da mente, nublando as vontades humanas e o desejo de servir a Cristo. Ao invés da apatia e da recusa à vida pública, tratava-se, em Clemente de um estilo de vida, onde cada cristão era chamado a ser um juiz de si mesmo e das próprias paixões. Perceber a vaidade das mesmas e a brevidade desse tempo e escolher pelo Cristo eram as atitudes mais nobres, comparadas às dos estoicos e sua vida moral. Diferentemente dos encratistas e gnósticos, as relações sexuais não eram perda de tempo, significavam exatamente o contrário. Para Brown, isso denotava que A carne frágil, devastada pela morte, devia ser renovada de geração em geração, através da procriação, caso contrário a Palavra do Senhor não perduraria.¹⁶⁴

Além disso, Clemente de Alexandria trouxe à tona os mesmos temas de moral sexual já expostos pelos estoicos, inclusive o da maximização dos prazeres. No entanto, diferentemente dos primeiros, ele refuta a ideia de que buscar a maior intensidade possível de prazer nas relações sexuais seja algo bom. Para ele, isso seria bestial, muito embora a sexualidade ordenada para a criação e a amizade seriam possíveis e integradoras da vida humana em Cristo. A atividade sexual dentro da ordenação dos deveres conjugais não trazia em si nenhum estigma que proibisse o cristão de atingir a perfeição da vida de fé, afinal, *“Sem o corpo, como poderia o plano divino para nós, na Igreja, atingir seu objetivo”*.¹⁶⁵

Vale destacar que a Igreja cristã dos três primeiros séculos caminhou numa direção de reconhecimento de seus líderes na capacidade carismática de empreender uma luta em favor da continência e do celibato. Apesar de o celibato

¹⁶⁴ cfe. BROWN, *Corpo e sociedade...*, op. cit., p. 118.

¹⁶⁵ CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromateis* 3.17.103 apud BROWN, *Corpo e sociedade...*, op. cit., p. 118.

ainda não ser obrigatório para os clérigos, frequentemente era atribuída a função de presbítero àquele que se destacava publicamente pela capacidade de praticar a continência perpétua. Brown explica que diferentemente dos rabinos do judaísmo que estava em reconstrução, os clérigos cristãos pautavam sua capacidade de liderança e de direcionamento pelo esforço pessoal, reconhecido por todos. Isso serviu para que em um determinado momento a Igreja não dependesse dos benfeitores mais ricos, principalmente de sua suposta interferência nos assuntos de fé e moral, mas buscasse na renúncia operada pelos clérigos a fidelidade ao Cristo desejada.¹⁶⁶ De certa forma, essa atitude por parte de alguns clérigos colaborou para a posição privilegiada dos clérigos em relação aos leigos já na Igreja primitiva.

Cipriano de Cartago, no século III, deixa para seus sucessores Ambrósio, e Agostinho, uma visão de corpo importante, que resguardava a unidade fundamental com a alma, refutando de vez as teses gnósticas anteriores. A carne dos cristãos era um sinal de luta contra o mundo e suas maldades. Todavia, essa carne não podia ser vista como algo dotado de uma pureza sobrenatural, que fosse imune à fraqueza do barro. A carne assinalava a presença de um perpétuo perigo, um lugar onde o “eu” se colocava diante dos inúmeros golpes do mundo. Para Cipriano, apesar de frágil e exposto às tentações sexuais, o corpo devia se preocupar mais com as tentações exteriores, com os anseios mundanos mais impetuosos como a raiva, o ciúme e a soberba eclesiástica.¹⁶⁷

Essa dimensão de perpétuo perigo da carne está presente também em Ambrósio, no século IV. O precursor de Agostinho entende o corpo como um perigoso lodaçal em que o passo firme da determinação da alma podia escorregar e cair a qualquer momento.¹⁶⁸ Isso denota que a carne estava marcada por

¹⁶⁶ Cfe. BROWN, P. *Corpo e sociedade...*, op. cit., p. 128.

¹⁶⁷ CIPRIANO, *De Zelo et Livore* 2, p. 420 apud *ibidem*, p. 168.

¹⁶⁸ AMBRÓSIO, *Hexameron* 3.1.4 apud *ibidem*, p. 288.

sentimentos de desamparo, frustração e pela perda fatal do equilíbrio ao qual a única solução era revestir-se da carne de Cristo. Isso se daria pela conversão e pelo batismo, pelos quais a carne humana participaria de maneira íntima da carne perfeita do Cristo. Para Brown, a interpretação de Ambrósio indica que a carne humana aparece dotada de uma cicatriz inconfundível, a da sexualidade.¹⁶⁹ De certa forma, o nascimento virginal de Cristo e sua vida continente apontam para a superação dessa cicatriz e somente pela adoção de seu modelo de vida poderia-se chegar a uma vida cristã autêntica.

O que estava em jogo era a natureza absoluta das fronteiras que separavam a Igreja Católica do mundo, bem como as que tornavam cada virgem irrevogavelmente sagrada, em razão de sua vocação, e isolada de sua família. Todas as formas de mistura e *concretio* – toda a confusa miscelânea de categorias separadas – causava profunda repugnância a Ambrósio. Evitar as relações sexuais era evitar um ato que implicava a mistura, o relaxamento, e o afrouxamento. A mescla lábil e saturadora do sêmen masculino e do sangue feminino, associada ao momento da concepção, parecia-lhe um microcosmo das muitas áreas enodoadas que enfraqueciam a humanidade: em sua presente condição decaída, a alma “grudava-se” ao corpo de maneira analogamente pegajosa e confusa.¹⁷⁰

Essa percepção de uma mistura provocada pela relação sexual, fazendo com que a alma seja vista mesclada ao mundo e à sua condição confusa e separada da totalidade da perfeição cristã será fundamental para que, posteriormente, possa se exercer uma disciplina sobre a alma humana, onde cada um deverá olhar para dentro de si. Um olhar com o objetivo de distinção. Um olhar que não pode ser feito sem a ajuda de um elemento exterior, ligado à autoridade eclesial, portador da capacidade de discernimento. A moralidade cristã, uma vez que é enfraquecida pelo pecado, vai constituindo, pouco a pouco, na alma de cada fiel, um território passível de uma análise exterior. O sexo, nesse sentido, deixa de ser visto meramente na sua dimensão interpessoal, e passa a ser objeto de uma interpretação no qual as fronteiras entre o sentido espiritual e político se confundem.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 289.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 291.

Diante de uma carne marcada incondicionalmente pela condição pecadora, oriunda do seu desejo sexual, será preciso que o fiel se submeta, pois, à ascese e à penitência. Nesse sentido, percebe-se nesse momento de consolidação da teologia patrística, uma formação lenta da consciência humana carente da graça. Todavia, essa graça redentora, esse lugar de salvação, precisará ser atravessado pela disciplina eclesial, que terá no sacramento da confissão um lugar fundamental.

A sistematização da teologia moral patrística e a síntese desse período inicial que compreende os quatro primeiros séculos da Igreja será realizada por Agostinho, bispo de Hipona. Compreender sua relação com a carne cristã e a interpretação moral que ele dá à sexualidade significa entender o final de um processo de articulação doutrinal sobre a relação entre o ser humano e seus desejos. Em suas *Confissões*, mais do que um relato autobiográfico de suas lutas contra a carne, percebe-se uma linguagem moral que tomará corpo no desenvolvimento da teologia cristã e será fundamental para a hermenêutica do desejo.

*“Ao escrever as Confissões, Agostinho desejava transmitir um sentimento de agudo contraste entre suas necessidades sexuais e seu anseio de relações límpidas e não problemáticas”.*¹⁷¹ Permanece a lógica da mescla indissociável. Há um contraste constante em seu discurso, que marca a luta interior travada entre o desejo e a necessidade de uma alma pura, límpida, que podia ser maculada pelas relações sexuais. A proximidade com os grupos maniqueístas¹⁷², fazia com que o hiato entre a consciência e o desejo sexual aumentasse, uma vez que, segundo

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 319.

¹⁷² O maniqueísmo tem origem na Pérsia antiga, e surge com o profeta Maní, que traz fortes influências do zoroastrismo. Depois, no século III, esse movimento ganha força no norte da África com os cristãos. Sua doutrina principal trazia uma dicotomia entre as trevas e a luz, numa interpretação dualista, na qual a carne era entendida como o lugar das trevas e a alma o lugar da luz. A luta constante entre ambas, derivada de dois princípios, um bom e outro mal, é traduzida numa teologia de desvalorização da carne e suas obras, tais como o sexo. Agostinho, durante sua juventude, foi muito influenciado pelo maniqueísmo e, nas *Confissões*, dedica uma boa parte de seu relato para indicar os erros dessa doutrina. Todavia, ainda que refutando a interpretação maniqueísta, a presença da linguagem dicotômica da relação trevas/luz, corpo/alma, apesar de inevitável, ganha outro enfoque.

essa heresia, as relações sexuais, ainda que para procriação, eram uma forma de expansão do Reino das Trevas na sociedade. Além disso, Agostinho fala daquilo que experimentou, sobretudo em sua juventude. Os diversos relacionamentos que manteve, desde o comprometimento com uma companheira, até as relações frequentes com suas concubinas.¹⁷³ A questão sexual, quando tratada depois do seu processo de conversão, permanece incrustada como lugar de tensão entre seu corpo, seus desejos e sua vontade de pureza e salvação.

Nesse sentido, a aproximação da vida ascética grupal, tal como foi conhecida por Agostinho em 386, fez com que surgisse em seu horizonte a solução para o problema da continência sexual.¹⁷⁴ A narrativa dos povos do deserto e suas experiências de vida comunitária e celibatária marcaram seu processo de conversão e apontaram um caminho a ser percorrido. A partir dessa descoberta, o próprio Agostinho escolhe a vida ascética comunitária no pequeno mosteiro de Hipona, quando já era padre, no fim do século IV. Suas atitudes como bispo incluíram um grande número de práticas e conselhos que convergiam para a valorização de um estado de continência. De certa forma, sua forma de olhar o sexo como administrador local da Igreja, foi a de conciliar as tensões no clero local, a partir de uma proposta de amizade e temperança em relação ao sexo oposto, típicas da sabedoria estoica.¹⁷⁵

Diferentemente de Gregório de Nissa e Jerônimo, que viam a sexualidade como a causa de uma queda do ser humano, e vislumbravam um estado de pureza angelical antes da relação sexual primeira,¹⁷⁶ Agostinho descreve Adão e Eva como

¹⁷³ Cfe. *Ibidem*, pp. 322-325. Brown é considerado como um dos maiores biógrafos de Agostinho. Sua pesquisa aborda as relações estreitas entre a vida do santo e sua obra. Para um aprofundamento sobre o tema, consultar BROWN, P. *Santo Agostinho – uma biografia*, Rio de Janeiro: Record, 2006.

¹⁷⁴ Cfe. *Ibidem*, p. 325.

¹⁷⁵ Cfe. *Ibidem*, pp. 326-327.

¹⁷⁶ Brown, Gregório de Nissa e Jerônimo interpretaram que a sexualidade e, portanto, o casamento e a criação da família, só podiam ter decorrido da queda de Adão e Eva. Assim, a atração sexual seria um triste declínio, pelo qual os dois teriam decaído de uma condição angelical para a natureza física

seres humanos semelhantes a todos nós. Foi o próprio Deus, em sua criação, que fez os seres humanos dotados dos sentimentos de atração mútua e amizade, incluindo os prazeres. *“O estado de Adão e Eva se situaria no futuro. Eles tinham sido colocados no Paraíso por um período probatório, para que aprendessem a experiência e aceitar, com obediência inabalável e sincera gratidão, a gama completa dos prazeres de seres plenamente físicos, plenamente sociais e, como Agostinho estava perfeitamente disposto a concluir, plenamente sexuais”*.¹⁷⁷

A relação sexual dos primeiros pais foi considerada posterior à amizade e, esta última, marcaria o ritmo das relações. A sexualidade, assim, não se desprenderia do sentido harmonioso provocado pelo sentimento de amizade entre o casal. Num estado original, o desejo sexual não estava ausente, mas coincidia perfeitamente com a vontade da consciência. O casamento, portanto, era a expressão da primeira natureza, anterior à queda, e assinalava a humanidade como irrefutavelmente sociais e, tal como Brown aponta, criados por Deus para a concórdia.¹⁷⁸ Após a queda, a desobediência da própria vontade passa a preceder os relacionamentos. O movimento involuntário dos órgãos genitais e a insubmissão do próprio corpo refletirão a desobediência ao Criador. Todavia, o casamento continuaria a ter sentido, desde que orientado para a obediência filial de Cristo, para a submissão à vontade do Pai, pois a harmonia entre marido e mulher apontava para a unidade final da Cidade de Deus.¹⁷⁹ A análise do próprio desejo se tornaria essencial e inextricavelmente ligada à obediência, como superação da primeira desobediência.

e, por consequência, para a morte. Isso fez com que a existência de um estado angelical paradisíaco fosse colocada como horizonte e pressuposto de uma vida ascética, tal como posteriormente as comunidades monásticas pretenderão. Cfe. *Ibidem*, p. 328.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 329. Para maior aprofundamento, consultar AGOSTINHO, *De bono coniugali et De Sancta virginitate*. Oxford: Cleardon Press, 2001.

¹⁷⁸ Cfe. BROWN, P. *Corpo e Sociedade...*, op. cit., p. 331.

¹⁷⁹ Cfe. AGOSTINHO, *De bono coniugali*, 7.7 apud *Ibidem*, p. 331.

Assim, mais do que negar o desejo sexual no interior do ser humano, mais do que simplesmente tratá-lo como uma obra das trevas, trata-se de ver em Agostinho a ligação que existe em considerar o desejo sexual numa dimensão natural no ser humano, criada boa por Deus, mas que deveria se submeter à lógica da obediência e da disciplina, para que não recaísse na desobediência dos primeiros pais. O desejo sexual, antes de ser reprimido, precisaria ser colocado na perspectiva de algo a ser disciplinado e, principalmente, observado como lugar de constante incitação à desobediência no interior do ser humano. Não se tratava, pois, de diminuir a importância do casamento, dos prazeres e das relações em vista do bem da sociedade, mas sim, submetê-los na perspectiva de um olhar sobre si, sobre o próprio desejo, e identificar os sinais de desobediência que eles podiam trazer. As comunidades ascéticas monásticas se apresentariam como um lugar onde a obediência às regras conduziria a uma obediência interior, no qual a vida comunitária poderia corroborar, permitindo uma dinâmica onde o exame constante e a investigação dos desejos convergiria para a obediência ao próprio Deus.

Todavia, persiste em Agostinho a ideia de que a abstinência e a castidade seriam mais nobres e conduziriam os fieis a uma vida de caridade mais elevada.¹⁸⁰ O desejo sexual poderia criar movimentos contrários à caridade e a renúncia através da continência poderia colaborar com a obediência pretendida. Assim, ao mesmo tempo em que se valida a instituição matrimonial como algo bom, voltado para a procriação e para a harmonia dos cônjuges, desviando o foco de uma interpretação sempre negativa do casamento, cria-se a expectativa da castidade como via mais perfeita por onde percorre a vontade de Deus sobre a Terra. Esse movimento, na perspectiva de Brown, fez com que Agostinho eliminasse:

(...)o ponto de interrogação que pairava sobre a sociedade humana. E o fez deslocando a interrogação para dentro. A catástrofe que precisava ser explicada não era a existência de uma sociedade humana em que os

¹⁸⁰ Cfe. *Ibidem*, p. 331.

homens e mulheres se casavam, amavam-se e geravam filhos. Isso teria acontecido se Adão e Eva não tivessem caído. O que persistia como um obscuro enigma para ele era a distorção da vontade dos que agora compunham a sociedade. A vontade humana distorcida, e não o casamento, e nem mesmo o impulso sexual, era o que havia de novo na condição humana depois da queda de Adão. A vontade decaída submetia os laços originais da sociedade humana, concedidos por Deus – a amizade, o casamento e o domínio paterno –, a revoltantes choques de voluntariedade que os faziam vacilar, fender-se e mudar de natureza.¹⁸¹

Desse modo, para sua continuidade, a raça humana dependia do impulso sexual, mas, devido à queda adâmica, a natureza de tal impulso não podia ser simplesmente identificada como algo bom ou ruim. Os impulsos sexuais que escapavam ao controle da vontade eram sinais da fragilidade herdada da desobediência dos primeiros pais. *“As sensações sexuais descontroladas haviam tornado imediatamente palpável a pena recíproca que recaía sobre Adão e Eva”*.¹⁸² Todavia, o desejo sexual deixa de ser visto previamente como naturalmente mal, e passa a ser o lugar da suspeita, da possibilidade de desobediência reiterada, ao qual o ser humano poderá repetir a insubmissão ao Criador. Tal desejo se coloca, portanto, como o grande sinal da interrogação primária sobre si mesmo, a quem o homem não poderá responder por si só. Para tanto, mais do que nunca, precisará submeter-se à lógica da obediência, disciplinar, institucional proposta pela Igreja, no intuito de ser resgatado da desobediência que lhe percorre o interior de maneira sigilosa e inelutável. *“A sexualidade foi efetivamente retirada de seu contexto fisiológico, passando a espelhar uma fissura permanente e incurável na alma”*.¹⁸³

Percebe-se, assim, em Agostinho, a diferenciação do conceito de carne do de corpo. Diante do componente incontrolável do desejo sexual e da falha permanente instaurada na alma pela concupiscência¹⁸⁴, a carne passa a ser a identificação de

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 332.

¹⁸² *Ibidem*, p. 342.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 343.

¹⁸⁴ Entende-se por *concupiscentia carnis* em Agostinho o anseio que arde com total indiscriminação por objetos permitidos e não permitidos. Contra esse anseio, que está em tensão com a lei da mente, toda castidade deve lutar. Cfe. *Ibidem*, pp. 348-349.

tudo o que levava o eu a preferir sua própria vontade ao invés da vontade de Deus. A concupiscência da carne, nessa perspectiva trágica, teria origem na queda de Adão, na qual a alma perdera a sua capacidade de controle total sobre de si mesma, motivo pelo qual teria feito com que a vontade fosse submissa à carne e não à obediência à Deus. O desejo sexual, aqui, aparece indissociável, definitivamente, da fraqueza da obediência, da vontade. Ele é o reflexo da insubmissão, a qual o ser humano terá que constantemente se vigiar. O sexo, portanto, não se apresenta como um mal em si, mas instaura-se como o lugar da desobediência, da suspeita sobre os gestos, das inquietações da vontade, tornado objeto constante de análise e exame sobre si, que cada um deverá realizar.¹⁸⁵

Há um deslocamento do olhar sobre a sexualidade. De uma dimensão social, na qual o sexo estava ligado à relação com as necessidades da cidade e sua dimensão ética, passa-se a uma moral da vida interior, da necessidade do exame constante, da vigilância sobre o desejo, da culpa entremesclada às atitudes, por menores que fossem. O sexo faz com que a pena pelo pecado escape da perspectiva da finitude e da morte e atravesse, permanentemente, os desejos sexuais. O sexo não era mais apenas uma questão fisiológica a ser remediada, mas habitava o território intocável das almas e seus recônditos desejos. *“Agostinho nunca se permitiu tanta certeza. Como manifestação de uma concupiscência impalpável, a sexualidade era um adversário inquietantemente intemporal”*.¹⁸⁶ A sexualidade, enfim, era o eco no corpo das consequências do pecado original, que,

¹⁸⁵ Brown faz menção a uma carta de Agostinho ao seu amigo, o conde Valério, datada de 396, por ocasião do envio de seu livro *Do casamento e da concupiscência*. Na carta, ele indica a luta pela castidade como algo louvável e que deveria ser acompanhada de uma atividade constante de embate com o desejo. Essa luta não se deteria apenas em evitar as infidelidades conjugais, deveria adentrar a noção de comedimento e precisaria do auxílio dos mais íntimos orientadores espirituais à disposição do conde. Trata-se de uma evidência da incapacidade do próprio ser humano em investigar seus desejos. Diferentemente da luta solitária dos padres do deserto, a castidade passa a colorir a totalidade dos fiéis em seus desejos e possibilidades. Cfe. *Ibidem*, pp. 344-345.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 344.

através da carne, apresentava a desobediência como o grito mais lancinante da vontade insubmissa.

A severa desconfiança do prazer sensual que era própria dos antigos romanos, bem como o temor de que os prazeres do corpo pudessem enfraquecer a determinação do homem público, vieram acrescentar uma nota peculiarmente rígida à evocação agostiniana dos seres humanos como eternamente expostos a uma concupiscência impiedosa. Ele criou um humanismo obscuro, que ligou o passado pré-cristão ao presente cristão numa desconfiança comum do prazer sexual.¹⁸⁷

Desse modo, percebemos que o período patrístico, ao invés de estabelecer uma proibição fundamental à sexualidade, e uma identificação do sexo como um mal em si mesmo, fez com que se formasse a base, na doutrina cristã, de uma necessidade de investigação constante do próprio desejo. Com isso, rompe-se a ideia de que o sexo podia ser entendido como a causa do pecado original, ou como se o próprio pecado original fosse, ele mesmo, o sexo praticado nas origens, ou o desejo sexual dos primeiros pais. Pelo contrário, a presença constante do desejo sexual, insubmisso, se instaura como a consequência da desobediência adâmica, o lastro mais evidente da tentação no interior do ser humano. Ao mesmo tempo, o desejo sexual evoca a necessidade de recobrar a graça pela obediência voluntária.

Ao ser humano, após esse longo processo de elaboração doutrinal, não restará outro caminho a não ser o da submissão ao processo disciplinar recomendado pela Igreja. A penitência, mais do que meramente oferecer o perdão pelos pecados cometidos, se tornará o lugar da elaboração interior, da procura pela interioridade, da identificação originária. Através dela, cada indivíduo será chamado a examinar seus próprios desejos em vista de uma salvação, que lhe atravessará na forma de discurso elaborado, a própria vida.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 350.

3. A RELAÇÃO ENTRE A CONFISSÃO CRISTÃ E A DISCURSIVIDADE SOBRE O SEXO EM MICHEL FOUCAULT

3.1 Subjectivité et vérité

3.1.1 As *aphrodisia*: o sexo na perspectiva das artes de viver

No curso de 1981, ministrado no *Collège de France*, intitulado *Subjectivité et vérité*¹⁸⁸, Michel Foucault se propõe a investigar as relações existentes entre esses dois termos a partir de três questões: a primeira sobre a possibilidade de uma verdade para o sujeito em geral, a segunda, de uma possibilidade de dizer a verdade sobre a subjetividade e a terceira: quais os efeitos sobre esta subjetividade da existência de um discurso que pretende dizer a verdade sobre ela.¹⁸⁹ Trata-se, sobretudo, não de uma teoria do sujeito vista independente de uma relação à verdade, mas como esse mesmo sujeito sexual é penetrado pelas práticas discursivas.

Nessa perspectiva, vale destacar que, no tocante à verdade, um certo número de coisas passam efetivamente por verdadeiras e que o sujeito deve, ou as produzir por si mesmo, ou as aceitar, ou submeter-se. A verdade, nesse sentido, foi entendida por Foucault como ligação, como obrigação e como política e não somente como um conteúdo para o conhecimento. Em suma, o principal objetivo do curso é apontar como se dá “*la constitution des expériences de soi et des autres à travers de l’histoire politique des veridictions*”.¹⁹⁰

¹⁸⁸ Subjetividade e Verdade.

¹⁸⁹ Cfe. FOUCAULT, M. *Subjectivité et vérité. Cours au collège de France (1980-1981)*. Paris: Hautes Études, Gallimard, 2014. p. 14.

¹⁹⁰ “A constituição das experiências de si e dos outros através da história política das veridicções”. *Ibidem*, p. 16.

Pode-se perceber nesse curso, um momento de deslocamento no pensamento de Foucault, em seus estudos sobre o sujeito e a sexualidade. De uma abordagem genealógica inicial, como em *A vontade de saber*, assume-se uma perspectiva de investigação sobre as relações entre sujeito e veridicção, donde a importância que será assumida pelo tema da confissão, como já foi apresentado anteriormente. Esse deslocamento também aponta o esforço de Foucault na compreensão das práticas de si dos gregos em relação a sexualidade. O estudo cuidadoso das *aphrodisía* nos gregos, a partir dos escritos de pensadores dos séculos I e II a.C. e dos séculos I e II d.C, revelam o interesse pela análise das práticas sexuais e sua influência na constituição dos indivíduos, num momento anterior ao surgimento da confissão, quando a carne cristã ainda não tinha se desenvolvido enquanto “verbo”. Nesse sentido, a contribuição de historiadores como Paul Veyne e Peter Brown foram imprescindíveis para esse estudo.

Esse deslocamento é ressaltado pela diferença de abordagem feita sobre a sexualidade daquela empreendida sobre a loucura, a morte, a doença e ao crime. Para Foucault, o enfoque tradicional sobre o sexo partia de uma negação, uma recusa desse “outro” da razão, da vida, da saúde e do normal. Já a sexualidade, qualquer que fosse o sistema de obrigação, de desqualificação e de repressão na qual estivesse submetida, trazia em si a complexa mistura entre recusa e aceitação, valorização e desvalorização.

No caso da sexualidade, o discurso verdadeiro foi institucionalizado como discurso obrigatório do sujeito sobre si mesmo. Ele não se organizou apenas a partir de procedimentos objetivos de observação e exame, tal como no caso da loucura, da doença e das prisões. “*mais c’est autour de la pratique de l’aveu que le discours*

vrai sur la sexualité s'est organisé".¹⁹¹ Trata-se de um discurso organizado por aquilo que podemos detestar ou purificar em nós mesmos, mas que antes precisa ser objeto de uma investigação de si sobre si, desenvolvido através dos mecanismos de confissão e que é indissociável daquilo que somos. Assim, a abordagem da constituição do sujeito sexual se volta para o interior do próprio indivíduo. A pergunta que emerge é qual a experiência que se pode fazer de si mesmo e que tipo de subjetividade está ligada ao fato de que sempre se pode confessar: sim, eu desejo! Trata-se de verificar na sociedade que nos abrange e nas ligações que estabelecemos com a verdade como nos subjetivamos como sujeitos de desejo. Enfim, uma história da noção de concupiscência e os procedimentos pelos quais chegamos até ela e como ela se tornou a grande organizadora da experiência subjetiva do sexo e das relações sexuais. Antes de sermos sujeitos sexuais, descobrir como nos tornamos sujeitos de desejo.

Foucault destaca o isolamento da atividade sexual na moral dos primeiros séculos de nossa era. De uma sexualidade ligada a questões de existência cotidiana, ao contexto da dominação e dos papéis ocupados na cidade, passa-se a uma sexualidade que se esconde na moral dos indivíduos casados, na monogamia, nas questões de impureza intrínseca ao ato sexual e, por fim, ao próprio desejo.

Todavia, Foucault ressalta a tese apresentada por Veyne¹⁹², de que seria ingênua a afirmação de que a origem dos códigos morais está no cristianismo. Eles já existiam no mundo pagão e no império romano influenciado pela filosofia estoica. Mesmo no cristianismo primitivo, há que se destacar a variedade de interpretações existentes nos dois primeiros séculos, desde a influência gnóstica, as correntes encratistas e aqueles que simplesmente seguiram os códigos pagãos existentes.

¹⁹¹ "Mas, é ao redor da prática da confissão que o discurso verdadeiro sobre a sexualidade se organizou". *Ibidem*, p. 17.

¹⁹² Cfe. *Ibidem*, p. 18.

Apenas no século IV e V, com os padres capadócius, haverá uma sistematização doutrinária sobre a temática sexual que valorizará sobremaneira temas como a continência, a virgindade e a castidade.

A abordagem foucaultiana procurará mostrar como entre o conjunto de práticas sexuais do paganismo já existe, no momento estoico, uma série de elementos que, pouco a pouco, isolarão o discurso sobre o sexo a partir do casal monogâmico e seu sentido procriador e de união afetiva. Nesse sentido, aponta-se que a base para uma codificação e doutrinação via confissão já existia num momento pré-cristão e que ocorre, já aí, um deslocamento da sexualidade das práticas para o discurso moral, no qual o sujeito se torna também objeto de investigação de si mesmo a partir do desejo. O cristianismo, posteriormente, empreenderá a grande investigação através dos mecanismos de confissão, já apresentados nesse trabalho anteriormente. Todavia, e como se pretende mostrar aqui, isso só foi possível por meio da ascensão do sujeito dotado de um desejo. O interior de cada um se tornara o palco da sexualidade. Olhar para si. Investigar as causas do desejo. E, por fim, aceitar-se passivamente no conjunto moral debruçado sobre a própria subjetividade.

Em *Subjectivité et vérité*, Foucault se ocupa em mostrar até que ponto a subjetividade pode fundar um conhecimento da verdade. Nesse sentido, não se pode separar o estudo da sexualidade da subjetividade, pois foi ela que serviu de percurso para o que o indivíduo passasse a buscar a verdade de si no interior de si mesmo. O período de passagem do império romano e da moral pagã para o cristianismo, influenciado sobretudo pela filosofia estoica, retrata essa mudança de olhar sobre a sexualidade.

Para tanto, Foucault inicia com uma fábula, escrita por São Francisco de Sales¹⁹³, que faz menção à vida dos elefantes. Trata-se de uma série de conselhos implicados na vida sexual desses animais e que se aproximarão das artes de viver da antiguidade. Nessa pequena alegoria, o elefante é citado como um modelo de vida sexual inclusive para os humanos. Segundo o relato, o elefante não troca de parceira sexual durante toda sua vida, e com quem somente realiza os atos, em privado, durante cinco dias, de três em três anos. Essa mesma fábula é retomada por Foucault no início do *Uso dos prazeres*, segundo volume da história da sexualidade. Assim, pode-se perceber a ligação existente e o momento de deslocamento no estudo da sexualidade empenhado nesse curso de 1981. De uma análise genealógica da sexualidade para uma análise ética, como prática de si e submissão a um conjunto de saberes nos quais o indivíduo passa a se dizer, confessar. O cristão, de acordo com Francisco de Sales, poderá retomar do elefante os ensinamentos para uma vida devota, monogâmica, fiel ao casamento e inclusive reproduzindo os modelos de segredo, discrição e pudor que o animal inspira. Ele encontrará no elefante um modo de ser.

Mais do que isso, percebe-se nesses conselhos oriundos da vida dos elefantes um esboço de condução dos indivíduos e suas práticas, como conselhos e artes de viver. Todavia, as artes de viver do período de São Francisco de Sales e que estão presentes na fábula do elefante não são as mesmas do mundo grego pagão. Antes, tal como poderá ser notado em *Uso dos prazeres*, as artes de viver se dirigiam para as perguntas “*como fazer*”? “*Como viver*”? Tratava-se de conselhos de sábios sobre como conduzir suas vidas diante dos questionamentos morais do mundo pagão. Esse tipo de literatura está presente nos estoicos e representará um modo de estabelecimento da sexualidade no conjunto moral da antiguidade. Agora,

¹⁹³ *Introduction à la vie devote*, 1609.

após a ascensão do cristianismo e a consolidação de uma subjetividade como pretensão de verdade, a pergunta das artes de viver como modo de conduta será sobre “*como ser?*”. Trata-se assim de modalidades de experiência que afetam e modificam o ser ele mesmo. As artes de viver deslocadas do “fazer” ao “ser”, tal como a história do elefante retrata.

Vale destacar que no modo de conduta estabelecido pelas artes de viver no mundo pagão é imprescindível a presença do outro, na forma de um mestre para que com sua presença e autoridade dirija suas atitudes. Não se pode aprender sozinho essas artes de viver. Na antiguidade, os mestres conduziam os discípulos a aprender, por si mesmos, tais artes, seja na procura da tranquilidade, da paz interior, da alegria, etc. O guia funcionava como um interlocutor, ao qual o discípulo se dirigia em busca de uma autonomia de experiência a que aspirava. Essa aprendizagem passava pela retomada periódica dos ensinamentos recebidos do mestre, numa reflexão permanente de si. No período pagão, o olhar sobre a sexualidade se dava nesse conjunto de ensinamentos em busca de valores como o equilíbrio, a autonomia e a liberdade de si. O mestre-pedagogo conduzia o discípulo a olhar para suas experiências e aprender com elas artes para o bom desenvolvimento de sua vida, num caminho ascendente de liberdade. Artes de viver ao invés de arte de conduzir.

Uma dessas análises das artes de viver Foucault resgata da *Onirocrítica* de Artemidoro, um texto do século II de nossa era, marcado pela influência estoica e que representa um olhar do mundo pagão sobre as relações entre sexualidade e subjetividade.¹⁹⁴ Trata-se de uma abordagem sobre os sonhos dos indivíduos e como eles podem dizer algo sobre a vida real dos mesmos. Um modo de interpretação e de conselho a partir de supostas *visões noturnas* que permitem

¹⁹⁴ Cfe. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, op. cit., pp. 49-76.

distinções necessárias e que revelam um estado atual do sujeito, seus afetos, paixões e estados da alma. Trata-se ainda de um apelo da alma para indicar os caminhos que se anunciam sobre o indivíduo e sobre o qual determinados conselhos podem ser ditos pelo mestre.

Na *Onirocrítica*, os sonhos sexuais, por exemplo, podem anunciar uma série de atitudes a serem tomadas na vida política, financeira e que dizem respeito aos relacionamentos que se pretende assumir ou não. A partir do sonho dito a um mestre, há a possibilidade de se receber conselhos, ensinamentos para que na vida sexual real, o sonhador não reproduza determinadas atitudes do sonho e possa se manter o alcançar a posição social desejada. O sexo dos sonhos precisa ser dito ao interlocutor para que esse o oriente na direção de uma vida equilibrada socialmente. Por exemplo, se se sonha com a penetração de um escravo, o mestre, ao ouvir esse sonho, deve conduzir o discípulo a verificar se em suas atitudes as práticas sexuais estão sendo de ordem ativa ou passiva. O critério do julgamento moral e da conduta do indivíduo a partir dos sonhos se dará no grau de atividade sexual exercida na sociedade, uma vez que a relação sexual não se dissocia da relação social. A arte de viver estará relacionada ao modo como o sexo o posiciona no corpo social. Aqui, percebe-se uma diferença fundamental para o momento cristão.

Mais – et c'est peut-être là la différence la plus importante, là où sans doute l'élaboration par la pensée chrétienne va jouer le principal rôle – cette sexualité est pensée dans un sorte de continuité avec le rapport social, de sorte que rapport social e rapport sexual sont réalités de même type, de même catégorie, relèvent d'une éthique absolument continue. Le social et le sexuel ne sont pas distingués. Avoir une bonne sexualité, c'est avoir une sexualité socialement reconnue.¹⁹⁵

¹⁹⁵ “Mas, e talvez esteja aí a diferença mais importante, aí onde sem dúvida a elaboração pelo pensamento cristão vai tomar seu papel principal – esta sexualidade é pensada num tipo de continuidade com a relação social, de sorte que relação social e relação sexual são realidades do mesmo tipo, da mesma categoria e revelam uma ética absolutamente contínua. O social e o sexual não estão distintos. Ter uma boa sexualidade é ter uma sexualidade socialmente reconhecida”. *Ibidem*, p. 71.

No momento pagão o julgamento moral sobre sexualidade é indissociável do corpo social. Essa percepção ética que caracteriza a experiência sexual no mundo helenístico romano é denominada como *aphrodisia*. Ou seja, o modo como uma atitude sexual podia ser colocada no conjunto dos prazeres do indivíduo e sua relação com o meio social. Na *Onirocrítica* de Artemidoro, essas práticas podiam ser analisadas através dos sonhos dos indivíduos. Todavia, elas não traziam valor ao ato sexual em si, não se debruçavam sobre a relação sexual para saber se era boa ou má. O valor da análise de Artemidoro a partir dos sonhos está em apontar um prognóstico, uma significação de um acontecimento que está por vir, e seu significado na vida social. Trata-se de verificar nos sonhos elementos que podem indicar atitudes favoráveis ou desfavoráveis à vida social e que devem ou não ser reproduzidos.

Na sua análise, de acordo com Foucault, Artemidoro faz surgir não um código, não uma tábua de proibições, ou de coisas permitidas nas relações sexuais, mas mecanismos gerais que determinam a formação de julgamentos positivos ou negativos nos atos sexuais, de acordo com o posicionamento social. Em suma, mecanismos apreciativos como fundamentos da percepção ética dos *aphrodisia*. O sexo inserido no conjunto das artes de viver.¹⁹⁶

No conjunto das *aphrodisia* uma relação sexual será imoral se inverter o papel social determinado. No caso de sexo realizado de senhores com escravos, o critério de valor residirá na continuidade de uma isomorfia, ou seja, na continuidade de uma distinção de papéis sociais ocupados pelo senhor e pelo escravo e não nas denominações de homossexualidade possíveis derivadas desse ato. A heteromorfia nas relações, ou seja, uma atitude que colocava no mesmo patamar social pessoas de classes diferentes era vista como imoral. Um senhor que fosse visto penetrado

¹⁹⁶ Cfe. *Ibidem*, pp. 88-91.

por um escravo seria considerado imoral. Ele teria ferido um princípio de dominação e colocado, por suas paixões, seu corpo no mesmo nível do corpo do escravo, mesmo sendo diferentes na escala social.

Nesse arcabouço moral, o casamento era valorizado como o mais alto lugar de representação dessa isomorfia social. Seu valor não deriva do fato de ser o único lugar possível da relação sexual. As relações extra-conjugais não eram desvalorizadas pelo ato sexual em si, mas pela possibilidade latente de heteromorfia e de submissão do indivíduo a uma paixão que o ferisse no relacionamento social. Percebe-se, pois, em Artemidoro, não uma localização do sexo, e sim uma hierarquia isomórfica como critério de julgamento moral para as *aphrodisia*. O importante não é o tipo de sexo, a obediência a uma lei, o desejo que o move, mas o lugar social que ele ocupa.

Isomorfismo e atividade sexual são os critérios de valoração moral do mundo grego-pagão, ou seja: hierarquização social e manifestação de si pela penetração. O lugar do homem como aquele que penetra, que domina representa a atitude mais sublime de isomorfia, de distinção social. Ele deve dirigir seus prazeres de acordo com suas atitudes de soberania que a penetração revela. Todavia, essa manifestação da soberania sobre os outros a partir do ato sexual ao mesmo tempo que é critério de valorização do homem em sua atividade é o lugar de sua medida. Do mesmo modo como ele é incitado a ser soberano sobre os outros ele deve exercer a soberania sobre si. Ele não será limitado pelos outros, ou por um código explícito, mas deverá se olhar para não se submeter ao mesmo mecanismo de dominação que seu corpo exerce sobre os outros. O prazer estará inserido no interior da atividade sexual como contrapartida da atividade exercida de soberania. Ou seja, se no uso dos prazeres, no desenvolvimento dessas artes de viver, o homem se deixar conduzir apenas pelos prazeres, ele poderá se tornar efeminado,

na medida em que se submeter a si mesmo e aos seus desejos. Ele passará, por si mesmo, a ocupar um lugar mais baixo na vida social, dominado inclusive pela própria atividade sexual. Um lugar de mulher, de escravo.

Se para o paganismo romano, a isomorfia e o critério da atividade eram a base para um julgamento moral sobre o sexo, é fato, de acordo com Foucault, que a partir do surgimento do mundo medieval até a nossa época, vivemos um momento de codificação da sexualidade através da palavra. *“Depuis les premiers pénitentiels des VIIe.-VIIIe. siècles jusqu’à la grande organisation de la confession auriculaire au XIIe. siècle et puis tout ce qui s’en est suivi, il est vrai que l’on a assisté, dans notre société, à une très forte codification très intense de l’activité sexuelle, codification qui est sans doute unique dans l’histoire des civilisations”.*¹⁹⁷

Todos os atos, relações, pensamentos, desejos, tentações, casamentos, relações extraconjugais, incestos de todo o tipo, masturbações, homossexualidades, desvios, etc. entram num conjunto de regras e determinações que passam a assumir força de legislação civil, com base nos ideais religiosos morais. A codificação medieval se constrói sobre um limite natural suposto, interiorizado pela prática discursiva e que, aos poucos, conforme a modernidade emerge, adquire o status de conhecimento médico.

Todavia, para que essa codificação alcançasse o reconhecimento por parte dos indivíduos e fosse internalizada em suas almas, foi preciso que o cristianismo desenvolvesse práticas de exame do interior das consciências de cada um através da confissão e verbalização de seus desejos. Assim, a emergência da experiência cristã da carne se deu nesse processo gradativo de confissão de si, no qual o indivíduo passou a olhar para seu interior e nos desejos que o movem na direção

¹⁹⁷ “Desde os primeiros penitenciais dos séculos VII e VIII até a grande organização da confissão auricular no século XII e depois em tudo o que se seguiu, é verdade que assistimos, em nossa sociedade, a uma forte codificação muito intensa da atividade sexual, codificação que é sem dúvida única na história das civilizações”. *Ibidem*, p. 101.

dos prazeres como origem de seus movimentos e atos sexuais. Só assim, percorrendo a relação na qual o sexo passou a ser objeto de exame de consciência e confissão, pode-se, de acordo com Foucault, compreender a construção da sexualidade a partir de sua codificação¹⁹⁸. A própria definição de sexualidade escapa aqui de uma conceituação exterior à história e passa a ser entendida no conjunto dos procedimentos de interiorização do olhar e da verbalização dos indivíduos sobre si mesmos. A carne feita verbo para que o verbo se tornasse código.

Desse modo, não se pode partir do pressuposto de que na passagem do mundo pagão ao mundo cristão tenha ocorrido simplesmente uma mudança de códigos quanto à sexualidade. Não se trata de uma substituição, indiferente às práticas constituídas no interior das relações. A legislação civil não fez com que emergisse um estatuto novo sobre o que seria moral ou imoral sexualmente sem passar pela acomodação dos significados oriundos do exercício cristão do exame de si e sua confissão. A novidade está no fato de que enquanto no mundo pagão, nas *aphrodisia*, a sexualidade estava associada ao plano das relações sociais ocupadas pelos indivíduos, e na experiência cristã da carne, é no interior dos mesmos que a Igreja procurará estabelecer a base para a fundação dos códigos morais. E, para isso, a carne precisará ser transformada em verbo. Objeto de um olhar e de um discurso.

Assim, percebe-se em Foucault uma nova proposta de abordagem sobre a sexualidade que excede às hipóteses repressivas, pautadas nos ideais de renúncia, tal como pode ser visto nos trabalhos de Peter Brown e outros. Trata-se aqui de vislumbrar a constituição da sexualidade a partir de uma internalização da experiência da carne. Se em *A vontade de saber*, a incitação discursiva foi o

¹⁹⁸ Cfe. *Ibidem*, p. 102.

elemento principal para a discussão foucaultiana sobre a constituição da sexualidade moderna e sua apropriação pelas ciências humanas e médicas, nos cursos do início dos anos 80 o enfoque está na dimensão ética. Sobretudo, a passagem de uma ética das *aphrodisia*, da interpretação da atividade sexual em relação ao corpo social do mundo pagão, para uma ética da carne, a carne cristã, atravessada pela disciplina da confissão.

Tomemos por exemplo a questão do casamento e como essa mudança de olhar sobre a sexualidade se dá nele na passagem da moral pagã à cristã, passando pela abordagem estoica.¹⁹⁹ A ética estoica superará aos poucos os critérios de isomorfia nas relações sexuais e a substituirá pelos critérios de equilíbrio e de domínio de si, típicos das artes de viver. Os moralistas dos séculos I e II, influenciados pela filosofia estoica, darão um sobrevalor ao casamento, isolando-o do interior das relações sociais. O casamento será, por si mesmo, seu próprio critério de valor.

A valorização do ato sexual dentro do escopo social será deslocada para o interior da conjugalidade que, por si só, superará o critério do isomorfismo. De uma regra pela qual uma relação sexual não deveria ser estranha a relação social em que ela estivesse inscrita, emergirá um princípio, novo e fundamental para o resto da história, de que todas as relações sociais deverão se manter puras de uma contaminação por uma relação sexual, qualquer que fosse. O casamento é valorizado pelos estoicos, na perspectiva de Foucault, não como um ponto das relações sociais, mas como unidade singular, institucionalmente isolada, lugar das relações sexuais onde o risco de qualquer contaminação com classes sociais diferentes estava afastado.

¹⁹⁹ Cfe. *Ibidem*, pp. 104-120. Há um interesse de Foucault em estudar o tema do casamento através dos autores estoicos como Xenofonte, Musonius Rufus, Plutarco, Epiteto e evidenciar suas diferenças com os gregos antigos bem como as influências sobre os cristãos que falam sobre o tema, tais como Gregório de Nissa e João Crisóstomo.

Além disso, a moral estoica transforma ainda o princípio de atividade, presente na moral pagã antiga. Naquele princípio, já explicitado aqui, o único prazer aceitável era o do sujeito ativo na relação sexual. Para os moralistas estoicos, no entanto, o prazer deixa de ser medido na relação de atividade e passividade e passa a ser visto como perigoso por portar o risco de uma passividade soberana. O risco das paixões, da submissão aos prazeres, interiorizado agora não apenas naquele que é passivo nas relações, mas também nos ativos. Trata-se da constatação de uma passividade absoluta da sexualidade, apresentada pelos estoicos, que tem no prazer o grande vilão, o grande risco. Os indivíduos são valorados não mais pelo papel social que ocupam e por sua atividade na questão sexual, mas pela possibilidade de se submeterem à lógica dos prazeres.

Do mesmo modo que o prazer é desvalorizado por se tratar de um risco, o risco da passividade absoluta do indivíduo às paixões, ele passa a ser visto unicamente pelos moralistas estoicos no interior do ato sexual. O sexo passa a ser compreendido como o lugar do prazer perigoso, aquele que desvia os indivíduos do equilíbrio e da ataraxia estoica. Assim, o casamento é supervalorizado não apenas por romper o princípio da referência sócio-sexual mas por ser agora o lugar da relação física legítima. É no casamento que o indivíduo encontrará no sexo o equilíbrio para o prazer, no sentido de que encontrará uma parceira que o afaste dos ardores externos. Trata-se de debruçar-se sobre o casamento não mais a partir de questões sobre sua natureza e seu papel social, mas sobre como conciliar a vida filosófica com a vida de casado.

As vantagens do casamento, na perspectiva estoica, trazem para o interior da vida do casal aquilo que era a distinção social. Tais vantagens podem ser evidenciadas na divisão das tarefas domésticas, onde cada um assume seu papel, e a mulher ajuda o homem no zelo pela casa, no cuidado do esposo pela esposa na

velhice, na geração de descendência para a cidade, e na perpetuação do nome da família. Essas vantagens não estão isentas das desvantagens: ao mesmo tempo que a mulher ajuda o homem a zelar pela casa, ela custa e isso pode ser causa de perturbação, bem como costumam os filhos e a velhice. Nessa perspectiva ambígua do casamento, percebe-se uma valorização dele no escopo dos prazeres, pois afasta o indivíduo dos riscos do prazer desmedido e da passividade. Todavia, ao mesmo tempo que o afasta, instaura nele a relação do indivíduo consigo e suas decisões sobre o uso dos prazeres, independentes do ato em si, mas ligado às responsabilidades da vida familiar.

Por outro lado, além dessa dimensão prática na decisão sobre se casar ou não, havia a questão da condição de vida. O filósofo, na concepção estoica, era sujeito de verdade. Ele tinha a obrigação de trabalhar com a teoria. Nesse sentido, tudo o que perturbasse a clareza das ideias, a pureza da teoria, deveria ser excluído. Assim, do ponto de vista do sujeito da verdade, ele não deveria se casar. Tal era a opinião de Epiteto. Se o homem público, voltado para as circunstâncias desse mundo, deve se casar e buscar o equilíbrio de seus prazeres no interior do casamento, o filósofo, que entende esse mundo todo apenas como uma circunstância, não deve se casar, para não submeter a verdade ao interior das ocasiões desse mundo.²⁰⁰ Percebe-se, nessa abordagem do casamento, todos os seus fins são transitivos. O casal não tem fim em si mesmo. Sua finalidade está na cidade, nas crianças, nos bens, etc. O sexo, pouco a pouco, inscreve-se no conjunto dessas finalidades e constituirá a base para a compreensão cristã.

Todavia, a passagem principal que se dará nos séculos I e II de nossa era é justamente a de oferecer, pela via estoica e posteriormente cristã, a finalidade do casamento em si mesmo. Há um deslocamento de seu papel como atividade em

²⁰⁰ Cfe. *Ibidem*, p. 119.

relação ao mundo para uma revelação de uma noção de natureza. Em Musonius Rufus, por exemplo, o casamento não seria um empecilho à vida filosófica pois seria conforme a natureza. Homem e mulher não se atraem em vista somente dos desejos de seus corpos, mas com o intuito de formar uma comunidade de existência. A própria vida do casal se basta para justificar uma vida equilibrada. Nessa perspectiva, homem e mulher formam uma unidade natural, de amizade e de intenções, na qual o sexo deve se inserir, completando seu significado.²⁰¹

Assim, pouco a pouco, os estoicos apresentam o casamento como regra geral da existência a todos. Trata-se de uma relação de ordem natural que faria surgir uma realidade singular, oriundo da fusão de dois seres. Para Foucault, essa regra inserida no conjunto das artes de viver dos estoicos fez com que as *aphrodisia* fossem inseridas no interior da vida conjugal.²⁰² O prazer sexual legítimo foi indexado na forma específica do casamento. Ele não deve causar nenhuma perturbação ao indivíduo, ele deve apenas satisfazer uma necessidade que é natural a todos. A moral se desloca da vida social e passa a residir no casal, fundamento de toda valoração de conduta no que diz respeito aos prazeres. O critério de determinado ato sexual passa a ser a vida em conformidade a essa noção de natureza, na qual casar-se é isolar o sexo dos riscos da vida pública e dos perigos do desequilíbrio.

Foucault destaca a desconfiança instaurada pelos gregos em relação ao prazer sexual. Ele é violento e passageiro. Causa fadiga, tristeza e pode ser um risco à vida filosófica.²⁰³ A relação sexual não pode causar nenhuma perturbação, pois, apesar de ela ser uma necessidade natural, ela não pode trazer consequência negativa. Daí o olhar vigilante instaurado pelo estoico ao prazer do ato sexual e a

²⁰¹ Cfe. *Ibidem*, pp. 140-144.

²⁰² Cfe. *Ibid.*, p. 150.

²⁰³ Cfe. *Ibid.*, p. 154.

necessidade do casamento como lugar de contenção, de equilíbrio, onde ambos podem cultivar uma vida sexual e de prazer sem ceder aos excessos.

Vale destacar, no contexto de nossa pesquisa, o modo como o sexo é visto em sua relação com a vida filosófica por parte dos estoicos. A vida teórica não era entendida como uma via de passividade, mas de atividade. Uma atividade que cada um deveria exercer sobre si mesmo, e que tinha por função chegar a maestria de todos os seus movimentos, ainda que involuntários de prazer. Esses movimentos têm na *aphrodisia* o seu exemplo mais manifesto e ao mesmo tempo mais perigoso. O estoico se debruça sobre seus prazeres na perspectiva do equilíbrio com sua vida filosófica. O prazer em excesso pode deformar a verdade e, numa interpretação radical, chega-se, em alguns momentos a verificar que a atividade sexual é fundamentalmente incompatível à vida filosófica. Esse olhar do estoico não se pauta em uma regra de conduta, nem em um conjunto de proibições quanto à vida sexual. Antes, passa por um exercício no qual o indivíduo é convidado a se examinar, se olhar, com o objetivo de uma maior liberdade em sua própria conduta. A passividade que o prazer sexual instaura não pode coagir o indivíduo que deve se interessar, em primeiro lugar, pela busca da verdade.

Um dos textos clássicos utilizados nesse período é o Tratado da Geração, de Hipócrates.²⁰⁴ Nesse texto, há uma forma de olhar sobre a sexualidade adotada pelos estoicos que relaciona a saúde do corpo com o movimento dos prazeres no interior do corpo. O esperma é entendido como um líquido que sai do organismo, mas que move todo o corpo. O corpo todo é esquentado numa relação sexual e a ejaculação é vista como uma espuma que brota de um corpo tomado pelo prazer. Assim, num ato sexual, o corpo perderá aquilo que é vital e mais forte. O prazer

²⁰⁴ Hipócrates, *Traité de la génération*, in *Oeuvres Complètes*, tomo XI. Traduction Robert Joly. Paris: Les Belles Lettres, CUF, 1970. Esse texto é mencionado por Foucault em “O uso dos prazeres”. Trata-se de uma obra que remonta às relações entre saúde e sexualidade e que faz menção ao organismo humano numa perspectiva natural, incluindo os movimentos sexuais na lógica da saúde do corpo. Cfe. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, *op. cit.*, p. 172.

expulsará de dentro do corpo algo que lhe confere a vida, e, por isso, o orgasmo contém também uma experiência de morte. Assim, o prazer sexual pode ser um risco, na medida em que propicia ao indivíduo uma relação mais próxima com essa perda vital, com o destacamento de uma quantia de vida do interior de si.²⁰⁵

Também os mestres estoicos já assinalavam uma dimensão de perigo, salientada tanto pelos conselhos com sentido médico, quanto pela proposta de vida ascética. Rufus de Éfeso já havia destacado que o ato venéreo era um ato natural e que nenhuma das coisas naturais era prejudicial. Mas, caso esse ato fosse imoderado, muito prolongado, poderia se tornar perigoso, pois poderia afetar o sistema nervoso, rins, peito e pés.²⁰⁶ Cícero, em *Hortensius*, texto utilizado posteriormente por Agostinho no tratado *Contra Julianum*, destaca o fato de que os prazeres sexuais são frequentemente a causa de toda ruína do ser humano. Essa volúpia, segundo ele, é rainha de todas as outras, e coloca a todos numa situação de impotência radical de cultivar seu espírito, desenvolver sua razão e alimentar os pensamentos sérios.²⁰⁷ A renúncia à atividade sexual aqui ganha sentido na perspectiva de uma vida ascética, voltada para a sabedoria.

Assim, não há que se buscar entre os gregos uma idade de ouro da sexualidade, onde supostamente houvesse uma valorização do prazer, posteriormente desvalorizado pelo cristianismo. Entre os gregos, há uma desconfiança instaurada em relação aos atos sexuais. A partir de codificações diferentes, há uma tentativa de verificar em cada gesto, em cada prazer, o tanto que ele pode afastar ou aproximar o indivíduo da verdade. Os critérios de passividade

²⁰⁵ Para outros leitores de Hipócrates, o prazer sexual podia ser comparado à epilepsia, tamanha era a proximidade com a morte que ele causava. Tal é o caso de Macrobo, também mencionado por Foucault. Cfe. *Ibidem*, pp. 157-158. Para Macrobo, o ato sexual, numa analogia à epilepsia, é por sua própria natureza, parente próximo da morte e, por isso, incompatível com o pensamento e com a verdade.

²⁰⁶ Cfe. RUFUS DE ÉFESO, *Oeuvres. Fragments extraits d'Aélius*, 60. *apud* FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, op. cit. p.161.

²⁰⁷ SANTO AGOSTINHO, *Contre Julien, défenseur du pélagianisme*, Livre IV, 72. In *Oeuvres complètes de Saint Augustin*. Paris: L. Guérin e Cia. Editeurs, 1869 *apud* FOUCAULT, *ibidem*, p. 162.

em relação aos prazeres e de ver o próprio corpo numa perspectiva de natureza fazem com que o grego se olhe à luz dos movimentos interiores e não de regras pré-estabelecidas. Todavia, é possível verificar já nesse período uma forma de olhar que obedece aos critérios do triângulo filosofia-religião-medicina e que se debruçarão sobre o trinômio sexo-morte-verdade.

Para Foucault, entretanto, é na experiência cristã que esse trinômio sexo-morte-verdade encontrará sua organização à luz do desejo e dos modos como eles precisam ser governados pelo olhar. Na experiência cristã da carne, a organização desses temas não será a mesma dos gregos. A *carne* cristã não será olhada da mesma forma que as *aphrodisia* dos gregos. Em ambos os modos de olhar sobre o sexo, a morte e a verdade estarão ligadas. Também na experiência da carne cristã o ato sexual estará unido à morte e ao desvio da verdade. Todavia, instaura-se no cristianismo um modo de olhar a sexualidade que estabelece no indivíduo a necessidade de se olhar naquilo que ele pratica. O cristão deverá saber aquilo que está escondido no interior de si na forma de desejo. Ele deve saber aquilo que ele é para se purificar. Sem saber o que ele é e sua impureza escondida, ele não pode se purificar e nem ter acesso à verdade.

Ce qui différencie l'expérience chrétienne de la chair de l'expérience grecque des *aphrodisia*, ce n'est pas que le sexe soit encore plus dévalorisé que dans la culture grecque, c'est ne pas que le sexe soit plus profondément ancré dans le domaine de la mort. C'est le rapport à la vérité qui est changé. Chez les Grecs, l'activité sexuelle (les *aphrodisia*) rendait l'individu incapable, du moins temporairement sinon définitivement, d'avoir accès à la vérité. Cela chez les Grecs, et aussi chez les chrétiens, mais avec une modification fondamentale. S'il est vrai que chez les chrétiens, dans l'expérience chrétienne de la chair, le rapport sexuel est exclusif de l'accès à la vérité, et si par conséquent il est nécessaire de se purifier de tout ce qui touche à l'acte sexuel pour pouvoir accéder à la vérité, implique chez les chrétiens que chacun établisse à lui-même un certain rapport de vérité qui lui permette de découvrir, en lui, tout ce qui peut trahir la présence secrète d'un désir sexuel, d'un rapport à la sexualité, d'un rapport avec tout ce qui touche au sexe. C'est-à-dire que, si l'on veut avoir accès à la vérité et si l'on veut, pour pouvoir avoir accès à cette vérité, se purifier soi-même, il faut, au préalable et comme procédure indispensable à la

purification, établir un rapport spécifique de vérité qui est le apport spécifique de vérité à ce que l'on est.²⁰⁸

Nos modos de purificação dos cristãos, a verdade daquilo que se é precisa ser examinada e manifestada para que haja a purificação e o posterior acesso à verdade. É na manifestação dessa verdade de si mesmo que o cristão operará por si mesmo a ligação de si com o desejo sexual que o impede de ter acesso à verdade. Assim, emerge uma obrigação de dizer a verdade de si mesmo, das suas próprias impurezas, para que haja a investigação de seus desejos e para que a verdade possa ser alcançada. Desse modo, não se trata nos cristãos de dizer que o ato sexual é incompatível com a verdade, mas de que cada um deve olhar para dentro de si, se examinar e descobrir a verdade em si, afastando-se dos ataques motivados pelos prazeres. Diferentemente dos gregos, os cristãos deverão encontrar a verdade de si, no interior de si, através dos mecanismos de apresentação dessa verdade, mais propriamente na confissão. A grande novidade, todavia, está na pergunta que os cristãos deverão fazer, destacada por Foucault. *“Qual a verdade de minha concupiscência, qual a verdade do meu desejo?”*²⁰⁹

Se nos gregos a relação da sexualidade com a verdade estava sob suspeita e ligada à morte, nos cristãos, o sexo está ancorado na lógica do desejo, desejo que precisa ser investigado e que dirá a verdade do próprio indivíduo. A verdade do sexo deixará de residir nas relações e nos próprios prazeres e encontrará seu lugar no

²⁰⁸ “O que diferencia a experiência cristã da carne da experiência grega das *aphrodisia*, não é que o sexo seja ainda mais desvalorizado que na cultura grega, não é que o sexo seja ainda mais ancorado no domínio da morte. É a relação à verdade que mudou. Nos gregos, a atividade sexual (as *aphrodisia*) tornava o indivíduo incapaz, pelo menos temporariamente, senão definitivamente, de ter acesso à verdade. Isso tanto nos gregos quanto nos cristãos, mas com uma modificação fundamental. Se é verdade que nos gregos e na experiência cristã da carne, a relação sexual exclui o acesso à verdade, e, por consequência, é necessário se purificar de tudo o que toca ao ato sexual para poder ter acesso à verdade, essa purificação, necessária para poder ter acesso à verdade, implica nos cristãos que cada um, para ter acesso à verdade, estabeleça nele mesmo uma certa relação à verdade que lhe permita descobrir, nele, tudo o que possa trair a presença secreta de um desejo sexual, de uma relação à sexualidade, de uma relação a tudo o que toca o sexo. Isto é, se se quer ter acesso à verdade e se se quer, para ter acesso à verdade se purificar a si mesmo, é preciso, como pressuposto e como procedimento indispensável à purificação, estabelecer uma relação específica de verdade que é relação específica da verdade àquilo que se é”. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, op. cit., p. 159.

²⁰⁹ Cfe. *Ibidem*, p. 160.

interior do desejo, que, impreterivelmente, precisará ser manifestado e submetido aos procedimentos de exame e confissão. Nesse sentido, pode-se dizer que o olhar grego sobre o próprio sexo se diferencia do olhar cristão. No primeiro, é a dimensão de passividade e submissão aos prazeres que deve ser identificada como um empecilho na busca pela verdade. No segundo, a verdade da própria concupiscência deverá ser investigada, pois é no desejo, e não nas relações que ele submete, que se encontra a verdade do indivíduo, e que o submeterá aos mecanismos de purificação e confissão. A verdade de si, no cristianismo, passará pelo olhar do próprio indivíduo, mas, o excederá. Carecerá de um procedimento no qual ele mesmo se olhe a partir de um processo purificador. A confissão, nesse sentido, emergirá com a força de ligação do indivíduo à verdade, evocando todo um processo no qual o sexo precisará ser dito. A carne se tornará verbo para que a verdade se manifeste.

Et, c'est ainsi que s'est trouvé noué dans le christianisme ce rapport de la subjectivité et de la vérité à propôs du désir, qui est si caractéristique non seulement du christianisme mais de toute notre civilisation et de tout notre mode de pensée. Subjectivité, vérité et désir, c'est cela qui se trouve noué, de la façon que je vien de vous dire, lorsque l'on passe de l'expérience grecque des *aphrodisia* à l'expérience chrétienne de la chair.²¹⁰

Para compreender melhor essa passagem que ocorre nos primeiros séculos de nossa era por ocasião da influência estoica, tomaremos o casamento e o deslocamento moral sobre ele desenvolvido na passagem da moral grega clássica para o cristianismo, passando pela interpretação pagã. Acreditamos assim apresentar a partir de um elemento que une sexo, prazer e verdade as bases para a consolidação de nossa hipótese de que a carne, no cristianismo, se fez verbo a partir dos jogos de verdade nos quais o sujeito foi se submetendo pelo discurso.

²¹⁰ “E, é assim que se encontrou amarrada no cristianismo essa relação da subjetividade e da verdade a propósito do desejo, que é tão característica não somente do cristianismo mas de toda nossa civilização e todo nosso modo de pensar. Subjetividade, verdade e desejo, isso é o que se encontra ligado, do modo que tenho dito, quando se passa da experiência cristã grega das *aphrodisia* à experiência cristã da carne”. FOUCAULT, *ibidem*, pp.160-161.

3.1.2 O casamento e as transformações na moral do paganismo ao cristianismo

Para exemplificar a mudança de olhar sobre o sexo e a sua ligação com o tema da verbalização, vale destacar a análise feita por Foucault da perspectiva estoica da sexualidade na vida conjugal e suas relações com o tema da verdade. Há, nessa análise, uma forma de passagem destacada, que aponta uma transformação moral sobre o casamento e seus prazeres: de uma compreensão onde o ato sexual tinha a sua forma mais elevada e melhor no casamento, tal como propunha Artemidoro na sua *Oniocrítica*, passa-se, a partir da abordagem estoica, a uma compreensão de que o ato sexual legítimo será aquele realizado somente no interior do casamento. Essa segunda concepção que, segundo Foucault, condenou todo ato sexual fora da vida conjugal, é uma novidade do período estoico dos primeiros dois séculos de nossa era. Nota-se que o questionamento moral já existia entre os gregos. Todavia, há um deslocamento na abordagem. Numa moral anterior aos estoicos: “o melhor sexo está no casamento”, e em outra, a partir do século I, por influência pitagórica e estoica: “o sexo legítimo somente deve ser praticado no casamento”.²¹¹

Nessa perspectiva, há a primeira condenação moral ao adultério em vista do casamento em si e não pela consideração de uma propriedade. O homem nunca havia sido questionado moralmente pelo ato sexual fora do casamento por causa do casamento em si, mas apenas pelas questões de atividade e isonomia social já destacadas. Além disso, trata-se da primeira condenação simétrica do adultério. Anteriormente, o adultério da mulher era considerado grave por se tratar de uma

²¹¹ Foucault recolhe os escritos dos ensinamentos estoicos, sobretudo de Musonius Rufus, mestre de Sêneca. Para Rufus, os homens que não são imorais devem considerar que só são legítimas as relações no interior da vida conjugal. Cfe. FOUCAULT, *ibidem*, p. 163.

propriedade do marido e que devia ser bem administrada. A mulher era um objeto, o homem não. Todavia, agora, com a inscrição do ato sexual legítimo tão somente no interior do casamento, a valoração moral é equivalente, tanto para o homem quanto para a mulher. A motivação é interior e legal. Da mesma forma como o homem não gostaria de ver sua mulher se deitando com outro homem ou um escravo, a mulher tem sua condição salientada moralmente porque também pode não gostar de ver seu marido se deitando com outra mulher ou escrava. O homem, portanto, deve se deitar somente com sua mulher. Há uma elevação jurídica e moral da mulher ao homem por ocasião do adultério.

Essa conjugalização, essa localização moral do sexo no casamento, na perspectiva estoica, demandará uma codificação. O ato sexual precisará tomar uma série de precauções, um conjunto de regras no interior do casamento. Ele não poderá estar indexado inextricavelmente ao prazer. A *hedoné* não deverá ser o fim. Tanto em Sêneca quanto em Plutarco, há a ressalva de que a mulher não pode ser considerada uma amante, pois há uma diferença de natureza entre as duas.²¹² Assim, o sexo no casamento nunca pode ser comparado ao sexo com as amantes e meretrizes.

Desse modo, o fim da atividade sexual no casamento será aquela antiga, já defendida por Platão e Aristóteles: a geração de filhos. A procriação era uma consequência natural do casamento e sempre foi entendida como a finalidade principal. Todavia, os estoicos desenvolverão uma outra finalidade que, posteriormente, será também adotada pelo cristianismo: a união afetiva do casal. Em Plutarco, a união física com a esposa é fonte de amizade "*philia*". Mesmo o prazer sendo curto, ele é o germe para o surgimento do respeito mútuo, da

²¹² Cfe. FOUCAULT, *Ibidem*, p. 166.

complacência, do afeto e da confiança.²¹³ Percebe-se aqui um deslocamento na compreensão do prazer. Ele agora está subordinado à comunhão dos esposos, à união afetiva de ambos e não apenas a si mesmo, deslocado do compromisso conjugal.

A inscrição exclusiva do sexo no interior do casamento pelos estoicos abre espaço para um processo de codificação dos atos sexuais de acordo com uma moral ligada à verdade. Na concepção clássica das *aphrodisia* a verdade estava excluída daquele que tinha relações sexuais. Renunciar ao sexo era uma forma de se aproximar da verdade. Todavia, aqui, o sexo encontrará sua legitimidade no interior da vida do casal e conjugalizará moral e verdade.

L'acte sexuel, dans sa légitimité et dans sa validité, s'indexe sur ces rapports entre homme et femme, ces rapports légaux, ces rapports juridiques, ces rapports formels, mais également sur les rapports affectifs qui doivent lier l'homme et la femme et faire du couple une réalité nouvelle, l'acte sexuel venant se loger par conséquent à l'intérieur de cette problématique des rapports affectifs homme-femme. L'acte sexuel commence à devenir, non pas compatible avec l'exercice de la pensée philosophique, mais objet d'analyse pour la philosophie, objet d'analyse pour un discours de vérité.²¹⁴

Nesse deslocamento promovido pela percepção estoica do casamento, o ato sexual começa a se tornar objeto de verdade, tanto para sua própria natureza, quanto para aquilo que ele deve ser para se tornar legítimo. Pode-se notar nessa conjugalização do sexo no casamento o esboço da grande questão que será posta em seguida pela tradição cristã até os nossos dias: qual a verdade do nosso desejo? O sujeito de desejo passa a ser visto como objeto de conhecimento. Assim, Foucault aponta o deslocamento de uma moral antiga que perguntava: “como não me deixar levar pelo movimento do desejo que me conduz e me move pelo prazer” para uma

²¹³ Cfe. PLUTARCO, *Dialogue sur l'amour*. 769. Cfe. FOUCAULT, *ibidem*, p. 167.

²¹⁴ “O ato sexual, na sua legitimidade e na sua validade, se indexa sobre essas relações entre homem e mulher, essas relações legais, essas relações jurídicas, essas relações formais, mas igualmente sobre as relações afetivas que devem ligar o homem e a mulher e fazer do casal uma realidade nova, o ato sexual se aloja por consequência no interior dessa problemática das relações afetivas homem-mulher”. FOUCAULT, *ibidem*, p. 170.

nova moral que perguntará: “como me descobrir a mim mesmo e para os meus próximos como sujeito de desejo”.

Desse modo, não se pode afirmar que exista uma moral sexual do paganismo e outra moral sexual dos cristãos. No que diz respeito à concepção de casamento, tanto o paganismo greco-romano quanto o cristianismo desenvolvem uma percepção da indexação do sexo no interior da vida conjugal. Não se pode atribuir apenas ao cristianismo uma série de elementos que já tinham sido formados no interior do helenismo pagão. A novidade cristã, que se desenvolverá em conjunto com o surgimento dos movimentos ascéticos e monásticos a partir do século IV é a mudança de olhar sobre o sexo e sobre o casamento. A experiência cristã da carne emergirá a partir de uma busca pelo desejo, pela concupiscência, no interior dos indivíduos. Para tanto, ocorre uma reelaboração do desejo a partir dos mecanismos de exame de consciência e confissão. O desejo não mais entendido como movimento interior, como possibilidade de excessos, mas o desejo inscrito como presença insidiosa do mal no interior dos indivíduos, marcados pela suspeita do pecado original. No mais, a ética pagã do casamento apenas se deslocou para o interior do cristianismo, com praticamente as mesmas proibições e legitimidades anteriores.

Nas aulas de 4 e 11 de março de 1981, Foucault apresenta a passagem que se deu no interior da ética do casamento do período grego clássico até o período helenista pagão. Pouco a pouco, segundo sua percepção, o casamento se deslocará de uma dimensão erótica, cívica, associada à propriedade para uma dimensão ligada a uma arte de viver, típica da compreensão estoica. A partir de uma leitura de Protógenes, Plutarco e Plínio, Foucault sublinha temas como o prazer, a condição de natureza, a necessidade de procriação, os riscos do adultério, numa abordagem comparativa. Nesse momento de passagem, nota-se uma tentativa de ligação de

eros a *aphrodisia* por intermédio da *kharis*²¹⁵, no qual o verdadeiro amor é aquele que se daria entre um homem e uma mulher, dentro da vida conjugal. O amor do homem a outro homem, ou a um rapaz é excluído, uma vez que não possui a dimensão de *kharis* que o amor a esposa possui.

Além disso, o deslocamento da instituição do casamento de uma relação privada, no interior dos interesses das elites para uma cerimônia pública, com visibilidade social, fez com que a vida conjugal ganhasse uma notoriedade de pertença a uma comunidade de existência. A própria vida do casal ganha status de uma comunidade. Por isso, a atividade sexual, fora do casamento seria considerada imoral, uma vez que feria não apenas a esposa em si, mas a própria comunidade. No casamento, a atividade sexual passa a pertencer aos esposos, um ao outro, como num contrato.

No mundo romano pagão, influenciado pelo estoicismo, do primeiro século de nossa era, algumas características exteriores à relação sexual vão ser trazidas para o interior da vida conjugal. Trata-se de conselhos disseminados nas cidades pelos estoicos que fazem crer que se casar é bom, num sentido de modo de existência. A esposa, além de ser a genitora dos filhos, poderia ser compreendida como companheira dos negócios, conselheira nas decisões, amiga, promotora do equilíbrio, fonte de ternura, afeto, etc. Todos esses elementos passam a ser vistos como sinais de uma ligação amorosa e vão compor a *kharis*, fundamental para a vida do casal.

Tomemos um exemplo da vida política. Num regime anterior ao estoicismo, a mulher em hipótese alguma poderia estar presente nos assuntos ligados à cidade.

²¹⁵ A dimensão erótica estava associada ao prazer e à força vital, entendida enquanto movimento nos gregos. Num momento anterior, essa força tinha seu modo de conduta no interior das *aphrodisia*. Todavia, a partir da virada estoica, a *kharis*, entendida como amor complacente, de cuidado e companhia adquirirá força inelutável de interpretação moral do amor. Nesse sentido, o casamento emerge como o lugar da *kharis* e único lugar possível onde se poderá conjugar as três dimensões. Cfe. FOUCAULT, *ibidem*, pp. 205-206.

Eles competiam unicamente ao homem. Já no momento estoico, o amor intraconjugal passa a ser entendido como um auxiliar na vida política. Ele oferecerá o equilíbrio ao homem para que ele tome as decisões recorrentes ao mundo exterior.

C'est ne pas sa fortune à elle qui va aider sa fortune à lui, mais c'est le fait que, lui menant une carrière politique qui bien entendu, à Rome, prend la forme de la gloire, elle va aider, non pas à titre personnel, par cette sorte de présence affectueuse et permanente qui se branche sur le travail même de l'orateur et de l'homme politique. Elle lit ses discours, elle l'approuve, elle l'applaudit et elle se réjouit des applaudissements.²¹⁶

Note-se a divisão clara que o casamento estabelece a partir dessa nova configuração moral. Ele demarca o mundo interior e o mundo exterior a partir da união do casal. A vida do homem será determinada pela relação estabelecida com sua esposa e não com a cidade. O casal funda uma nova realidade existencial de pertença, na qual a intimidade terá papel fundamental. Em Plínio, tal como apresenta Foucault, ganha força a ideia de que a mulher é a consoladora que nos momentos privados é o refúgio do homem e de seus problemas da vida pública.²¹⁷ A mulher é o amparo para uma vida feliz. Sem mulher, o homem cai no suplício e tem que buscar fora essa falsa consolação.

Todavia, o questionamento de Foucault vai além. A principal questão que emerge é como esse modo de percepção do casamento se desloca de uma prática interior à vida do casal e ganha status de um modo de conduta para todos. Por que a nova moral conjugal e sexual que já começava a ser vivida entre os estoicos precisou se transformar em lições perpétuas repetidas, ditas em forma de prescrições e conselhos gerais? Esse é o problema maior sobre o qual Foucault se debruça no que diz respeito às *aphrodisia* e aos comportamentos sexuais nos dois primeiros séculos de nossa era: como, no Ocidente, os comportamentos sexuais

²¹⁶ “Não é sua fortuna que importará a ele, mas o fato de que, ela, conduzindo sua carreira política, que em Roma toma a forma da glória, ela vai ajudar, não a título de indivíduo social, mas a título pessoal, por esse tipo de presença afetuosa e permanente que se debruça sobre o trabalho mesmo do orador e do homem político. Ela lê seus discursos, ela o aprova, ela o aplaude e se regozija com os aplausos”. PLINIE LE JEUNE, *Lettres*, IV, pp.2-3. *Apud* FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, *op. cit.*, p. 217.

²¹⁷ Cfe. FOUCAULT, *ibidem*, p. 219.

foram tomados num certo jogo de verdade, que não apenas fez emergir toda uma série de discursos, mas que também readaptou a experiência que temos desses mesmos comportamentos? Em outras palavras, como nos colocamos como sujeitos nas relações sexuais a partir dos discursos que somos chamados a assimilar e a repetir em nosso modo de conduta. Ou, se preferirmos, como o sexo precisou se tornar verbo, transformando aquele que diz naquilo que ele diz.²¹⁸

Dois códigos de conduta emergem nessa passagem apresentada até aqui. Um, sedimentado no interior do paganismo romano, que inscreve no casamento o sexo legítimo e autorizado. Uma moral de conjugação do sexo no interior da vida do casal. E outro, evidenciado sobretudo no interior do estoicismo, que estabelece como finalidades do casamento a procriação e a ligação afetiva dos esposos. Nesse sentido, os cristãos dos primeiros séculos não deram acento efetivo às questões sexuais no interior da vida conjugal. Eles apenas retomaram o que o mundo pagão e estoico já haviam desenvolvido como códigos de conduta moral.

Há que se destacar, todavia, o combate empreendido contra o gnosticismo, que havia se infiltrado no interior do cristianismo, sobretudo a partir de uma perspectiva moral. Para os gnósticos, a reprodução era má, na medida em que perpetuaria esse mundo material, marcado pela morte e pelo pecado. Assim, a prática sexual e o casamento deveriam ser coibidos. Clemente de Alexandria, ao contrário, vê o casamento como algo aceitável, muito embora valorize sobremaneira a castidade, seguindo a perspectiva estoica.²¹⁹

Se entre o paganismo e o cristianismo há uma continuidade no sistema de interditos e permissões, a formulação discursiva e os canais por onde se articula essa formulação são diferentes. Os mesmos princípios morais são transmitidos via

²¹⁸ Cfe. FOUCAULT, *ibid.*, p. 225.

²¹⁹ Cfe. FOUCAULT, *ibid.*, p. 231. Clemente, nesse sentido, seguiu os códigos morais estoicos, apenas acrescentando alguns elementos do judaísmo, como a proibição de sexo com mulheres grávidas e menstruadas.

relações discursivas e significados distintos, conforme as especificidades filosóficas e teológicas e institucionais que aos poucos vão se organizando. Por exemplo, o imperativo da procriação, em Agostinho, na obra *De bono conjugali*, não é visto na perspectiva dos interesses da cidade, nem mesmo em função da solidariedade do indivíduo com o gênero humano. O gênero humano aparece como caminho. Ou seja, a procriação é um ponto de desenvolvimento da humanidade rumo ao cumprimento de sua perfeição até o momento da parusia, o retorno de Cristo. Assim, o princípio moral pagão da procriação permanece, todavia, com um significado e uma justificação diferentes.

Além disso, se para os estoicos a relação sexual no casamento representava a unidade entre corpo e alma dos fiéis, a ligação físico-psíquica, em Agostinho, a relação sexual terá a função de *debitum conjugale*, uma dívida sexual ao outro, para evitar a exposição ao pecado.²²⁰ O esposo ou a esposa não poderiam ficar expostos à própria concupiscência, devendo, pois, compreender no sexo, um auxílio na luta contra o pecado. A mesma obrigação estoica, elaborada num discurso diferente, onde a concupiscência do desejo ganha força.

Para Foucault, essa codificação do discurso em um direcionamento diferente fará com que a subjetividade seja distinta entre o paganismo e o cristianismo. No mundo pagão, há uma literatura, um conjunto de conselhos, de orientações sobre a vida de casamento e suas relações. Ele atingia, como código de conduta, uma elite, um pequeno grupo e não todas as classes sociais. Há uma teorização da vida social matrimonial. A especulação das relações sexuais no matrimônio se voltam para perguntas como: qual a verdade do casamento? Qual o papel dos esposos? Qual o sentido da existência a dois?²²¹ Não há uma investigação do desejo em vista do

²²⁰ AGOSTINHO, *De bono conjugali*, VI e VII, 6. In *Oeuvres complètes de saint Augustin*, Desclée de Bower, 1937 apud FOUCAULT, *Subjectivité et Vérité*, op. cit., p. 233.

²²¹ Cfe. FOUCAULT, *ibidem*, p. 234.

perigo iminente do pecado, ou da concupiscência, que pudesse demarcar uma falta originária no interior de cada um e compromettesse a vida matrimonial.

A nova ética do matrimônio no mundo pagão, desenvolvida pelos estoicos, não nasceu da especulação filosófica. Ela reflete uma mudança nos costumes da sociedade. A filosofia não quis dizer o real como ideal. Já havia a prática desenvolvida dos casais se unirem em vista de uma harmonia, um modo de vida assumido por ambos. A teoria estoica não seria assumida se já não houvesse uma prática pré-estabelecida. A partir dos discursos elaborados, os estoicos fizeram com que práticas sociais, de regiões e culturas diferentes, fossem difundidas por todo o corpo social. Essa elaboração permitiu uma unidade lógica, indefectiva, indissociável, propícia para que o sujeito, ele mesmo, encontrasse na sexualidade a sua verdade.

O cristianismo, a partir da investigação do desejo e de sua associação com o pecado, inscreve uma verdade do sujeito a ser olhada sempre em vista de um contexto de salvação. Embora codificado de maneira semelhante no paganismo e no cristianismo, o casamento se tornará o palco de um novo olhar sobre o sexo, no qual o cristão se examinará diante de dúvida. A dúvida em relação ao próprio desejo, marcado pela ferida do pecado original. Essa marca indelével justificará todo um procedimento de exame e confissão, no qual o sujeito se colocará diante de si mesmo num discurso que o submete a um mecanismo de verbalização, imprescindível para sua salvação. A verdade de si entrelaçada aos procedimentos nos quais o discurso se encarregará de fundar o real. O sexo como instaurador da verdade última do sujeito.

O grego não possuía uma subjetividade a não ser a vida, entendida enquanto papel social e tarefa. Não há um grande modelo de subjetividade em relação a um além, que deve ser assumido por meio de uma conversão, ou autenticidade de uma

verdade profunda a descobrir no interior de si mesmo, tal como a sociedade ocidental, influenciada pelo cristianismo sedimentou. A referência dos gregos à verdade de si não estava em um além que o movia na direção do essencial. A vida (*bios*) do grego se define por uma relação consigo mesmo, não se trata de uma verdade escondida, muito menos da racionalização de um código. Os discursos sobre o casamento sugerem muito mais técnicas para viver do que regras de conduta. Trata-se de técnicas como modos de ação em vista de um determinado fim. Esse deslocamento das *aphrodisia* para o interior da vida conjugal fez com que os estoicos dissessem sobre o sexo no sentido de um modo de se conduzir, à luz do que lhes poderia convir na direção da harmonia e do equilíbrio.

Nesse sentido, os discursos estoicos sobre o casamento antecipam a doutrina cristã da carne, uma vez que o cristianismo não trará mudanças fundamentais na compreensão moral do sexo na vida conjugal.²²² O deslocamento principal se situa nos séculos III e IV, quando o cristianismo substituiu as técnicas de si, as tecnologias da subjetividade da antiguidade clássica por novas tecnologias da subjetivação que serão as matrizes de um novo código de comportamento sexual, denominado pelos cristãos como carne. Os estoicos acomodam um código a um sistema de valores. Valorizam elementos que já estavam presentes de maneira difusa: monogamia, fidelidade conjugal, igualdade dos esposos, procriação, etc. Já os cristãos, sobretudo num período posterior, criam um sistema de valores a partir de um código.

Essa mudança de percepção moral do cristianismo é fundamental, de acordo com Foucault, para a história da subjetividade.²²³ Ela aponta um conjunto de processos de subjetivação aos quais os indivíduos foram submetidos ou colocados

²²² Todavia, há que se destacar a valorização da virgindade e da castidade no interior do cristianismo, acentuadas sobretudo a partir dos séculos II e III.

²²³ Cfe.FOUCAULT, *ibid.*, p. 287.

sob o olhar de si mesmos. Os gregos, através das *aphrodisia*, das tecnologias do prazer, instituíram uma ligação singular e permanente do indivíduo sobre seu próprio sexo. Todavia, os gregos não conheciam a noção de “sexualidade”, muito menos de carne. O sexo era entendido em sua dimensão de atividade e de movimento. É no cristianismo, a partir do surgimento da “carne” que a verdade de si estará inextricavelmente unida ao discurso sobre o próprio sexo. Se nos gregos falamos de controle de si, dos próprios excessos, no cristianismo falamos de uma objetivação de si, onde o exame de consciência emerge como elemento principal, fruto das técnicas espirituais dos séculos IV e V.

Não que os gregos desconsiderassem a noção de desejo. Foucault mostra como ele já existia, mas de maneira diferente dos cristãos.²²⁴ A *epithumia* (desejo) se coloca como sujeito de princípio da atividade sexual. Ele deve ser levado em conta, controlado e conduzido, numa relação necessária instituída pelas artes de viver do indivíduo e seu próprio sexo. O desejo é isolado como elemento de cruzamento e de subjetivação das *aphrodisia* instaurando uma relação permanente com o próprio sexo. Todavia, o desejo compunha um todo orgânico, que unia corpo, alma, prazer, sensações, etc. Ele não estava apenas na dimensão interior, mas no campo das relações do indivíduo com seu sexo.

No cristianismo, o desejo se deslocará como lugar central das discussões sobre o sexo, a partir da noção de concupiscência. Há um deslocamento da *aphrodisia* para a emergência do desejo. Das artes de viver para a investigação da concupiscência. O desejo, no cristianismo, teve que confiscar tudo o que era reunido nessa unidade das *aphrodisia* que incluía os prazeres, os corpos, as relações. Emerge, nesse sentido, o sujeito de desejo, na medida em que ele se tornou o lugar da objetividade e subjetividade dos atos sexuais. Assim, na perspectiva foucaultiana,

²²⁴ Cfe. *Ibidem*, pp. 290-292.

não se pode fazer uma história da sexualidade apenas por aquilo que foi reprimido, mas é preciso ver em que condições o desejo (isolado da vida pública, das artes de viver e incrustado no indivíduo) foi objetivado e eleito o lugar da verdade do sexo.

Il faut au contraire, à partir d'une histoire des technologies de soi qui me paraît un point d'intelligibilité relativement fécond, à partir d'une histoire des gouvernementalités – gouvernementalités de soi e des autres -, montrer comment le moment du désir a été isolé et exalté, et s'est formé, à partir de là, un certain type de relation de soi à soi qui a lui-même subi un certain nombre de transformations, puisqu'on l'a vu se développer, s'organiser, se répartir dans un dispositif qui a été celui de la chair d'abord, avant de devenir, beaucoup plus tardivement, celui de la sexualité.²²⁵

No momento cristão, o ato sexual em si será o lugar do questionamento sobre a verdade do indivíduo. Esta continuidade do social e do sexual será centralizada no ato sexual em si e na verdade do indivíduo, produzida pelas relações nas quais ele será incitado a olhar e dizer sobre si. Para tanto, os mecanismos de confissão serão fundamentais.

²²⁵ “É preciso, ao contrário, a partir de uma história das tecnologias de si que me parecem um ponto de inteligibilidade relativamente fecundo, a partir de uma história das governamentalidade – governamentalidades de si e dos outros – mostrar como o momento do desejo foi isolado e exaltado, e se formou, a partir daí, um certo tipo de relação de si a si que sofreram por si mesmo um certo número de transformações que se viu desenvolver, se organizar, se repartir num dispositivo que foi aquele da carne, antes de se tornar, mais tardiamente, aquele da sexualidade”. FOUCAULT, *ibidem*, p. 293.

3.2 *Dits et écrits*: a constituição do sujeito de desejo

As relações entre confissão e sexualidade no interior do cristianismo também foram assunto de vários textos, conferências e entrevistas de Michel Foucault. Nesse sentido, além da abordagem realizada pelos cursos já analisados aqui, passamos agora a um estudo sobre algumas dessas outras fontes foucaultianas no intuito de apresentar o deslocamento moral pela confissão ocorrido no interior do cristianismo no que diz respeito à sexualidade. Para tanto, debruçaremos um olhar sobre os *Ditos e Escritos*²²⁶ numa perspectiva não cronológica, mas na busca de um fio condutor de nossa análise, de acordo com a temática proposta.

No que diz respeito à metodologia de abordagem, Foucault explica em *Usage des plaisirs et techniques de soi*²²⁷ que sua proposta de fazer uma história da sexualidade se deteve em mostrar como se constituiu nas sociedades ocidentais modernas uma experiência de subjetivação. Seu esforço foi o de apresentar o modo como os indivíduos puderam se reconhecer como sujeitos de uma sexualidade que se abria para diversos campos de conhecimento e se articulava a um sistema de regras e de poder. A análise das práticas discursivas permitia acompanhar a formação dos saberes, escapando do dilema até então vigente, pautado pelo binômio ciência e ideologia. Ou se estudava a sexualidade na perspectiva de uma

²²⁶ A coleção dos *Ditos e Escritos* de Foucault reúne uma grande quantidade de artigos, palestras, entrevistas, mini-cursos e outras atividades do pensador francês realizadas no decorrer de sua vida. No nosso trabalho utilizaremos a edição da Gallimard. Essa edição organiza a publicação dos *Ditos e Escritos* em ordem cronológica. Eventualmente, será utilizada também a tradução portuguesa que opta pela publicação dos mesmos de acordo com a temática, selecionada conforme interesse dos editores.

²²⁷ FOUCAULT, M. "O uso dos prazeres e as técnicas de si", *Le Débat*, n.27, novembro de 1983, pp.46-72. In: *Dits et écrits*. v. II. Paris: Gallimard, 2001. pp. 1358-1380. Esse texto serviria como uma introdução geral aos três últimos volumes da *História da sexualidade* a serem publicados: "O uso dos prazeres", "O cuidado de si" e "As confissões da carne". Dos três, somente os dois primeiros foram concluídos e publicados. Ainda assim, esse pequeno texto circulou como artigo e como uma síntese de seu trabalho sobre a sexualidade.

produção científica, ou pelo viés da dominação social, ligado aos modos de produção e à interpretação marxista.

Nesse sentido, o desejo, que até então era aceito pelas ciências modernas como base para uma teoria da sexualidade pautada pela repressão e pela noção de libido, passou a ganhar um novo significado nos estudos foucaultianos. Foucault elabora uma abordagem genealógica-crítica desse conceito de sujeito desejante, desde a origem do termo “concupiscência” na formação daquilo que se entende como “carne” no cristianismo. A história da sexualidade proposta pelo pensador francês será a de analisar as práticas através das quais os indivíduos foram conduzidos a voltar a atenção sobre si mesmos, a decifrar-se e a assumirem-se como sujeitos de desejo. Tal olhar fez com que eles assumissem para si certas obrigações e reduzissem a verdade de seu ser à natureza de seu desejo. Nessa empreitada, a confissão ocupará lugar fundamental. Assim, percebe-se uma genealogia do sujeito desejante, na qual pretende-se analisar como os indivíduos exerceram uns sobre os outros, uma hermenêutica do desejo.

Essa nova abordagem sobre a sexualidade proposta por Foucault questionou a evolução clássica dos estudos sobre o poder e o progresso dos conhecimentos realizados até então pelas ciências humanas. Identifica-se um deslocamento que faz com que a pergunta sobre o sujeito sobre o qual se exerce um poder se volte para as relações múltiplas, as estratégias abertas e as técnicas racionais que articulam o exercício dos próprios poderes. Trata-se de perceber em Foucault uma história dos jogos de verdade, dos jogos do verdadeiro e do falso através dos quais o sujeito sexual se constitui historicamente como uma experiência. *“À travers de quels jeux de vérité l’être humain s’est-t-il reconnu comme homme de désir?”*²²⁸

²²⁸ “Através de quais jogos de verdade o ser humano é reconhecido como homem de desejo?” FOUCAULT, M. *Usage des plaisirs et techniques de soi*. In: *Dits et écrits*, v. II, op. cit., p. 1361.

A pergunta que norteou o trabalho de Foucault no que diz respeito à sexualidade foi a de como, por que, e sob que forma, a atividade sexual foi constituída como domínio moral?²²⁹ Esse domínio moral, na cultura grega e latina, estava ligado a um conjunto de práticas denominadas como “artes da existência”. Tratava-se de artes racionais e voluntárias pelas quais os homens não apenas determinavam regras para si mesmos, mas buscavam transformar-se, modificar-se em seu ser singular. A moral greco-romana propunha que cada indivíduo portasse certos valores estéticos, no qual cada um podia se criar em sua arte de viver.

Essas artes da existência perderam espaço para a moral cristã pautada pelo exercício do poder pastoral e pelas técnicas de confissão que submeteram os indivíduos e seus sexos à lógica da incitação discursiva. Desse modo, percebe-se no cristianismo uma abordagem que faz com que os indivíduos sejam chamados a se constituírem como sujeitos de sua conduta dentro de um processo de subjetivação que inclui procedimentos como exame de consciência, ascese, disciplina, confissão, etc. Essa mudança de enfoque na moral vai além da dimensão dos códigos ou das interdições. Se é verdade que a moral comporta dois aspectos, o dos códigos de comportamento e o das formas de subjetivação, também é verdade que eles não podem estar indissociados. Assim, a abordagem foucaultiana sobre a sexualidade não separa uma moral de códigos e outra do sujeito, mas as interage, numa perspectiva que se sobrepõe a uma evolução histórica, típica das ciências humanas.

Essa interpretação das práticas discursivas e sua relação com a moral aponta para um olhar sobre o discurso que não exclui o corpo e o poder implicado pelas tecnologias das instituições. Com isso, propomos uma análise que não dissocia em Foucault um estudo a partir do corpo e outro a partir do desejo. Tal afirmação

²²⁹ Cfe. FOUCAULT, M. *Ibidem*, p. 1362.

corroborar para a tese apresentada por Foucault em 1971, no anúncio do curso a ser ministrado no *Collège de France*, denominado “*A vontade de saber*”. Conforme o escopo do curso, Foucault indica que as práticas discursivas não são somente modos de fabricação do discurso. Elas tomam o corpo num conjunto de técnicas, nas instituições, nos esquemas de comportamento, nos tipos de transmissão e de difusão, nas formas pedagógicas que às vezes as impõem e mantêm.²³⁰

Desse modo, o poder exercido sobre o corpo também é considerado e jamais excluído numa abordagem sobre a sexualidade a partir das práticas discursivas. Nesse sentido, a genealogia das relações de poder permanece no âmbito da sexualidade. O enfoque foucaultiano dos anos 80 não apaga ou nega a metodologia dos anos 70. Assim, a afirmação de que deveria se negar a tese de que a sociedade burguesa e capitalista negou a realidade do corpo em privilégio da alma, da consciência e da idealidade²³¹ continua presente nos estudos dos modos de subjetivação dos anos 80. O exercício do poder continua sendo material, disciplinar, corporal. Todavia, os estudos dos anos 80 adentrarão o território da incitação discursiva, com um olhar específico sobre a origem dos processos de subjetivação na passagem do mundo pagão ao cristão, somando-se à abordagem institucional dos anos 70.

Em *L’Occident et la vérité du sexe*²³², de 1976, também fica clara a importância do tema da sexualidade no arcabouço dos estudos sobre o sujeito em Foucault. Nesse artigo, o pensador francês faz uma alusão a um livro inglês do fim do século XIX, chamado *My secret life*. O autor desse livro faz um recital meticuloso de uma vida consagrada essencialmente ao prazer sexual, como um puro dever, como

²³⁰ Cfe. FOUCAULT, M. *La volonté de savoir. Annuaire du Collège de France – Histoire des systèmes de pensée, année 1970-1971*, pp. 245. In: *Dits et écrits*, v. I, Paris: Gallimard, 2001. p. 1109.

²³¹ Cfe. FOUCAULT, M. *Pouvoir et corps. Quel corps?*, n. 2. set-out/1975, pp.2-5. In: *Dits et écrits*, v. I., op. cit., p. 1622.

²³² FOUCAULT, M. “*L’Occident et la vérité du sexe*”. *Le monde*, n.9885, 5/11/1976. In: *Dits et écrits*, v. II, pp. 101-106.

obrigação. Assim, o livro destaca a necessidade de “tudo dizer” imposta ao sexo, e apresenta uma relação entre o discurso verdadeiro e o prazer sexual.

Foucault se serve desse exemplo para ressaltar sua crítica à hipótese repressiva sobre a sexualidade e para mostrar que o poder não teve a função de dizer não, de reprimir, mas de ligar, segundo uma espiral indefinida, a coerção, o prazer e a verdade.²³³ Todas as proibições, barreiras e silêncios não devem ser subestimados, mas só puderam se formar e produzir os seus efeitos sobre o fundo de uma vontade de saber que atravessa toda nossa relação com o sexo. Essa vontade de saber é tão imperiosa e nos envolve tanto, que chegamos não apenas a procurar a verdade do sexo, mas a lhe demandar nossa própria verdade. Aludindo ao primeiro volume de sua história da sexualidade, Foucault destaca que pertencemos ao regime vitoriano, tal como o descrito por Diderot em *Le Bijoux indiscrets*. Estamos numa sociedade do sexo que fala.²³⁴

Essa vontade de saber sobre o sexo fez com que a civilização ocidental olhasse para o sexo não sob a perspectiva de uma *ars erótica* na qual a verdade é extraída do prazer como experiência, resultado de uma análise a partir da qualidade do prazer obtido e daquilo que ele revela do corpo e da alma. Pelo contrário, o ocidente desenvolveu um *scientia sexualis*, onde se analisa antes o desejo do que o prazer. Assim, na sociedade ocidental, desde a ascensão do cristianismo, o mestre não tem mais a função de iniciar, mas de interrogar, escutar, decifrar. O objetivo se desloca da majoração do prazer para a modificação do sujeito.

Nesse sentido, Foucault aponta como seu projeto é o de uma genealogia desta ciência do sexo. Trata-se de uma empreitada que deve se dar não por aquilo que foi recusado, pelos medos, ou pelo que foi reprimido, mas, uma genealogia em

²³³ Cfe. *Ibidem*, p. 103.

²³⁴ Cfe. *Ibidem*, p. 103. Trata-se do pequeno romance de Diderot, denominado *Les Bijoux Indiscrets* (As jóias indiscretas), que faz alusão a uma hipótese jocosa na qual a genitália das mulheres falava. Para maior conhecimento, verificar: DIDEROT, D. *Les bijoux indiscrets*. Paris: Folio, 2001.

termos positivos. Há que se partir das incitações, técnicas e procedimentos que permitiram a formação desse saber. *“Je voudrais suivre, depuis le problème chrétien de la chair, tous les mécanismes qui ont induit sur le sexe un discours de vérité et organisé autour de lui un régime mêlé de plaisir et de pouvoir”*.²³⁵

Ao invés de investigar por que o Ocidente culpabilizou o sexo e, a partir dessa recusa, como emergiu uma verdade sobre o sexo, trata-se, em Foucault, de perguntar por que e como o Ocidente se interrogou continuamente sobre a verdade do sexo e exigiu que cada um a formulasse por si. Em síntese, implica investigar por que tanta obstinação em que nossa relação conosco mesmo passasse pela verdade do próprio sexo.

Junto com a culpabilização que é comumente reconhecida, trata-se de ver essa grande configuração do saber que o Ocidente não parou de organizar ao redor do sexo, através de técnicas religiosas, médicas e sociais. Isso implica ver os interditos não como absolutos na construção da sexualidade ocidental, mas inserido numa complexidade estratégica positiva, de incitação à busca por uma verdade no interior de si. Não se trata, portanto, de escrever a história da sexualidade ordenada pela ideia do poder-repressão, poder-censura, mas de poder-incitação, poder-saber. Não partir de um regime de coerção, no qual o prazer e seu discurso são inibidores, mas constitutivos desse domínio complexo que é a sexualidade.

*“Je n’ai pas voulu écrire l’histoire du comportement sexuel dans les sociétés occidentales, mais traiter une question plus sobre et plus limitée: comment ces comportements sont-ils devenus des objets du savoir?”*²³⁶ Percebe-se em Foucault uma verificação desses saberes nas raízes, nas instituições religiosas e seus

²³⁵ “Eu gostaria de seguir, desde o problema cristão da carne, todos os mecanismos que induziram sobre o sexo um discurso de verdade e organizou ao redor dele um regime misturado de prazer e de poder”. FOUCAULT, *ibidem*, p. 105.

²³⁶ “Eu não quis escrever a história do comportamento sexual nas sociedades ocidentais, mas tratar uma questão mais sóbria e mais limitada: como esses comportamentos são tornados objetos de saber?”. FOUCAULT, M. *Sexualité et vérité. In: Dits et écrits*, v. II. *op. cit*, pp. 136-137.

regulamentos pedagógicos, nas práticas médicas, nas estruturas familiares, mas também nas coerções que se exerceram sobre os indivíduos, como foram persuadidos e como tiveram que descobrir e confessar a si mesmos. A sexualidade e a verdade ligadas pelos canais discursivos e pelas técnicas sobre os corpos, indissociavelmente.

Considerando essa ligação entre o método genealógico foucaultiano, utilizado sobretudo nos anos 70 e o estudo da confissão, realizado principalmente nos cursos do início dos anos 80, pode-se apontar uma relação entre a sexualidade e a loucura no que diz respeito às discussões sobre a verdade. Em *“Les rapports de pouvoir passent à l’interior des corps”*²³⁷ Foucault mostra como seu primeiro objetivo foi o de fazer duas histórias paralelas: de um lado, a história da exclusão da loucura e das divisões operadas a partir de lá. De outro, a história das delimitações que são suscitadas no campo da sexualidade (permitida/proibida, anormal/normal, das mulheres/dos homens, adultos/crianças, etc.).

Assim, nos estudos iniciais sobre a sexualidade, nos anos 70, havia o intuito de identificar nessas divisões binárias a grande divisão razão/desrazão que havia sido construída a partir da loucura. Todavia, esse método foi considerado insuficiente, pois a loucura teve uma abordagem a partir de suas negações (encarceramento, exclusão, etc.) e a sexualidade, há muito tempo, além disso, teve também uma abordagem positiva, sobretudo pelo mecanismo da confissão.

Entretanto, a partir do século XIX, ocorreu um fenômeno absolutamente fundamental: a engrenagem, a intrincação das duas grandes tecnologias de poder: aquilo que tramou a sexualidade e aquilo que dividiu a loucura. A tecnologia concernente à loucura, de negativa se tornou positiva, de binária, ela se tornou complexa e multiforme. Nesse sentido, emerge uma tecnologia da alma que faz do

²³⁷ FOUCAULT, M. Les rapports de pouvoir passent à l’interior des corps. Entretien avec L. Finas. *La Quinzaine littéraire*, n. 247, 1-15 janvier, 1977. pp. 4-6. In: *Dits et écrits*, v. II, op. cit., pp. 228-236.

sexo uma verdade escondida da consciência razoável e o sentido decifrável da loucura. Exclusão e incitação se coadunam numa perspectiva tecnológica de poder.

É preciso destacar que no seio da penitência cristã há a confissão, o reconhecimento, o exame de consciência e uma extrusão de saber e de discursos sobre o sexo que induziram a uma série de efeitos teóricos. Tais efeitos podem ser percebidos na grande análise da concupiscência, que nasce no século IV e se desenvolve até o século XVII nos manuais de moral sexual. Todavia, percebe-se também, como consequência desses efeitos teóricos, efeitos práticos, tais como a como o surgimento de uma pedagogia da sexualidade, laicizada pelas ciências humanas e medicalizada em seguida.

Esses efeitos práticos indicam que as relações de poder passam ao interior dos corpos, atravessam materialmente suas espessuras, sem ter que se referir às representações de sujeitos. Se o poder atinge o corpo, não é porque ele foi inicialmente interiorizado na consciência das pessoas. Há uma rede de *bio*-poder, de *somato*-poder que funciona como uma rede a partir de onde nasce a sexualidade como fenômeno cultural e em que nos reconhecemos e perdemos. Essa análise do poder não é feita a partir da relação entre indivíduos e soberanos, mas pela codificação do prazer nas leis do sexo, como consequência dos efeitos teóricos, cristalizados na tradição cristã, sobretudo pelos mecanismos de confissão. Essa virada metodológica é mencionada pelo próprio Foucault, comentando sobre “*A vontade de saber*”:

Mon analyse restait encore prisonnière de la conception juridique du pouvoir. Il a fallu que j'opère un renversement; j'ai supposé que l'idée de sexe était intérieure au dispositif de la sexualité et que par conséquent ce qu'on doit retrouver à sa racine, ce n'est pas le sexe refusé, c'est une économie positive des corps et du plaisir.²³⁸

²³⁸ “Minha análise permanecia ainda prisioneira da concepção jurídica do poder. Era preciso que eu operasse uma inversão; eu supus que a ideia do sexo era interior ao dispositivo da sexualidade e que por consequência aquilo que devemos encontrar na raiz, não é o sexo recusado, é uma economia positiva dos corpos e do prazer”. FOUCAULT, Les Rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps. In: *Dits et écrits*, op. cit. p. 234.

São os estudos sobre a confissão cristã e sobre as práticas discursivas que deslocarão a abordagem da sexualidade dos efeitos práticos para os efeitos teóricos mencionados. Todavia, não se pode dizer que há uma mudança de enfoque, ou um abandono do estudo do poder exercido sobre os corpos, mas a busca pela constituição desse poder, em todo o processo de subjetivação e de teorização sobre a sexualidade a partir do exame de consciência e do surgimento do sujeito de desejo.

Desse modo, como pode ser verificado em “*Non au sexe roi*”²³⁹, Foucault se interessa pelas relações estreitas entre sexo e a procura pela verdade. Sua história da sexualidade não se detém na investigação dos comportamentos sexuais através das eras e civilizações, mas se debruça sobre a pergunta sobre como a sexualidade passou a ser o lugar da nossa verdade mais profunda, onde os sujeitos podem ler a si mesmos em suas próprias verdades.

De acordo com essa perspectiva, a confissão, o exame de consciência, toda uma insistência sobre os segredos e a importância da carne não foram somente meios para proibir o sexo ou repeli-lo ao mais longe da consciência, mas sim uma maneira de colocar a sexualidade no coração da existência e ligar a salvação à conduta dos sujeitos e seus movimentos mais remotos. De acordo com Foucault, o sexo foi aquilo que fez a sociedade cristã se examinar, se suspeitar, submetendo-se à vigilância e a confissão, transformando a verdade daquilo que somos em discurso.²⁴⁰

Assim, não é apenas a sociedade, a cultura e as instituições que fizeram o sexo falar, mas o sexo que fez a sociedade falar, se dizer nos canais discursivos da confissão, a partir de uma verificação da concupiscência e dos desejos

²³⁹ FOUCAULT, M. Non au sexe roi. Entretien avec B.-H. Lévy. *Le nouvel observateur*, n.644, pp. 12-21, mars 1977. In: *Dits et écrits*, v. II, op. cit., pp. 256-269.

²⁴⁰ Cfe. *Ibidem*, p. 257.

inconscientes e incontroláveis. O próprio sexo se coloca como esse elemento de ligação entre a prática e a teoria, constituinte do sujeito.

As interdições continuam existindo, fortes e inumeráveis, mas não podem ser vistas na abordagem foucaultiana, fora de uma economia complexa de incitações e manifestações, situadas no interior de dispositivos disciplinares. Assim, Foucault não pretende fazer uma sociologia histórica da interdição sobre o sexo, mas uma história política de uma produção de verdade. A importância da história da sexualidade está na relação com a verdade produzida pela investigação do sujeito de seu interior, de seus desejos e como esses foram canalizados para uma produção positiva, seja ela religiosa inicialmente, ou, posteriormente, científica e médica.

A abordagem foucaultiana se ocupa dos discursos verdadeiros e dos modos como eles são colocados como verdadeiros. A sexualidade é estudada a partir dos mecanismos que produzem, incitam e convidam a falar de si. Um exemplo apresentado pelo próprio Foucault é o da masturbação infantil.²⁴¹ Até o século XVIII, a bibliografia a entende como uma epidemia terrível, suscetível de comprometer toda espécie humana. De repente, a masturbação tinha se tornado inaceitável para uma sociedade capitalista em vias de desenvolvimento. Todavia, essa hipótese a partir das interdições do capital não parece ser suficiente. O que era importante na época, era a reorganização das relações entre adultos e crianças, pais e educadores, uma intensificação das relações intrafamiliares. A infância se apresentava como desafio para os pais, instituições educativas e instâncias de higiene pública. O objetivo não era mais o de proibir, mas de fazer da sexualidade infantil, tornada importante e misteriosa, uma rede de saber sobre a infância. De acordo com Foucault, é na esquina do corpo e da alma, da saúde e da moral, da educação e da vestimenta, que o sexo das crianças se tornou um alvo e um

²⁴¹ Cfe. *Ibidem*, pp. 262-264.

instrumento de poder. Ao invés de repressão, incitação discursiva através dos saberes médicos.²⁴² Uma ciência sexual debruçada sobre os corpos infantis. O discurso verdadeiro atravessando os corpos.

Ora, no que diz respeito a essa ligação entre confissão e verdade, percebe-se também uma mudança de dispositivo, apontada por Foucault em *“Le jeu de Michel Foucault”*²⁴³ Até a metade do século XVI, a Igreja controlou a sexualidade apenas de longe, através da obrigação à confissão anual, decretada no IV Concílio do Latrão, em 1215. Isso garantia que as histórias fossem contadas ao padre, pelo menos uma vez ao ano. A incitação discursiva existia na forma de regra, mas pautada pela consciência de cada indivíduo, de acordo com sua intenção de fé.

Todavia, após o Concílio de Trento (1545-1563), surge uma série de procedimentos novos colocados no interior da instituição com o intuito de formação pessoal e eclesiástica. Trata-se dos seminários e conventos que adotam um conjunto de técnicas minuciosas onde o indivíduo é colocado numa vida cotidiana de exame de si mesmo, confissão e disciplina. Muito embora a vida monástica já cultivasse essas técnicas há mais de mil anos, é no Concílio de Trento que a disciplina e a ascese ganham um significado institucional, voltado para toda a formação eclesial, seja do clero, seja dos religiosos.

Nesse sentido, se por dispositivo entende-se um conjunto heterogêneo que comporta discursos, instituições, arquiteturas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais e filantrópicas²⁴⁴, percebe-se, no advento dos seminários pós-tridentinos, a ligação entre verdade e estratégias de poder. A confissão e sua relação com a verdade deixam de ser apenas vistas nelas mesmas e no olhar do indivíduo sobre si, e

²⁴² CFe. *Ibid.*, p. 264.

²⁴³ FOUCAULT, M. Le jeu de Michel Foucault. *Bulletin périodique du champ freudien*, n. 10. Juillet 1977, pp. 62-93. In: *Dits et écrits*, v. II., op. cit., pp. 298-329.

²⁴⁴ Cfe. *Ibidem*, p. 299.

passam a integrar o território das práticas disciplinares, inseridas nos dispositivos e suas relações sobre os corpos.

Verifica-se, portanto, em Foucault, um tipo de análise que não se debruça somente sobre o sujeito falante, mas examina as diferentes maneiras onde o discurso é inserido no interior de um sistema estratégico onde o poder é implicado e funciona.²⁴⁵ Não se pode ver o poder fora do discurso. Ele não é a fonte nem a origem do discurso. O poder opera através do discurso, entendido como um elemento num dispositivo estratégico das relações de poder. A confissão, nesse sentido, se insere nessa lógica, produzindo e constituindo o sujeito nessas relações. Nos modos como a confissão foi se tornando obrigatória no decorrer da história e como ela se inseriu nas disciplinas e procedimentos dos seminários e ambientes formativos da Igreja, percebe-se a sua ligação com a verdade.

Nessa perspectiva, no intuito de estabelecer uma discussão com os movimentos de liberação sexual, Foucault aponta em *Sexualité et politique*²⁴⁶, que por trás dos *slogans* que lutavam pela liberação do desejo, havia o risco de se pedir pela liberação de apenas um elemento constitutivo da sexualidade. O desejo separado do resto. O sujeito definido pelo desejo e pelo olhar sobre o próprio desejo a ser identificado e confessado. Desde a Idade Média, o cristianismo se empenhou em analisar os elementos do desejo porque via nele o prenúncio do pecado. Nesse sentido, liberar o desejo pode evocar o ato de decifrar o inconsciente, olhar para dentro de si e dizer, tal como a confissão fazia, quem era o sujeito desejante.

Todavia, o prazer, outro elemento constitutivo da sexualidade não é mencionado pelos psicanalistas. Para se libertar da ciência do sexo é preciso encontrar sustentação no prazer, no máximo de prazer, e não na procura pelo ser

²⁴⁵ Cfe. FOUCAULT, M. Dialogue sur le pouvoir. Entretien avec les étudiants de Los Angeles. Chez Foucault. Los Angeles: Circabook, 1978. pp. 4-22. In: *Dits et écrits*, v. II., op. cit., pp. 465-477.

²⁴⁶ Cfe. FOUCAULT, M. Sexualité et politique. Entretien avec C. Nemoto et M. Watanabe, 27/4/1978. *Asahi Jaaanaru*, n. 19, 12/5/1978, pp. 15-20. In: *Dits et écrits*, v. II, op. cit., pp. 522-531.

que deseja, e que encontra a verdade daquilo que é no interior de si. O risco de uma separação do desejo e do prazer é o de se reproduzir o mesmo mecanismo de dominação exercido pela prática da confissão cristã. Nele, o corpo é objeto de exame, ele é observado, colocado a se confessar para verificar coisas indecentes que são preparadas e produzidas no seu interior. No cristianismo o desejo é pressuposto e presumido e se torna o lugar central do ser em suas relações. O corpo e seus prazeres, ainda que desobedientes, tornam-se reféns desse desejo e suas intenções.

A revolução sexual, nessa perspectiva foucaultiana, não se dará, portanto, pela investigação do inconsciente, na determinação dos sujeitos pelos seus desejos, pois isso não se diferenciaria das práticas disciplinares reproduzidas no interior do cristianismo. Nesse sentido, abre-se espaço para uma outra abordagem da sexualidade que será realizada nos anos 80 por Foucault, em que o foco estará na dimensão do prazer, sobretudo na sua maximização, para além do sujeito de desejo. Para isso, o resgate da *ars erótica* dos gregos será fundamental, tal como ele realiza em *O uso dos prazeres*.²⁴⁷

Essa relação da sexualidade com o inconsciente e com o desejo estão na base do desenvolvimento da cultura ocidental e são evidenciados, sobretudo, nas ciências modernas, entre elas, a psicanálise. Ao desconhecimento do sujeito pelo seu desejo, sobrepõe-se um supersaber, um conhecimento científico, reconhecido pelas ciências humanas e que terminam por produzir os indivíduos na ordem de seus discursos. Em *Sexualidade e poder*²⁴⁸, Foucault explicita como essa ignorância do desejo remonta às origens da sociedade ocidental, no momento de consolidação do cristianismo como referencial teórico de verdade. Assim, o Ocidente fez com que a *scientia sexualis* tivesse muito mais autenticidade do que a *ars erotica*

²⁴⁷ FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité. v. II. L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984.

²⁴⁸ FOUCAULT, M. *Sexualidade e Poder*. In: *Ética, sexualidade e política. op. cit.* p. 60.

desenvolvida no Oriente. Muito mais do que maximizar o prazer, conhecer sobre a sexualidade dos indivíduos.

Entretanto, esse conhecimento da verdade do interior das pessoas não está deslocado das relações institucionais oriundas da ascensão do pastorado cristão. O desenvolvimento dessas técnicas de exame das consciências se dá na mesma medida em que emerge a figura do pastor que deve cuidar e observar o seu rebanho. Como portador de um poder benfazejo, o pastor deve zelar pelos que lhe são confiados. Ele cuida de cada ovelha individualmente, pensando em sua salvação e, por isso, tem a autoridade de fazer tudo o que for preciso para serem salvas. Todo controle, toda vigilância, estão justificados em vista da salvação das ovelhas. A estas, caberá a obediência incondicional absoluta. O cristianismo, nesse sentido, institui como mérito o fato de ser obediente. Permitir-se olhar. Permitir-se ser vigiado e zelado. Permitir-se examinar, examinando-se.

O cristão deve confessar incessantemente tudo o que se passa nele a alguém que estará encarregado de dirigir a sua consciência, e essa confissão exaustiva vai produzir de algum modo uma verdade, que não era conhecida certamente pelo pastor, mas que tampouco era conhecida pelo próprio sujeito; é essa verdade obtida pelo exame de consciência, sua confissão, essa produção de verdade que se desenvolve durante a direção de consciência, a direção das almas que irá, de qualquer modo, constituir a ligação permanente do pastor com o seu rebanho e com cada um dos membros do seu rebanho. A verdade, a produção de verdade interior, a produção da verdade subjetiva é um elemento fundamental no exercício do pastor.²⁴⁹

A prática exaustiva e incessante da confissão permitirá com que um olhar sobre si se construa, produzindo uma verdade do próprio desejo. A sexualidade, nesse sentido, passa a ser produzida pela própria investigação do sujeito sobre sua verdade, sobre seu desejo. O poder, nesse sentido, não se verifica apenas na relação de obediência a um superior, a um líder, mas na própria necessidade de discurso a ser elaborado sobre si pela investigação do próprio interior. Mais do que

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 70.

uma repressão, uma incitação, no qual os corpos são postos a falar. O pastorado exerceu, assim, um poder na forma de conhecimento simultâneo, exterior e interior sobre os indivíduos, meticuloso e detalhado, que propiciou a ligação indissociável entre sexualidade e subjetividade.

Percebe-se nesses estudos de Foucault como o cristianismo incorporou em sua formulação moral uma série de preceitos e condutas interiorizadas pela sociedade greco-romana. Além disso, há que se destacar o modelo de vida religiosa intensa, já praticado no monaquismo hindu e entre os budistas, que trazia um conjunto de práticas ascéticas em sua constituição. O cristianismo se serviu desse ascetismo para impor uma forma de controle sobre os indivíduos, com consequências para toda a sociedade civil, sobretudo a partir da concepção de carne.

A carne cristã, entendida como o lugar da sexualidade, foi apresentada como algo do qual era preciso desconfiar, pois trazia dentro de si a recorrente possibilidade de queda. Ao mesmo tempo, essa carne, esses prazeres, precisavam se inserir numa sociedade que tinha suas formas de organização familiar, sua necessidade de reprodução, sua organização política já definida. Desse modo, a carne cristã não podia ser vista como um mal absoluto, pois também tinha um papel na ordem civil. Todavia, e aqui está a novidade cristã, essa mesma carne passou a ser vista como o lugar da subjetividade, da suspeita, onde cada indivíduo passaria a ser incitado a se olhar, para ver se ultrapassaria os limites impostos pela moral vigente.

É nesse sentido que temas como monogamia, sexualidade para reprodução e a desqualificação do prazer como absoluto ganharão um novo significado. Ao mesmo tempo que o cristianismo dá continuidade a uma moral que já se debruçava sobre esses temas e os tinha em consideração, ele estabelece um novo olhar, no

qual cada indivíduo deveria entender essas práticas de acordo com a lógica do desejo, desobediente, e marcado pelo pecado, promotor de uma desordem involuntária no interior de cada cristão. As práticas deixam de ser vistas apenas em função da ordem social, mas da ordem do indivíduo e seu interior, numa investigação constante do desejo que o move. Nessa perspectiva, a pastoral cristã aponta que “a carne é a própria subjetividade do corpo”.²⁵⁰

A tese de que o cristianismo, no que diz respeito à sexualidade, é uma confissão, é ressaltada por Foucault em *Sexualidade e solidão*.²⁵¹ Nessa conferência, o pensador francês explica como a religião cristã impõe aos que a praticam, uma obrigação de verdade. De um lado há a obrigação de sustentar como verdadeiras determinadas proposições que constituem um dogma, na forma de um livro ou de doutrinas, seja na aceitação de decisões de autoridade em matéria de verdade. Além disso, verifica-se no cristianismo a obrigação à verdade de si, na medida em que seu próprio interior, suas faltas cometidas e suas tentações mais secretas devem ser ditas aos outros, testemunhando contra si mesmo. Para saber quem ele é, o cristão precisa da luz da fé, uma vez que ele é lançado às trevas e à desconfiança do pecado. No cristianismo, quanto mais se descobre a verdade de si mesmo, mais deve-se renunciar a essa mesma verdade, mais luz precisará ser lançada nesse interior, para que essa verdade seja reformulada, de acordo com as técnicas de confissão e obediência praticadas no interior da instituição.

Em uma alusão a Peter Brown, Foucault diz que a sexualidade se tornou o sismógrafo da subjetividade humana.²⁵² Isso se evidencia no cristianismo que buscou identificar a verdade daquilo que se é no sexo que se pratica e no desejo

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 71.

²⁵¹ FOUCAULT, M. *Sexualidade e Solidão*. In: *Ética, sexualidade e política*. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Tradução: Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Coleção Ditos e Escritos. v. V. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. pp. 92-103.

²⁵² Cfe. *Ibidem*, p. 96.

que está escondido e precisa ser confessado. Há uma ligação fundamental entre sexualidade, subjetividade e obrigação da verdade. O cristianismo foi, nessa perspectiva, elemento fundamental na criação de um novo modelo de concepção de si como ser sexual.

Esse olhar sobre si e sobre o próprio sexo a partir da lógica da desconfiança instaura uma nova relação do indivíduo sobre a sua subjetividade. Foucault aponta como em Agostinho isso pode ser elucidado na questão da concupiscência.

O desejo não se satisfaz em se apoderar de todo o corpo, externamente e internamente, ele sacode o homem inteiro, unindo e misturando as paixões da alma e os apetites carnavais para atingir essa volúpia, a maior de todas entre aquelas do corpo; de modo que, no momento em que ela atinge o ápice, toda a acuidade e aquilo que se poderia chamar de vigilância do pensamento são quase anulados.²⁵³

Muito embora essa citação remeta à escritos pagãos de séculos precedentes, ela indica a dimensão do desejo como algo desobediente no interior do ser humano, que submete a carne e seus apetites e faz com que a vontade seja enfraquecida e dominada. Assim, percebe-se aqui como a carne cristã estará marcada pela noção de desejo interior, que o sujeito não pode controlar, ou obedecer, implicando uma desobediência constante, fonte de toda impossibilidade de controle por si mesmo. Nesse sentido, a vigilância será mais do que necessária, será fundamental.

Esse texto ainda remete para o fato de que antes da queda, o corpo de Adão e cada parte de seu corpo obedecia perfeitamente a alma e sua vontade. Ele desconhecia a excitação voluntária.²⁵⁴ A partir do momento em que Adão se rebela contra Deus, tentando adquirir uma vontade autônoma, ele perde o suporte de sua vontade. Seu corpo deixou de obedecer às suas ordens e as partes sexuais foram as primeiras a se erguerem em sinal dessa desobediência. O sexo masculino em ereção é entendido como a imagem do homem revoltado contra Deus. Seu desejo

²⁵³ AGOSTINHO, S. *La cité de Dieu*, Paris: Desclée de Brouwer, 1959 *apud* FOUCAULT, *Ibidem*, p. 99.

²⁵⁴ Num comentário a esse texto, Foucault aponta como Agostinho admitia a possibilidade de relações sexuais no paraíso. Cfe. *Ibidem*, p. 100.

de insubordinação se manifesta na incapacidade de controlar seu corpo. Tal como Adão foi rebelde, seu corpo agora é sinal dessa rebelião.²⁵⁵

Agostinho identificará o desejo como o princípio do movimento autônomo dos órgãos sexuais. Assim, ele não é visto como um problema externo à sua vontade, ele é constituído desta. A luta espiritual a ser travada deve consistir em dirigir o olhar incessantemente para baixo, para o interior, a fim de decifrar nos movimentos da alma aqueles que vem do desejo. Isso exigirá uma constante hermenêutica sobre si mesmo, para que o diagnóstico sobre as ilusões da vontade seja manifesto. Não se trata, portanto, em questões de moral sexual, de cumprir uma série de obrigações de verdade muito estritas, traduzidas em regras de comportamento sexual. Trata-se, antes, de examinar incessantemente a si mesmo a fim de interrogar o desejo dentro de si. O sexo se desloca da prática e dos prazeres e adentra o território do desejo a ser produzido e confessado. *“Daí se conclui que o problema não é o da relação com os outros, mas o da relação consigo mesmo ou, mais precisamente, o da relação entre a vontade e a expressão involuntária”.*²⁵⁶

Com o advento das práticas disciplinares nos mosteiros essas técnicas de exame de si sob a lógica do desejo passam a visar, sobretudo, o afluxo dos pensamentos que penetravam a consciência, perturbando, por sua multiplicidade, a unidade necessária à contemplação, e comunicando ao sujeito imagens ou intenções de Satanás anteriormente escondidas. Assim, o papel do cristão era o de examinar esses pensamentos, sondá-los minuciosamente e verificar até que ponto

²⁵⁵ Essa abordagem de Agostinho sobre a carne e sua relação com a concupiscência pode ser melhor verificada no texto *A continência*. “Porque o homem, certamente, é uma criatura racional, pela qual se distancia de tudo. A carne, porém, é a parte fraca e terrena do homem, e viver segundo essa parte é um defeito”. Em outro trecho, Agostinho estabelece uma relação entre a carne, si mesmo e verdade, que sugere uma investigação de si na qual a carne é o lugar da suspeita sobre a verdade no interior do ser humano. “Se viverdes segundo a carne, morrereis, pois também poderia ser dito assim: Se viverdes segundo vós mesmos, morrereis”. Nesse fragmento, o “vós mesmos” está associado à carne. Assim, a verdade daquilo que somos une-se indissociavelmente aos desejos suscitados pela carne. E, esta, à morte. AGOSTINHO, S. *A continência*. Tradução de Gerson F. de Arruda Júnior e Marcos Roberto Nunes Costa. São Paulo: Paulus, 2013.

²⁵⁶ FOUCAULT, M. *Sexualidade e Solidão*, op. cit., p. 101.

eles estavam atravessados pela ilusão ou pela sedução do Mal. As práticas monásticas sugerem, portanto, que o monge puro é aquele que consegue vigiar-se de tal forma, pelo exame e pela confissão, que não permite a entrada de pensamento impuro, dominado pelo desejo descontrolado, pela concupiscência.

Verdade e sexualidade passarão a ser vistas na lógica da subjetividade, numa relação que passa por uma tecnologia sobre si mesmo, sobre os próprios movimentos da alma. O fenômeno da poluição noturna, nesse sentido, revela, sobremaneira, essa desobediência, pois manifesta o desejo incontrollável associado ao sexo e, na perspectiva da interpretação cristã da carne, remete o monge para sua condição subserviente ao desejo.

Da questão da relação com os outros e do modelo da penetração, a ética sexual passou a ser 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, ainda mais solitário da poluição. 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.²⁵⁷

O cuidado com a poluição noturna desenvolvido pelos monges no caminho da castidade será retomado por Foucault em *O combate da castidade*²⁵⁸, escrito na forma de artigo, em 1982. Esse tema será abordado no conjunto das técnicas sobre si, a partir da retomada do texto de Cassiano, *Instituições*, onde Foucault verificará o esforço empreendido na vida monástica para observar o corpo em sua possibilidade de ceder às concupiscências. Tais técnicas sobre si compreendiam desde a alimentação, o sono, as lembranças. O mais importante aqui é perceber como o homem devia permanecer num estado de perpétua vigilância quanto aos menores movimentos do seu corpo, investigando noite e dia, para combater em favor da castidade. Assim, a lógica empreendida não é a de um código

²⁵⁷ *Ibidem*, pp. 102-103.

²⁵⁸ FOUCAULT, M. O combate da castidade. In: *Ética, sexualidade e política*. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Tradução: Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Coleção Ditos e Escritos. v. V. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. pp. 104-118.

moral de atos permitidos ou proibidos, mas um conjunto de técnicas para analisar e diagnosticar o pensamento, suas origens, qualidades e perigos.

Na ascese da castidade, vê-se claramente um processo de subjetivação que se distancia da economia dos atos sexuais em si. Essa subjetivação é indissociável de um processo de conhecimento que faz da obrigação de buscar e dizer a verdade sobre si uma condição necessária e objetiva. Essa subjetivação também faz com que a busca da verdade sobre si se realize por meio de relações complexas com o outro a quem se dirige. Assim, a confissão ao outro, a submissão aos seus conselhos e a obediência aos seus diretores tornam-se indispensáveis.

De uma perspectiva dos prazeres e da relação com os outros, passa-se a uma suspeita sobre os menores movimentos, sobre os desejos mais escondidos. A verdade sobre si e sobre a própria interioridade como o lugar mais profundo da suspeita sobre si. Nesse sentido, percebe-se a carne cristã atravessada pela relação com a verdade, na qual o exercício de exame e confissão de si serão fundamentais. A carne tornada verbo para que a verdade da sexualidade emergisse no conjunto dos saberes e poderes instituídos pelos mecanismos da confissão.

3.3 A sexualidade e o sujeito patético nas últimas entrevistas de Foucault

A pretensão de uma reflexão sobre a possibilidade de um sujeito sexual patético na abordagem foucaultiana parte de uma interpretação do modo como o cristianismo estabeleceu uma inversão no modo de relação do sujeito com a própria prática sexual. Trata-se de verificar, aqui, a passagem que Foucault aponta do período clássico grego, passando pelos estoicos, ao início do discurso cristão, que sugere um novo olhar do indivíduo para com o próprio corpo e seus desejos.

A presente proposta se faz a partir do deslocamento no modo de leitura que o pensador francês também realiza no início dos anos 80 e, sobretudo, em suas últimas entrevistas a serem abordadas aqui. A história crítica do pensamento, feita à luz das práticas de confinamento, disciplina e de poder estudadas na década de 70, agora “cede lugar à liberdade luminosa do sujeito”²⁵⁹, tal como se pode perceber em livros como “O uso dos prazeres” e “O cuidado de si”. O tema do sujeito aparece no intuito de saber como ele vai surgir. Trata-se de um olhar do próprio Foucault sobre *A vontade de saber*, articulando o tema da incitação discursiva com seus estudos sobre os gregos.

Nessa perspectiva, a relação entre subjetivação e sexualidade é pensada não no registro da soberania, de um sujeito dotado de vontade, mas sim segundo a instância material do assujeitamento, a partir da qual eles são constituídos. Trata-se de pensar em que medida certas relações de assujeitamento produzem determinados sujeitos. Ele é uma derivada, não é o ponto de partida, ele é o resultante. Assim, diante da pergunta: “como são materialmente produzidos os

²⁵⁹ EWALD, F. Michel Foucault. In. *Michel Foucault (1926-1984): o dossier – últimas entrevistas*. Op. cit. p. 71.

sujeitos”, deve-se embutir outras tais como: como eles são produzidos a partir da materialidade, da multiplicidade dos corpos, dos desejos, dos pensamentos?

Nessa perspectiva, é importante ressaltar a análise foucaultiana das condições nas quais se formaram ou se modificaram certas relações entre sujeito e objeto, na medida em que essas são constitutivas de um saber possível. Trata-se de apontar não apenas as relações de saber e poder que promoveram o assujeitamento do indivíduo a um conjunto de verdades, mas também o modo como esse sujeito se submete dentro de certas veridicções. Ou seja, como ele se submete às práticas discursivas e se diz dentro de uma relação subjetivante. Para tanto, a presente reflexão se pauta em uma leitura do primeiro volume da *História da Sexualidade – A vontade de saber* e em uma das últimas entrevistas de Foucault, concedida a Hubert Dreyfus e Paul Rabinow em abril de 1983, intitulada: “Sobre a genealogia da ética: uma visão do trabalho em andamento”. Esta, inicia-se com uma pergunta sobre a centralidade da sexualidade na obra de Foucault e suscita o questionamento sobre o seu método de pesquisa. Todavia, a abordagem foucaultiana se assenta muito mais à problemas relacionados a técnicas de si mesmo e coisas deste tipo do que sexo... sexo é enfadonho.²⁶⁰

Foucault apresenta uma diferenciação básica entre as relações de atividade e passividade presentes no sexo e que sugerem uma distinção no olhar sobre sua prática no período que vai dos séculos II a.C. a IV d.C. Para ele, a principal transformação é que enquanto entre os gregos, quatro séculos antes de nossa era, o sexo era uma atividade, a partir da ascensão do cristianismo, ele se torna uma passividade.²⁶¹ Hipócrates já apontava para o perigo do ato sexual e indicava as tensões presentes entre prazer e saúde. Daí a preocupação girar ao redor de temas

²⁶⁰ Cfe. DREYFUS, H. et RABINOW, P. Sobre a genealogia da ética: uma visão do trabalho em andamento. In: *Michel Foucault (1926-1984): o dossier – últimas entrevistas*. Rio de Janeiro: Taurus, 1984, p. 41.

²⁶¹ Cfe. *Ibidem*, p. 47.

como dietas, como não fazer sexo o tempo todo, evitá-lo em algumas estações, etc. Nesse período, o sexo estava associado à saúde e sua atividade era vista a partir de uma relação consigo e se enquadrava no conjunto de outros hábitos conservadores da saúde: alimentação, umidade, estações climáticas, etc. Sexo era atividade e era observado a partir de sua ação e sua relação com o cuidado com o corpo. Havia a noção de um *pathos*, de uma consequência das práticas sexuais ao corpo, todavia, ele era visto sempre de maneira ativa e numa relação consigo e com a própria saúde.

Entre os séculos IV a.C. e II d.C. há uma passagem de uma técnica sobre a vida para uma técnica sobre si. Foucault aponta a transformação na relação de si para consigo de Sócrates a Sêneca e como este último também se diferenciaria do pensamento cristão. Se, para os mais antigos, a preocupação era exercer uma *techne* sobre a vida, sobre o corpo e de maneira ativa, para os helenistas do século II de nossa era a relação era de uma *techne* sobre si. Há um movimento na direção de si mesmo. No século IV a.C., cuidar da vida, do corpo, do sexo era algo relacionado à cidade, aos companheiros e às relações cívicas. Já no século II d.C., os temas como moderação, equilíbrio, ganham força e prepararão a transformação que o cristianismo instaurará no próprio interior da alma.

“Com o Alcibíades de Platão, fica claro: você tem que cuidar de si porque você tem que governar a cidade. Mas cuidar de si por própria causa começa com os epicuristas e torna-se algo muito geral com Sêneca, Plínio, etc.: todos têm que cuidar de si. A ética grega está centrada num problema de escolha pessoal de estética da existência”²⁶².

Desse modo, uma proposta genealógica da ética, tal como Foucault pensou, aponta para a diferença nessa relação consigo que os gregos estabeleciam. O modo de assujeitamento dos gregos antigos, no período da filosofia clássica e da medicina obedecia aos critérios da *aphrodisia*, isto é, a ligação entre os atos, o desejo e o

²⁶² *Ibidem*, p. 48.

prazer, dentro de uma escolha estética da existência. As obrigações e os limites das práticas sexuais se davam numa relação de atividade consigo mesmo, porém, no intuito de uma capacidade de governar os outros. Há assujeitamento, todavia, há uma relação ativa. O *pathos* se insere na vida como um lugar de escolha pessoal pelo próprio tipo de existência. A teleologia era o domínio de si mesmo e a ascese se dava na técnica sobre o corpo, dentro de escolhas de ordem políticas e estéticas. Já no período helenístico, o modo de assujeitamento começa a mudar para o interior da relação de si para consigo. Isso acontece a partir do momento em que os estóicos passam a se reconhecer como seres universais e suscitam um olhar sobre si marcado pela ascese, no intuito de se constituírem sujeitos de uma ética. A escolha se dá aqui num âmbito racional, de equilíbrio. Temas como o excesso e a moderação ganharão força e inclusive exercícios serão pensados para direcionar essa escolha. Embora permaneça, a atividade de si encaminha-se para uma interioridade. O *pathos* das práticas sexuais agora passa a ser analisado não pela relação com a *polis*, mas pelo jogo velado no interior da consciência. De uma técnica sobre a vida passa-se a uma técnica sobre si.

O cristianismo vai transformar essa relação com as práticas sexuais. Ao invés de analisar o homem a partir de sua atividade consigo, vai interiorizar o *pathos* na consciência, que, além disso, se tornará culpada. A partir do momento em que se muda o *telos*, e o fim passa a ser a imortalidade, de que a pureza é um caminho, um percurso, o sexo passa a ser um obstáculo. Aqui, a ascese se desloca de uma noção de equilíbrio, de moderação para uma interpretação dos próprios atos à luz de uma lei divina, exterior. O assujeitamento se dá diante do religioso, do moral e de uma atividade afirmativa de si para consigo surge uma passividade. O *pathos* se transforma em *patético*. A grande transformação não se dá na ordem das proibições. Tanto entre os gregos clássicos, estoicos ou epicuristas, há uma série de interditos

que muito se assemelham aos do período cristão. Todavia, a mudança se dá no modo como os cristãos passam a se ver. O código é internalizado numa atitude de passividade. Obedece-se para atingir um fim que não é a própria vida, a própria relação social, mas uma imortalidade desejada. O *pathos* sexual que os gregos viam na ordem de uma disposição com o meio ou com a própria vida em vista da arte de governar os outros, é submerso na interioridade do ser cristão. Ele se transforma em um sujeito patético, marcado definitivamente pela concupiscência. A própria substância ética se desloca do prazer, dos atos e sua alteridade para o desejo. Se nos gregos havia a unidade entre o prazer e o desejo, nos cristãos, tal como Foucault aponta, o desejo se absolutiza como eixo da reflexão ética. *“Para Agostinho é muito claro que, quando ele se recorda de sua relação com seu jovem amigo, quando ele tinha dezoito anos, o que incomoda é qual era exatamente o tipo de desejo que ele tinha por ele. Assim sendo, vemos que a substância ética mudou.”*²⁶³

Foucault aponta para o próprio tema da ereção, entendida pelos gregos como uma atividade e entre os cristãos como uma passividade. A partir de Agostinho, o próprio tema da ereção será visto como um sinal de punição, decorrente do pecado original, ao qual a pessoa tem sua vontade determinada por uma força que lhe é interior. A culpa se interioriza e a relação que o indivíduo pecador faz consigo mesmo é de passividade. Estamos aqui às margens de uma interiorização da passividade e no limiar da construção do sujeito patético.

Sendo assim, por que não havemos de crer que aqueles homens, antes do pecado, puderam mandar sobre seus órgãos genitais para procriar filhos, como mandam sobre os demais membros que a alma move em qualquer ação sem qualquer incômodo, mas com um quase prurido de prazer?(...) Mas agora, transgredindo o preceito, merecem suportar nos membros de morte concebida o movimento daquela lei que é contrária à lei do espírito. Este movimento o casamento regula, a continência

²⁶³ Ibidem, p. 52.

reprime e refreia, de modo que, assim como do pecado se fez o castigo, do castigo se faça o merecimento.²⁶⁴

Aqui, o modo de assujeitamento se altera. As pessoas agora são conduzidas a reconhecer seus deveres morais não mais a partir de uma relação com os outros, com a sociedade, nem consigo mesmas, mas sob uma lei divina, um *telos* inalcançável que incita o ser humano a uma condição patética, de culpabilidade imputada exteriormente. Na Antiguidade clássica as práticas sexuais estavam moralmente associadas a uma escolha sobre a própria existência com o objetivo de tornar a própria vida um exemplo, uma arte. Já no advento do cristianismo, o corpo com seus conflitos aponta para sua oposição aos desígnios de Deus. Apegar-se a ele implicava ceder aos desejos involuntários que prevalecem. A consciência pecadora é passiva dos arroubos do desejo e o sujeito concupiscente é incitado a interpretar suas práticas na lógica do pecado. A renúncia não se insere como uma atividade sobre si, mas sobre uma interioridade culpada, patética.

Para que essa interpretação seja feita será preciso um instrumento de extração dos discursos, onde o *pathos* seja identificado e resignificado numa lógica subjetivante. Não há identificação dessa passividade sem a tecnologia de produção discursiva. É na conjugação de um olhar sobre si e de um discurso a ser extraído de si que o sujeito patético vai, aos poucos, se construindo. Para tanto, será fundamental a articulação propiciada pelos mecanismos de confissão e sua introdução nos modos de vida monásticos, já apresentados. O sexo deixa de ser visto como uma atividade a ser julgada e passa a ser compreendido como um desejo a ser investigado, uma marca, uma passividade.

Reforça-se a tese de que o esforço foucaultiano não é o de identificar o advento do cristianismo como um momento marcado por maior repressão sexual, no

²⁶⁴ AGOSTINHO, Santo. *Comentário ao Gênesis*. Tradução Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. p. 326.

sentido que estendeu as proibições e fez com que houvesse uma maior interdição das práticas sexuais. Pelo contrário, o mapeamento que Foucault realiza se situa na ordem da interpretação da própria relação do indivíduo com a própria prática sexual a ponto de identificar aí uma relação ativa ou passiva diante de si mesmo e do meio. Ao invés de acentuar a hipótese repressiva, comum às escolas psicanalíticas, o pensador se concentra nas relações constituintes do sujeito a partir das próprias veridicções. Trata-se de elaborar a seguinte pergunta: de que modo o sujeito sexual foi sendo incitado a produzir e a se dizer a partir de certos discursos sobre si e como passou a identificar seus desejos, suas relações no interior dos mesmos. Evocando o sentido do primeiro volume da *História da sexualidade*, percebe-se que aquilo que se entendia como repressivo, que supostamente fazia calar o sexo, na verdade o fez falar.

Mesmo que nos gregos já houvesse uma proibição fundamental, como a do incesto em Xenofonte, ela não está veiculada a uma reflexão moral, mas sim trágica. A relação dos antigos com a sexualidade, mais do que uma proibição a ser definida como base de uma moralidade é a de uma relação na qual cada um se torna artífice da própria existência, no confronto articulado das práticas. A incitação dos discursos sobre a sexualidade que a modernidade fará, influenciada pelo cristianismo, instaurará, aí sim, uma reflexão moral. “*Em resumo, se enganava quando se acreditava que toda moral estava nas interdições e que a retirada destas trazia a ela apenas a questão da ética*”.²⁶⁵ Trata-se de perceber como a formação do sujeito patético, no que diz respeito à sexualidade, está ligada a uma verdade que emerge de uma relação de saber-poder instauradora de significado, a partir da incitação discursiva e seus mecanismos reguladores.

²⁶⁵ EWALD, F. O cuidado com a verdade: entrevista com Michel Foucault. In: *Michel Foucault (1926-1984): O dossier* – últimas entrevistas. Rio de Janeiro: Taurus, 1984. P. 81.

Mais do que uma repressão sobre o sexo, Foucault, em *A Vontade de Saber* aponta para uma incitação e produção dos discursos sobre a sexualidade. Se por um lado há uma nova economia dos enunciados, estabelecendo-se onde se poderia falar de sexo, desdobra-se uma proliferação dos discursos. Há uma fermentação discursiva para incitar institucionalmente o “falar sobre sexo” sob a forma da articulação explícita e do detalhe infinitamente acumulado.²⁶⁶

Aqui, a pastoral católica e a evolução do sacramento da confissão acentuam essa fermentação. Mais do que centrar esforços na interpretação sobre os gestos, tais como se exigia nos manuais medievais, a descrição é recomendada com mais insistência a partir do século XVIII. A aceleração do ritmo da confissão por parte da Contra-Reforma exige, no mínimo, uma confissão anual. As questões da sexualidade são trazidas muito mais para o campo da consciência. Atribui-se mais peso às questões detalhadas da relação entre a carne e o pensamento: *“pensamentos, desejos, imaginações voluptuosas, deleites, movimentos simultâneos da alma e do corpo, tudo isso deve entrar agora no jogo da confissão e da direção espiritual”*.²⁶⁷ Há um deslocamento essencial do ato em si a ser dito à inquietação do desejo, tão difícil de perceber e formular, pois, sendo um mal, atinge todo o homem e sob as mais secretas formas. Em Afonso de Ligório há essa incitação ao exame da consciência:

Examinai, portanto, diligentemente, todas as faculdades de vossa alma, a memória, o entendimento, a vontade. Examinai, também, com retidão todos os vossos sentidos... Examinai, ainda, todos os vossos pensamentos, todas as vossas palavras e todas as vossas ações. Examinai, mesmo, até os vossos sonhos para saber se, acordados, não lhes teríeis dado o vosso consentimento... Enfim, não creiais que nessa matéria tão melindrosa e tão perigosa, exista qualquer coisa de pequeno e de leve.²⁶⁸

²⁶⁶ Cfe. FOUCAULT, M. *A história da sexualidade – v. I: A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 24.

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 25.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 26.

Sob a capa de uma linguagem que se tem cuidado de depurar de modo a não mencioná-lo diretamente, o sexo é açambarcado e como que encurralado por um discurso que pretende não lhe permitir obscuridade nem sossego.²⁶⁹ É a primeira vez que na modernidade se coloca uma forma de dizer-se de si do sexo. Trata-se de um estabelecimento de relação entre a alma e o corpo, onde o sexo é colocado em discurso, não mais como na ascese monástica, mas como uma regra para todos. Apesar de partir de uma elite mínima que frequentava as confissões, esse discurso se aplicava a todos, como ideal para todo cristão. Não se tratava de confessar os atos contrários à lei, mas procurar fazer de seu desejo, de todo o seu desejo, um discurso.

Foucault aponta e enfatiza como a pastoral cristã fez passar tudo o que se relacionava com sexo pelo crivo da palavra.²⁷⁰ Assim, o cristianismo proporcionou várias modificações importantes: intensificou a forma da lei, mas também as práticas sobre si em direção a um deciframento do próprio desejo, a partir de uma hermenêutica de si mesmo como sujeito de desejo. Ao invés de repressão no sentido estrito, há uma canalização em discursos próprios, onde o sexo passa a ser dito a partir de veiculações de linguagem específicas. Um poder se instaura numa relação incitadora. Mais do que proibir, trata-se de extrair uma verdade a partir de uma prática articulada em uma linguagem específica em que a carne possa se fazer verbo.

Após a análise da incitação dos discursos promovida pela evolução da pastoral católica e das práticas de confissão, percebe-se que o cristianismo fez com que o sujeito se identificasse com seu discurso e interiorizasse uma exigência, uma obrigatoriedade, a qual ele tinha que falar. Nesse sentido, o *pathos* sexual que nos gregos era visto como lugar de relação de si para consigo, de maneira ativa, aqui é

²⁶⁹ Cfe. *Ibidem*, p. 26.

²⁷⁰ Cfe. *Ibid.*, p. 27.

interiorizada na produção de um sujeito patético. A substância ética se desloca das escolhas para os discursos.

O *pathos*, a partir de então, passa a habitar o recôndito das consciências e a produzir-se ao mesmo tempo em que é confessado. A incitação de discursos produzida pela confissão conduz o sujeito patético a subjetivar-se numa interpretação suscitada pelas veridicções produzidas. Estas, o definem à luz de uma lei divina, de uma exterioridade em forma de definição, na qual o sexo se transforma em algo a ser investigado e verbalizado. Longe de ser ativo em relação à própria prática sexual, o penitente é refém da concupiscência, e a obrigatoriedade da confissão o faz afirmar essa condição patética. Ao pecador, marcado pela involuntariedade em relação aos próprios desejos, que lhe foram impressos na carne, resta a identificação com aquilo que dele se exige.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS: AS MISTAGOGIAS DA CARNE

Após o estudo das relações entre a evolução da confissão cristã e a constituição da sexualidade a partir das práticas disciplinares de verbalização do sujeito de desejo em Michel Foucault, percebe-se o esforço do filósofo francês em revisitar a história da subjetividade ocidental à luz dos mecanismos de incitação discursiva e as consequências disso na constituição da verdade. Nesse sentido, a carne cristã, oriunda desse cruzamento de olhares e práticas, emerge do conflito estabelecido entre o indivíduo e os próprios desejos, no seio da dinâmica institucional da Igreja. A carne precisou ser examinada, confessada, dita e produzida no movimento das disciplinas de subjetivação, na qual cada fiel se colocou sob o olhar de uma autoridade exterior.

O desejo, antes de ser considerado como a causa da insubmissão da carne, é entendido como consequência do pecado original. Na desobediência do próprio corpo, dos próprios desejos, o eco da queda adâmica e suas penas impostas na carne de cada ser humano. Esse desejo encontra-se, desde então, incrustado, irremediavelmente no interior de cada pecador, como lugar de suspeita, de questionamento, de insurreição da própria vontade. A culpa, muito mais do que o ato sexual em si, desloca-se, de acordo com Foucault, para o interior dos movimentos da alma, onde se encontra submersa no jogo do verdadeiro e do falso, colocando em risco a própria verdade daquilo que se é.

Para tanto, como foi apresentado no decorrer dessa pesquisa, seguindo os estudos foucaultianos, o cristianismo se esforçou, em primeiro lugar, em constituir esse sujeito de desejo, marcado pela inelutável insubmissão decorrente do pecado de Adão. Somente assim, poderia, no decorrer da dinâmica do pastado, estabelecer uma forma de poder que pudesse atravessar os corpos e as almas no

conjunto das elaborações discursivas. A carne se fez verbo, para o que verbo pudesse indicar o sujeito em sua condição decaída, passível de um exame e de uma prática disciplinar.

Nesse sentido, não se pode separar, na Igreja cristã, o pecador do sujeito de desejo no que diz respeito à sexualidade. Voltando o olhar para dentro de si, cada fiel passou a ser examinado em sua vontade mais íntima, no território da dúvida e da inquietação, antes mesmo que os sonhos e as ilusões dos desejos sexuais alcançassem o corpo e seus movimentos. Esse olhar estabelecido sobre cada fiel fez com que, no interior das instituições monásticas primeiramente, e depois em toda doutrina moral sexual, cada indivíduo se pusesse numa relação de passividade em relação ao próprio sexo. A moral se tornou refém de um território abscôndito, atravessado pelos mecanismos de produção discursiva, que encurralaram o desejo na esfera do sujeito e o submeteram à lógica do poder.

Com isso, reafirmamos aqui, a crítica de Foucault à hipótese repressiva, defendida pela modernidade, de que a sexualidade teria sido oriunda daquilo que a reprimiu e que a calou. Tal afirmação corrobora a hipótese de que as práticas produzem os sujeitos e que, tais práticas, não se fazem apenas a partir do conjunto de leis, de teorias, de doutrinas ou proibições. Elas percorrem os procedimentos de incitação discursiva. No caso do cristianismo, atravessa os modos como o sujeito foi identificado com o seu próprio desejo e como tal identificação é inextricavelmente ligada ao sexo e à sua presença constante no interior de cada fiel. Mais do que uma análise da culpa, um olhar sobre o desejo e suas relações com a verdade de si, no seio da instituição.

No que diz respeito à moral cristã, apontamos com essa pesquisa que o processo de constituição da verdade sobre a sexualidade, seja em suas finalidades, seja em suas relações com a sociedade, não se diferencia de modo geral do mundo

pagão, herdado da cultura greco-romana. Percebemos que também no paganismo determinadas proibições já existiam e que, quando infringidas, poderiam acarretar um juízo moral do indivíduo, tal como no cristianismo. Como apresentamos, o sexo praticado entre os casais já era, no mundo antigo, voltado para a procriação e para a harmonia dos noivos. O cristianismo, posteriormente, também se servirá dessa definição para apresentar o sexo em suas finalidades procriativa e unitiva. Todavia, o que tentamos expor, foi a mudança de olhar sobre o sexo estabelecida pelo cristianismo. De uma perspectiva ativa para uma perspectiva passiva. De um juízo moral estabelecido sobre as práticas e a repercussão social das mesmas, passa-se à dimensão de passividade que o sexo infringe em cada ser humano. O indivíduo, no cristianismo, passou a se ver sob a lógica do desejo, sob o olhar da dúvida instaurada pelo pecado original e sua desobediência e que encontra na sexualidade sua força mais evidente.

Para que esse deslocamento do olhar ocorresse, a pesquisa foucaultiana apontou com clareza a ligação existente entre a constituição do sujeito de desejo e os mecanismos de confissão, oriundos das instituições monásticas e consolidados na evolução do sacramento da penitência. Nesse sentido, sublinhamos nos estudos de Foucault, sobretudo nos da década de 80, o esforço em ressaltar a mudança operada pelo cristianismo na doutrina moral sobre a sexualidade. Vimos como o cristianismo lançou o foco da moral para a verdade dos sujeitos, tirando das relações e dos prazeres, tal como podia ser visto na moral grega e romana. A moral se internalizou no ambiente das práticas discursivas, fazendo com que a carne se tornasse verbo para poder ser objeto de análise e de poder.

A moral sexual cristã, quando revisitada em suas origens, encontra nos primeiros quatro séculos de nossa era uma fonte inesgotável de elementos para a compreensão de sua relação com a sociedade e com o poder. Ao mesmo tempo que não se pode falar de uma originalidade da moral cristã, no que diz respeito a temas como a casamento, castidade, moderação e família, percebe-se, nesse período, a ligação indissociável entre a moral e os mecanismos de produção discursiva no interior das instituições. O desejo sexual é identificado como o grande lugar do entrelaçamento da carne e do espírito, o *aguihão da carne*,²⁷¹ que justificará o exercício constante de um exame sobre si, sobre a própria consciência, no intuito de confessar os próprios pecados, mesmo os mais escondidos.

Todavia, há que se destacar no interior da Igreja cristã dos primeiros séculos a presença constante de uma outra forma de constituição doutrinal, que não se efetua através dos mecanismos de confissão. Trata-se do caminho *mistagógico*, pelo qual as primeiras comunidades entenderam o processo de conversão e de adesão à fé. Um caminho que não se dava pela explicitação da palavra, mas pelo encontro com as práticas e modo de vida dos cristãos. Tal percurso atravessava a liturgia, o batismo e, principalmente, o testemunho das primeiras comunidades. Supostamente, anterior a qualquer obrigação disciplinar de exame e verbalização de si, propunha um caminho a ser percorrido pelo indivíduo que quisesse se tornar cristão. Através dele, o encontro com o mistério deveria se fazer sem a coerção institucional, sem a necessidade da submissão a determinados procedimentos ou a mecanismos de verbalização nos quais a verdade de si fosse exigida.

Imaginamos que os rumos da moral sexual no interior do cristianismo devam resgatar esse percurso mistagógico. Para além da instância do sujeito de desejo, cristalizado pelas práticas disciplinares e solidificado pela doutrina, resgatar a carne

²⁷¹ Cfe. 2Cor 12,7.

em seu sentido cristão anterior ao das práticas disciplinares instauradas. Numa realidade onde o próprio sujeito moderno, bem como as instituições derivadas dele passam por uma crise que alcança as esferas políticas, sociais e morais, tal resgate é fundamental. A possibilidade da carne antes do verbo, antes da instituição dos mecanismos de confissão e exame de si, no momento em que o cristianismo se destacava não pela força institucional, mas pela capacidade de contradição, presente na própria mensagem de um deus feito carne.

A moral sexual cristã percorreu a lógica de identificação dos desejos, de minuciosidade sobre os pensamentos, de busca incessante pelos movimentos interiores, como presença sequiosa do mal no coração humano. Além disso, tal procura se fez indissociável da necessidade de exposição desse desejo, no desenvolver da confissão. Todavia, o que propomos como um esforço de ressignificação da moral sexual é uma abordagem da carne, não como território da palavra, depósito das intenções, ou lugar da produção discursiva da verdade dos indivíduos. Nesse sentido, pensamos que essa pesquisa corrobora a desconstrução de um sujeito sexual pautado identificado por seu desejo, produzido muito mais pela disciplina de submissão instituída pelo cristianismo, do que propriamente por si mesmo. Mais do que ver a carne no âmbito das incitações discursivas, permitir com que a carne, em sua plasticidade, e beleza, seja revisitada na sua imensa capacidade de surpreender.

O sexo, nesse sentido, mais do que resultado de um processo subjetivante de constituição das verdades sobre os indivíduos, emerge com o poder de se tornar o lugar de uma recusa fundamental. Uma recusa na forma de emudecimento diante do próprio desejo, escapante das definições morais e objetivantes, nas quais toda singularidade se cala. Uma moral sexual da carne como lugar de encontro com o

mistério e suas possibilidades, para além de qualquer conceito. Enfim, a carne como território inabitável das surpresas infinitas.

BIBLIOGRAFIA UTILIZADA

OBRAS DE FOUCAULT UTILIZADAS

FOUCAULT, M. *A coragem da verdade*. Curso no Collège de France (1983-1984). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. *A hermenêutica do sujeito*. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Tradução Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. 16ª. ed. trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. *As palavras e as coisas*. trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau, 2002.

_____. *Dits et écrits*. V.I. 1954-1976. Paris: Gallimard, 2001.

_____. *Dits et écrits*. V. II. 1976-1988. Paris: Gallimard, 2011.

_____. *Doença mental e psicologia*. trad. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000.

_____. *Do governo dos vivos*. Curso no Collège de France (1979-1980). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

_____. *Du gouvernement des vivants*. Paris: Hautes Études: Ehes Gallimard Seuil, 2012.

_____. *Em defesa da sociedade*. Curso no Collège de France (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Ética, sexualidade e política*. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Tradução: Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Coleção Ditos e Escritos. v. V. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. *Eu, Piérre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão*. Rio de Janeiro, Graal, 2007.

_____. *Filosofia, diagnóstico do presente e verdade*. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Tradução: Abner Chiquieri. Coleção Ditos e Escritos. v. X. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. *Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Tradução: Abner Chiquieri. Coleção Ditos e Escritos. v. IX. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. *Histoire de la sexualité. v.I. La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

_____. *Histoire de la sexualité. v. II. L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984.

_____. *Histoire de la sexualité. v. III. Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 1984.

_____. *História da loucura*. Tradução José Teixeira C. Neto. 8.ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. *L'Archeologie du savoir*. Paris: Gallimard, 2008.

_____. *La volonté de savoir: droit et mort sur l'aveu*. Dossier par F. Rambeau et Lecture par Bertrand Leclair. Paris: FolioPlus, 2006.

_____. *Mal faire, dire vrai: fonction de l'aveu en justice*. UCL Presses Universitaires e University of Chicago Press, 2012.

_____. *Microfísica do poder*. 25ª. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2012.

_____. *O governo de si e dos outros*. Curso no Collège de France (1982-1983). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. *O poder psiquiátrico*. trad. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *O nascimento da clínica*. trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. *O nascimento da biopolítica*. trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Os anormais*. Curso no Collège de France (1974-1975). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *Raymon Roussel*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

_____. *Religion and Culture*. (org.) CARRETE, J. USA: Routledge, 1999.

_____. *Resumo dos cursos no Collège de France*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

_____. *Segurança, território, população*. Curso dado no Collège de France (1977-1978). Aula de 22 de fevereiro de 1978. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard, 1975.

_____. *Subjectivité et vérité. Cours au collège de France (1980-1981)*. Paris: Hautes Études, Gallimard, 2014.

_____. *Michel Foucault (1926-1984): o dossier – últimas entrevistas*. Rio de Janeiro: Taurus, 1984.

OUTRAS OBRAS UTILIZADAS

AGOSTINHO, S. *A continência*. Tradução de Gerson F. de Arruda Júnior e Marcos Roberto Nunes Costa. São Paulo: Paulus, 2013.

_____. *Comentário ao Gênesis*. Tradução Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. AGOSTINHO, *De bono coniugali et De Sancta virginitate*. Oxford: Cleardon Press, 2001.

ARAÚJO, I. L. *Foucault e a crítica do sujeito*. 2ª.ed. Curitiba: Editora UFPR, 2008.

ARIÈS, P. et BÉJIN, A. (org.) *Sexualidades Ocidentais*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

ARIÈS, P. et DUBY, G. (org.) *História da vida privada*. V. I. Do império romano ao ano mil. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

BILLOUET, P. *Foucault*. Col. Figures du savoir. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

BLANC, G. *La pensée Foucault*. Paris: Ellipses, 2011.

BROWN, P. *Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

BROWN, P. *Santo Agostinho – uma biografia*, Rio de Janeiro: Record, 2006.

CANDIOTTO, C. et SOUZA, P. (org.) *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

CHEVALLIER, P. *Michel Foucault et le christianisme*. Lyon: ENS Éditions, 2011.

DELUMEAU, J. *O pecado e o medo: A culpabilização no Ocidente - séculos 13-18*. Tradução de Álvaro Lorencini. Bauru: EDUSC, 2003.

DETEL, W. *Foucault and Classical Antiquity*. Cambridge: Print On, 2010.

DENZINGER, H. et HÜNERMANN, P. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Traduzido por José Marino Luz e Johan Konings. São Paulo: Paulinas, Loyola, 2007.

DREYFUS, H. et RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FLANDRIN, J-L. *Um temps pour embrasser: aux origines de la morale sexuelle occidentale (VI-XI siècle)*. Paris: Seuil, 1983.

GAY, P. *A experiência burguesa da rainha Vitória a Freud: a educação dos sentidos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. *A experiência burguesa da rainha Vitória a Freud: guerras do prazer*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *A experiência burguesa da rainha Vitória a Freud: a paixão terna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. *A experiência burguesa da rainha Vitória a Freud: o cultivo do ódio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

GOMES, A. M. A. As representações sociais do corpo e da sexualidade no pensamento da reforma do século XVI. In: *Âncora – Estudos digitais de estudos em religião*. 2007. pp. 1-24.

_____. As representações sociais do corpo e da sexualidade no protestantismo brasileiro. In: *Estudos de Religião*. n. 1. 2006. pp. 1-38.

KLAUCK, H.J. *O entorno do cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2011.

LACROIX, X. *O corpo de carne*. Tradução Paulo Menezes. São Paulo: Loyola, 2009.

MCLAREN, M. *Feminism, Foucault and embodied subjectivity*. USA: State University, 2002.

MENEZES, J. E. X. Da vociferação dissimulada do sexo. In: *Revista Aulas. Dossiê Foucault*. organização Margareth Rago e Adilton Luís Martins. n. 3. Dezembro 2006 – Março 2007.

MILLER, J. *The passion of Michel Foucault*. New York: Simon and Schuster, 1993.

MUCHEMBLED, R. *O orgasmo e o ocidente: uma história do prazer do século XVI a nossos dias*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MUCHAIL, S. *Foucault, simplesmente*. São Paulo: Loyola, 2004.

MUÑOZ, Y. G. G. Algumas relações entre diagnóstico e subjetividade nos percursos foucaultianos. *Revista Aulas*. n. 3. Dezembro 2006 – Março 2007.

POSCHMANN, B. *Penance and the Anointing of the Sick*. Montreal: Palm Publishers, 1964.

RAHNER, K. *La penitenza della chiesa*. Roma: Paoline, 1968

RAMOS-REGIDOR, J. *Teologia do sacramento da penitência*. São Paulo: Paulinas, 1989.

ROSSI, R. *La formazione del sacramento della penitenza: un ritorno alla prassi battesimale della tradizione antica (secoli II-VII): prospettiva teologico-liturgica*. Napoli: Chirico, 2004.

_____. *Il quarto sacramento: identità teologica e forme storiche del sacramento della Penitenza*. Torino: Elle Di Ci, 1983.

ROUILLARD, P. *História da penitência: das origens aos nossos dias*. São Paulo: Paulus, 1999

ROUSSELLE, A. *Pornéia: sexualidade e amor no mundo antigo*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

TAYLOR, C. *The culture of confession from Augustine to Foucault: a genealogy of the "Confessing Animal"*. New York: Taylor and Francis, 2009.

SOUZA, L. A. F., SABATINE, T. T. et MAGALHÃES, B. R. (org.) *Michel Foucault: sexualidade, corpo e direito*. Marília: Cultura Acadêmica, 2011.

TRAN, J. *Foucault and Theology*. London: T and T. Clark, 2011.

VEYNE, P. *Quando nosso mundo se tornou cristão*. Lisboa: Texto e Grafia, 2007.

_____. *Foucault, seu pensamento e sua pessoa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

_____. *Sexo e poder em Roma*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

_____. *Como se escreve a história*. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. *El sueño de Constantino*. Madrid: Paidós, 2008.

VIGARELLO, G.; CORBIN, A. COURTINE, J.J. (org.) *História do corpo*. V.1, 2 e 3. Petrópolis: Vozes, 2008.