

CORPO DE PRAZER, CORPO DE DESEJO: A TEORIA AGOSTINIANA DO CASAMENTO RELIDA POR MICHEL FOUCAULT

Arianna Sforzini

Univeristé de Paris Est-Créteil

Tradução de **Daniel Galantin**

Universidade Federal do Paraná

Resumo: Este artigo concentrar-se-á nos limites da Antiguidade tardia e cristã, mais precisamente na figura de Santo Agostinho e na importância atribuída por Foucault ao tema do casamento na teoria agostiniana. Uma vez que o trabalho *As confissões da carne* ainda não está disponível, tomaremos como ponto de apoio as conferências ministradas por Foucault no *Institute for the Humanities* na Universidade de Nova Iorque em novembro de 1980, cujas versões em inglês e francês estão conservadas nos Arquivos Foucault guardados pela Biblioteca Nacional da França; e um trecho de tais conferências, *Sexualidade e solidão*, publicado por Foucault em 1981 e presente nos *Ditos e Escritos*. Pensamos que a figura de Agostinho é, de fato, um dos maiores pontos de transformação na história das relações entre subjetividade e verdade retraçadas por Foucault através de suas genealogias da sexualidade. Além do mais, Foucault parte da patrística e da experiência sexual cristã para fazer sua viagem greco-latina na virada para os anos oitenta. Da mesma maneira, é para lá que ele sem dúvida voltaria se a morte não tivesse colocado um término brutal em suas publicações e pesquisas.

Palavras-chave: Corpo de prazer; corpo de desejo; casamento, subjetividade, sexualidade .

Résumé: **Corps de plaisir, corps de désir. La théorie augustinienne du mariage relue par Michel Foucault.** Cet article se concentre temporellement sur les limites de l'Antiquité, tardive et chrétienne, plus précisément sur la figure de Saint Augustin en particulier, et sur l'importance que Foucault attribue au thème du mariage dans la théorie augustinienne. Comme *Les aveux de la chair* ne sont pas encore disponibles, nos points d'appui seront les conférences tenues par Foucault à l'*Institute for the Humanities* de l'Université de New York en novembre 1980, dont les versions anglaise et française sont conservées dans les archives Foucault déposées à la Bibliothèque Nationale de France, et un extrait de ces conférences intitulé *Sexualité et solitude*, publié par Foucault en 1981 et repris dans les *Dits et écrits*. Nous pensons que la figure d'Augustin est véritablement l'un des points de bouleversement majeurs dans l'histoire des rapports entre subjectivité et vérité que Foucault retrace à travers ses généalogies de la sexualité. C'est d'ailleurs de la Patristique et de l'expérience sexuelle chrétienne que Foucault part pour effectuer son voyage gréco-latin au tournant des années quatre-vingt; c'est là qu'il serait sans doute retourné si la mort n'avait pas mis un terme brutal à ses publications et ses recherches.

Mots-clés: Corps de plaisir ; corps de désir, mariage, subjectivité ; sexualité.

A importância de Agostinho para Foucault não é evidente, visto o que já foi publicado até hoje quanto aos trabalhos foucaultianos sobre a patrística. Voltaremos, pois, diretamente às fontes agostinianas e em particular aos textos polêmicos contra Juliano, discípulo de Pelágio da Bretanha. Através destes textos, retomaremos a análise fundamental de Foucault segundo a qual Agostinho seria o inventor da estrutura libidinal como essência do homem após a Queda; assim como esta temática não transformaria tanto o código prescritivo ou a vida sexual, e sim, mais precisamente, a concepção que os sujeitos têm de si mesmos através da experiência de sua própria sexualidade.

Tentaremos analisar esta "estrutura libidinal" a partir de três eixos, cujo desenvolvimento pode ser seguido nos textos agostinianos sobre a moral e o casamento. Em primeiro lugar as relações complexas, porém mais positivas do que normalmente imaginávamos, que Agostinho tem para com o corpo e o sexo. Em segundo, a elaboração de um novo eixo de problematização, a partir do corpo, que é também um modo de subjetivação com uma longa história no pensamento ocidental: a *caro*, a carne. Em terceiro, a maneira através da qual a noção de libido ou concupiscência (que não pode ser superposta ao conceito antigo de *aphrodisia* e nem ao desejo dos filósofos e médicos da antiguidade tardia) vem a ligar os pólos da carne e do corpo, até tornar-se o pivô da construção ética de si na cultura cristã.

A maior e mais conhecida tese historiográfica de Foucault durante os anos oitenta, a qual se constitui enquanto um dos pontos mais fundamentais de seu segundo projeto de *História da sexualidade*, passa pela constatação de que o ponto de ruptura entre a antiguidade e o cristianismo não passa por uma mudança dos costumes sexuais, pelo advento de um rigor moral acentuado e uma mortificação ascética de seus desejos e prazeres sexuais. As prescrições sexuais praticamente não mudam no caso das escolas filosóficas greco-romanas da antiguidade tardia, e nos primeiros pais da igreja. Antes de tudo, o cristianismo faz emergir uma nova

relação de si para consigo nesses códigos da vida sexual, nova relação que transforma a questão essencial da ética sexual de *com quem eu tenho relações?* para *para quem sou eu a partir do momento em que tenho relações sexuais com tal ou tal pessoa?*¹. Através de uma história da sexualidade, Foucault visa questionar em qual momento, sob quais formas, e através de quais modificações nas estruturas político-discursivas, a sexualidade tornou-se o "sismógrafo de nossa subjetividade"². Logo, a questão não é aquela das regras éticas, mas das técnicas através das quais os indivíduos se apropriam dessas regras éticas e as transformam em modalidade de existência e subjetivação. As conferências de Nova Iorque são, de fato, um dos primeiros momentos - senão o primeiro - onde esta noção foucaultiana fundamental de *técnicas de si* aparece. O estudo dos *aphrodisia* gregos abre, para Foucault, todo um campo de técnicas de formação de si irredutíveis a uma hermenêutica introspectiva. Porém, do cristianismo até Freud, é esta hermenêutica que se impõe: o desejo sexual constitui aquilo através de que o homem é chamado a sondar a si mesmo e se descobrir no interior de uma "infinita espiral da verdade e da realidade de si"³.

Foucault escolheu dois campos principais para pensar esta mudança cristã nas técnicas de si, mudança segundo a qual aquilo que está em questão no ato sexual é o segredo de minha essência íntima, e não mais o estatuto de minhas relações sociais e políticas. Esses dois domínios são a questão da virgindade (e do celibato), e a questão do casamento. Iremos nos concentrar sobre esse segundo domínio de reflexão a partir daquele que é um dos fundadores tanto da filosofia cristã quanto da arte cristã do casamento: Santo Agostinho. No manuscrito francês das conferências de Nova Iorque, Foucault nos diz que a reflexão cristã acerca da arte do casamento na verdade

¹ Caixa XL, **Archives Foucault**, Biliothèque Nationale de France.

² FOUCAULT, Michel. *Sexualité et solitude*. IN: **Dits et écrits**. Vol II, texte n.295, Paris: Gallimard, 2001b, p.991. Tradução Brasileira em: **Ditos e escritos**. Vol V. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, pp.93-103.

³ *Ibidem*.

aparece muito tardiamente, entre o final dos séculos IV e V, após a elaboração das artes da castidade. Mesmo se encontramos algumas exceções quanto à questão do casamento como, por exemplo, os textos de Clemente de Alexandria⁴, os primeiros autores cristãos se limitaram a retomar os princípios estoicos: o casamento é o único local da sexualidade legítima; ele se consagra a valores de fidelidade, pudor, amor e apoio recíproco entre os esposos; as relações sexuais no casamento devem ser limitadas à procriação.

Novamente, o cristianismo não inventou nada de novo (ao menos em seu primeiro momento) quanto às leis morais que concernem o casamento. O tema verdadeiramente inédito que aparece à este respeito é a idéia de que a intervenção de Deus é necessária ao ato da procriação; a teologia da criação se encontra até mesmo na intimidade do corpo, visto como atelier de Deus. De todo modo, como já era o caso para uma boa parte das filosofias antigas, o celibato é mais valorizado e elevado que o casamento. Certos princípios de conduta já correntes são apropriados quanto àquilo que concerne o exercício da vida sexual (as faltas sexuais continuam as mesmas: adultério; fornicação - *porneia* - e corrupção de crianças). Logo não há necessidade de elaborar verdadeiras artes do casamento.

Mas aquilo que impôs os pensadores cristãos à retomada progressiva da questão do casamento foi precisamente a importância ganha pelas questões da virgindade e do celibato: é preciso evitar que a valorização da castidade tome formas extremas ou universais. Uma atitude rígida na desqualificação das relações sexuais e, logo, do casamento, arriscava a conduzir a um desprezo e à destruição da comunidade humana, de solapar os fundamentos da vida social e política. Retomando São Paulo⁵, Santo Agostinho diz que não podemos acreditar que a virgindade seja uma lei para todos⁶; pelo contrário, aquilo que é uma boa

modalidade de vida para todos é o casamento. Foucault nos diz que "a arte da matrimonialidade aparece como uma consequência das artes da virgindade"⁷. De fato, em Agostinho aquilo que está em questão é muito mais o casamento que a virgindade. Sua doutrina matrimonial (ao menos na sua forma madura e acabada) se inspira numa polêmica teologicamente fundamental contra duas heresias opostas: de um lado, ao retomar concepções gnósticas e dualistas, o maniqueísmo chegava a recusar o casamento e a procriação, considerando-os um modo de propagação do pecado no mundo - se cada criança nasce sob signo do pecado original, colocar mais uma criatura no mundo implica em contribuir para a difusão do pecado. Logo, a vida perfeita é uma vida de castidade total.

Por outro lado, em reação a este gênero de interpretação da vida santa, o pelagianismo, e em particular aquele de Juliano de Eclano, o qual entra em polêmica direta contra Agostinho, reafirmava com força a bondade essencial da criação; logo, também do homem e sua sexualidade, chegando até mesmo a negar a existência do pecado original ao considerá-lo em contradição com a perfeição e a bondade divina, as quais não poderiam permitir que suas criaturas já nascessem culpadas de um pecado que apenas Adão cometeu⁸.

⁷ Caixa XL, Archives Foucault, Bibliothèque Nationale de France.

⁸ "II.2. [...] Os maniqueístas censuram a concupiscência da carne não como um vício que nos sobreveio, mas como uma natureza maligna de toda eternidade; os pelagianos a encaram como se ela não fosse de modo algum um vício; pelo contrário eles lhes prestam um elogio como se ela fosse um bem natural. A Igreja católica refuta tanto uns quanto outros; ela diz aos maniqueístas: não se trata de uma natureza, mas de um vício; e aos pelagianos: ela não vem do Pai, mas do mundo"; AUGUSTIN, *République en quatre livres à deux lettres de Pélagiens*, in *Première polemiques contre Julien*, introduction. Paris: Desclée de Brouwer, 1974, p.401-403.

⁴ Clément d'Alexandrie. *Le pédagogue*. II, X. Paris: Les Éditions du Cerf, 1991, p.165-193.

⁵ AUGUSTIN. De la sainte virginité. IX, 9, in *Oeuvres de saint Agustin*, III. L'ascétisme chrétien. Paris: Desclée de Brouwer et Cie, 1939, p.211.

⁶ I Corinthes, VII.

Agostinho negará estas duas posições para reafirmar, de um lado, a perfeição intrínseca da criação, e logo, do corpo e do sexo humano também; e por outro lado, o fato de que todo homem, na sua vida terrestre, carrega o signo do primeiro pecado e, assim, deve ser extremamente vigilante com relação a cada movimento de seu corpo, para com cada ímpeto do desejo e da vontade. Consequentemente, está claro que aquilo que está em jogo nesta polêmica, que poderia parecer desinteressante para aqueles que não são teólogos hoje, não é apenas o valor do pecado original ou da vida sexual: é a concepção da essência do homem, da relação do homem para consigo mesmo, que se encontra redefinida. Logo, é por isso que Foucault poderia considerá-la como um momento essencial de sua história da subjetividade ocidental.

De fato, o centro do debate é uma questão cômica para os dias de hoje, a saber: haviam atos sexuais entre Adão e Eva no Paraíso antes da Queda? Agostinho é um dos primeiros a responder positivamente a esta questão, o que evidentemente implica em repensar sua presumida sexofobia. Assim, ele trata de trazer à luz as condições que tornam ou tornariam o ato sexual conforme à condição de perfeição edêmica. Segundo Santo Agostinho⁹, antes da queda Adão dispunha de uma capacidade de governo absoluto sobre a totalidade das partes de seu corpo. Logo, o primeiro homem podia ter uma sexualidade sem pecado porque nada, nem de seu corpo e nem de seu sexo, escapava ao controle da vontade e do espírito. Nem a condição corporal nem o ato sexual são um mal em si, se eles se conformam a uma vontade justa.

Todavia, o orgulho e a presunção que conduziram à desobediência e à queda do primeiro homem, significaram também a perda desta maestria primeira. O homem quis se igualar a Deus, e seu corpo em revolta é simbolizado a partir de um sexo que não

obedece mais ao comando da vontade. O problema central da ética sexual não é mais a penetração, como para os antigos, mas a ereção involuntária, a arrogância de um sexo rebelde sendo como o reflexo da arrogância do homem diante de Deus. A vergonha com relação a sua nudez, sentida por Adão e Eva subitamente após o pecado, deriva disso: o "movimento das partes sexuais", a "virilidade mesma, sem a qual a união dos sexos não pode ocorrer", diz Agostinho em sua *Resposta a duas cartas de pelagianos*, não tem nada de vergonhoso em si. Os primeiros homens não envergonhavam-se desta virilidade, pois "teria sido ímpio para a criatura de envergonhar-se de seu criador"¹⁰. Na verdade Adão e Eva se envergonhavam da desobediência de seus sexos, que eles recobriam com folhas de figueiro, justo castigo por sua própria desobediência.

Evidentemente, aquilo que está em jogo no debate agostiniano sobre a sexualidade não é mais, como no caso da ética sexual dos antigos, constituir-se como soberano de seus atos, de evitar tudo aquilo que poderia ser impuro para sua existência, mas sim de reagir com relação a essa impossibilidade de controle total da vontade sobre os movimentos sexuais. Tal reação vai se passar no próprio campo interior da vontade. É preciso purificar-se das tentações culpadas representadas pela *libido* - noção que indica, no sentido amplo do termo, uma avidez e uma vontade incontrolláveis. Esta libido se espalha por tudo, tanto nas ambições sociais como no desejo sexual, e logo, precisa ser incessantemente sondada e controlada. O que

¹⁰ "Juliano diz que o movimento das partes sexuais, ou seja, a própria virilidade sem a qual a união dos sexos não poderia ocorrer, foi instituído por Deus. - Ao que nós respondemos: este movimento, e para retomar os mesmos termos, 'a própria virilidade sem a qual a união dos sexos não poderia ocorrer' foi instituída por Deus de tal maneira que ela não tinha nada de vergonhoso. Pois teria sido ímpio para a criatura envergonhar-se de seu próprio criador. Mas tendo os primeiros homens desobedecido, por um justo castigo eles viram em consequência seus membros desobedecerem-lhes; e disso envergonharam-se no dia onde cobriram, com folhas de figueira, esses membros vergonhosos que antes não o eram" AUGUNSTIN. *Réplique en quatre livres à deux lettres de Pélagiens, in Premières polémiques contre Julien*, op. cit., p. 371, 373.

⁹ Cf. AUGUSTIN. *La cité de Dieu*, XIV, Paris: Gallimard, La Pléiade, 2000, p.547-594; Quatres livres de saint Augustin, évêque d'Hippone, contre Julien, défenseur de l'hérésie pélagienne. IN: *Oeuvres complètes de Saint Augustin*, t.XXXI, Paris: L. Vivès, 1873.

é alvo da preocupação ética é a libido como forma e força, "princípio do movimento autônomo dos órgãos sexuais"¹¹, e não o ato sexual propriamente. O pecado não é uma queda no corpo e nem uma mancha hereditária que transmitir-se-ia de pai para filho, mas a perversão da estrutura da vontade. A vontade, implicada tanto na libido quanto na concupiscência, torna-se outra que ela-mesma. Para Foucault, a invenção de Santo Agostinho reside precisamente nesta "verdadeira libidinização do sexo": é preciso não apenas ter um comportamento sexual conforme às lei morais, mas desconfiar de si mesmo e verificar permanentemente os movimentos de sua própria interioridade e vontade. É preciso suspeitar constantemente do "ser libidinal em si-mesmo"¹². O sujeito sexual tornou-se um sujeito de libido, este homem do desejo cuja história fascina Foucault desde os anos setenta, em razão de sua importância para a atualidade do discurso científico e filosófico sobre a subjetividade.

A doutrina matrimonial agostiniana foi construída a partir desta doutrina da libido. Da afirmação da possibilidade dos atos sexuais no paraíso, Agostinho tira a conclusão de que o casamento é uma forma de vida boa e justa para o homem, mesmo se não seja a melhor existência possível. Estando a sexualidade manchada pela concupiscência, a vida perfeita continua sendo a da castidade, o dom de seu amor conjugal com Cristo; o modelo do casamento é a Santa Família, o casal virginal formado por Maria e José. Mas o casamento fornece uma espécie de purificação e de sacralização desta própria concupiscência: a libido, o desejo sexual incontrolado por seu esposo ou esposa é aceito por Agostinho como um pecado venial quase inevitável¹³. De fato, é preciso que o

casamento cristão seja indexado a três princípios, os três *bona coniugalia*¹⁴: a fidelidade; a procriação; o sacramento, ou seja, a inscrição da conjugalidade na fé em Deus e na obediência à sua vontade. Por sinal o último "bem" é o mais importante, sem o qual os outros dois são apenas máscaras de virtude. Em seu ensaio sobre as *noces* e a concupiscência, Agostinho parece confirmar as intuições de Foucault: aquilo que faz o bom cristão não é a adesão formal a um código de leis, mas a maneira através da qual vive-se essas leis, e precisamente a orientação de toda a sua existência para Deus, a renúncia ao amor a si em nome do amor a Deus. Agostinho critica a continência pagã, que exteriormente poderia parecer superposta à castidade cristã: quando se é casto apenas para demonstrar a si mesmo e ao mundo o seu próprio valor, sua própria força ética, continua-se pecador no espírito. Vejamos o tratado *Casamento e concupiscência*

A alma, o corpo, e todos os bens que eles têm por natureza são dons de Deus, mesmo nos pecadores, pois foi Deus quem os fez, e não eles. Mas sobre os atos dos pecadores é dito: *Tudo aquilo que não vem da fé é pecado*; logo, quando homens que não têm fé realizam atos que parecem provir da castidade conjugal, seja para fazer deleite aos homens - a eles mesmos ou a outros -, seja para evitar o desagrado dos homens quando da realização de seus desejos viciosos, seja para se colocar a serviço dos demônios, não há repressão dos pecados, mas vitória de alguns pecados sobre outros pecados. Logo, guardemo-nos de designar como casto, no verdadeiro sentido da palavra, aquele que mantém a fé conjugal com relação à sua esposa sem que ela seja orientada para o verdadeiro Deus¹⁵.

¹¹ FOUCAULT, Michel. *Séxualité et solitude*. Op. Cit. p.995.

¹² Ibidem.

¹³ "XVI. 18. De fato é um bem para o homem não tocar a mulher; no entanto, uma vez que nem todos compreendem essa palavra, mas apenas aqueles para quem isso é dado; em razão das fornicações é preciso que cada uma tenha seu marido e cada um sua esposa; e que, desta maneira, a fraqueza da incontinência seja assumida pela honestidade do casamento, para evitar que a primeira não caia e se deteriore pela

depravação" AUGUSTIN. *Mariage et concupiscence*, in *Premières polémiques contre Julien*, op. cit., p. 97.

¹⁴ *Bona coniugalia* pode ser traduzido como *bens do matrimônio* e designa o conjunto de objetivos estruturantes que devem reger o casamento cristão. Segundo Agostinho: " No entanto, no casamento, aquilo que deve-se amar são os bens do casamento: a prole, a fidelidade, o sacramento." AUGUSTIN. **Conclusion : les trois biens du mariage chrétien.** XVII. 19. *Ibidem*.

¹⁵ Ibidem, III. 4, p. 61.

O pecado humano por excelência é o egoísmo, aquilo que os pais cristãos chamarão precisamente de libido. Logo, a libido tem um valor muito mais amplo que sua dimensão estritamente sexual, indicando em geral a arrogância do homem que crê poder bastar-se a si mesmo, e que prefere a si mesmo ao invés de Deus: "O prazer dos sentidos [libido] se define muito bem: um apetite da alma que a faz preferir não importa qual bem temporal ao invés dos bens eternos"¹⁶. Somente a renúncia total ao egoísmo para confiar-se à graça de Deus permite vencer a libido e alcançar a verdadeira pureza da alma e do corpo. É a partir desta luta contra a libido que deve-se compreender o valor da instituição do casamento. Logo, não há procriacionismo em Agostinho (o que é um grande ponto de diferença com relação às teorias estoicas do casamento e as primeiras retomadas das mesmas por parte de autores como Clemente de Alexandria, Orígenes ou Tertuliano). A sexualidade conjugal evidentemente deve finalizar na procriação, mas ela não se reduz a isso¹⁷: é a vontade de viver segundo o amor e a vontade de Deus, é a vitória sobre a concupiscência, é a geração espiritual dos esposos e de seus filhos na fé cristã que faz a sacralidade da união matrimonial (o casamento não é menos válido se, por exemplo, os esposos acabam por se mostrar estéreis).

Quais consequências podemos, então, tirar de todo esse discurso agostiniano acerca do valor do casamento? Em primeiro lugar, repetimos que aquilo que Agostinho considerou enquanto essencialmente mal não é nem o corpo, nem o sexo, e nem o prazer sexual neles mesmos, a *voluptas* ou a *delectatio*. Em *A cidade de Deus*, Agostinho coloca três questões acerca da existência do mundo¹⁸: quem é seu criador, por quais meios ele foi criado; e por quais razões. A esta última questão ele responde que o mundo foi

criado porque ele é, em sua natureza, bom; da parte de um Deus que é o Bem ele-mesmo, não há uma razão mais nobre que aquela de dar nascimento ao bem. Para Agostinho a criação é ontologicamente boa, antes mesmo que eticamente. Logo, para ele, não pode haver qualquer dualismo entre corpo e alma, nem uma recusa maniqueísta do mundo e da vida sexual¹⁹. Para tomarmos outro exemplo, no *Contra Faustum*²⁰ Agostinho coloca em paralelo o amor para com seu próprio corpo, o amor entre os esposos, e o amor que Cristo tem para com sua esposa, a Igreja: essas três formas de amor encontram-se ligadas no mesmo movimento da caridade cristã. Logo, na doutrina agostiniana, o amor pelo seu próprio corpo tem um lugar deveras importante e que lhe é próprio. De todo modo, o cristianismo é uma religião onde o corpo assume um valor inédito: a partir deste corpo inteiramente excepcional que é o corpo de Cristo²¹, até o dogma essencial da ressurreição dos corpos, o corpo entra de diferentes maneiras na ontologia, na teologia e na escatologia católica²². Neste contexto, é preciso poder conceber (o que não era fácil para a mentalidade filosófica antiga) uma distinção entre, por um lado, "o corpo de nossa humilhação", o corpo em sua fraqueza terrestre, na sua possibilidade de pecar, e de outro, o "corpo glorioso"²³ do Cristo e dos

¹⁶ AUGUSTIN. *Le mensonge*, VII, 10, in *Œuvres de saint Augustin, II. Problèmes moraux*. Paris: Desclée De Brouwer et Cie, 1937, p. 263, 265.

¹⁷ Cf. AUGUSTIN. **Mariage et concupiscence**, *op. cit.*, IV, 5, VIII, 9, p. 61; 63; 73; 75.

¹⁸ AUGUSTIN. **La cité de Dieu**, XI, XXI, 7, *op. cit.*, p. 426-455 ; 976-978.

¹⁹ "O homem é composto de um espírito e de um corpo; e o homem que Deus emancipou, foi certamente emancipado por inteiro. Assim, na sua condescendência o Salvador tomou inteiramente a natureza humana como capaz de emancipar tudo aquilo de que nela, Ele é o autor" AUGUSTIN, *La continence*, XII, 26, in **Œuvres de S. Augustin, II. Problèmes moraux**, *op. cit.*, p. 175.

²⁰ AUGUSTIN. *Contra Faustum*, XXII, pp.34-38.

²¹ "II. 3. [...] Se, de fato, Cristo certamente não nasceu em uma carne de pecado, *mas na semelhança da carne de pecado*, é porque aquela dos outros homens é carne de pecado, quando de seus nascimentos. Portanto, os maniqueístas, que detestam profundamente toda carne, furtam da carne do Cristo toda sua evidente realidade; mas os pelagianos, afirmando que nunca há pecado algum na carne de nascimento, furtam da carne do Cristo a dignidade que lhe é própria". AUGUSTIN *Réplique en quatre livres à deux lettres de Pélagiens*, In: *Premières polémiques contre Julien*, *op. cit.*, p. 405.

²² Cf. "O verbo fez-se carne" IN: JEAN. I, 14.

²³ Cf. *Fil* 3, 21.

santos, o corpo como ele foi originariamente criado por Deus.

Neste sentido, é a noção de carne que entra em jogo contra o corpo em sua positividade natural, para exprimir a condição do corpo que porta consigo mesmo as consequências do pecado original. Como Agostinho afirma, ainda em *De continentia*, o termo *caro*, de carne, não indica apenas o homem em geral (e neste sentido ele carrega um valor positivo), mas também o corpo que escapa ao controle da vontade e da razão, o corpo penetrado pela concupiscência, com um valor ético evidentemente negativo²⁴. Se, como diz Foucault, "a carne é a subjetividade do corpo", após a Queda é preciso lidar com um corpo-carne perturbado pela marca do pecado: o corpo desejante e que resiste à purificação de si, com suas pulsões rebeldes e seus movimentos involuntários; o corpo percorrido por desejos múltiplos e pecaminosos, por deleites secretos. A carne é o corpo de concupiscência ou de libido no sentido já explicitado; ela é encontrada lá onde o voluntário e o involuntário se misturam, onde a razão e a vontade são conduzidas para fora de seus limites, e onde doravante concentrar-se-á a inquietude ética dos indivíduos.

Segundo a definição de Foucault, a carne torna-se a "matéria ética" do cristianismo, assim como os *aphrodisia* o eram para o mundo antigo. Numa entrevista de 1978 Foucault afirmou: "o desejo é suspeitado, logo o corpo torna-se o problema"²⁵. De fato será preciso vigilância para com o menor movimento da carne, suspeitar sempre da presença de um outro (o mal, o diabo) em si mesmo, penetrando nos desejos e nos seus prazeres mais íntimos. E para liberar-se desta complicação e desordem da vontade em sua existência corporal e espiritual (os dois níveis encaixam-se), é preciso operar um duplo movimento de desapossamento de si: em primeiro lugar na relação para com seu diretor de consciência, e finalmente para com Deus, o único que pode liberar para sempre o corpo do

pecado e da concupiscência através do dom de sua graça.

A tríade conceitual e ética do corpo, carne e concupiscência constitui, como o mostra Foucault, uma modalidade nova de experiência para com relação à antiguidade: a forma de subjetivação inventada pelo cristianismo. Esta nova tríade se enraíza em técnicas de si que não constroem nem uma arte erótica, nem uma patologia sexual como aquela do século XIX (uma normatividade médica e social), mas uma hermenêutica de si: o deciframento de sua interioridade visando surpreender e fazer com que seja revelado o mal que se esconde nas dobras de sua subjetividade; que tende a fazer falar, confessar esse mal na sua verdade, a renunciar à tudo aquilo que faz parte da libido enquanto apego ao eu, arrogância e egoísmo. O homem não é mais "senhor de sua própria razão", para dizer junto a Freud²⁶. Logo, os exercícios do corpo e da alma devem representar uma provação de obediência, de humildade e de paciência. Como diz Foucault, parafraseando santo Nilo²⁷, esses exercícios devem conduzir a ser "como um cadáver, ser como um corpo inanimado, ser como uma matéria-prima entre as mãos do outro e nunca resistir"²⁸.

Certamente que a dimensão política não é estranha a todo esse discurso agostiniano sobre o sexo e o casamento, e Foucault bem o lembra, particularmente em seus seminários de 1980 em Nova Iorque. Se o cristianismo dos primeiros séculos não exige que a vida da alma passe pelo sacrifício do corpo, se é preciso aprender a viver em seu corpo purificando-o desde seu interior e separando o

²⁶ FREUD, Sigmund. *Introduction à la psychanalyse* [1916], 2^e partie, chap. 18, trad. S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1975, p. 266.

²⁷ Cf. NIL. *Liber de monastica exercitatione*, chap. 41, 769D-772A, in *Patrologia Graeca*, t. 79, éd. J.-P. Migne, Paris, Brepols: 1860 [1998]; trad. fr. L. Regnault et J. Touraille, *Discours ascétique*, IN: *Philocalie des Pères neptiques. Bégrolles-en-Mauges*: Abbaye de Bellefontaine, 1987, p. 99. Cité in I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Roma: Pont. institutum orientalium studiorum, 1955, p. 190.

²⁸ FOUCAULT, Michel. *Mal faire, dire vrai: Fonctions de l'aveu en justice*, éd. F. Brion et B. Harcourt, Louvain-Chicago: Presses universitaires de Louvain-University of Chicago Press, 2012b, p. 136.

²⁴ Cf. Augustin, *La continence*, IV, 11, *op. cit.*, p. 131-137.

²⁵ FOUCAULT, Michel. *Sexualité et solitude*. Op. Cit. p.527.

corpo da carne, isso se passa na medida em que a Igreja visa ocupar um lugar cada vez mais importante na sociedade e com relação à administração imperial. Como afirmamos anteriormente, escolha cristã de moderação com relação à questão da continência vai no sentido de uma adaptação da desconfiança de uma grande parte do cristianismo ascético dos primeiros séculos com relação aos prazeres sexuais, e as exigências da sociedade civil romana, em particular aquelas do casamento e da reprodução. Com isso, nem a carne e nem o corpo podem ser integralmente recusados.

Agostinho diz que não somente o sexo, mas também a concupiscência, no casamento, são pecados veniais a serem tolerados. Eles representam, antes de tudo, um risco perpétuo onde é possível cair. Esta tentação contínua da carne na vida do homem justifica a instauração de procedimentos de controle dos indivíduos, na retomada e apropriação de imperativos já elaborados pela cultura helenística do período imperial (monogamia, pudor, finalidade estrita da atividade sexual), mas agora com mecanismos e estratégias políticas novas. Muito esquematicamente, podemos dizer que esses novos procedimentos de controle ganham um triplo aspecto: a dimensão da função pastoral da Igreja, visando a gerir os diferentes aspectos da vida cotidiana, dentre os quais a vida sexual e matrimonial; paralelamente, a proliferação difusa das estruturas políticas intermediárias que dão, à administração imperial, a possibilidade de estender-se até a vida cotidiana dos indivíduos; a elaboração de um quadro jurídico universal que diz respeito à vida individual. A doutrina agostiniana do casamento, onde a família torna-se uma verdadeira *societas*, o pacto que está na base da sociedade, constitui um importante vetor de uma metódica organização jurídica da existência dos sujeitos, constituindo-os simultaneamente, através do casamento, enquanto sujeitos sexuais e sujeitos de direito. É desta maneira que "a concepção muito difícil e complicada de carne"²⁹ assegura uma forma de poder através da vigilância das condutas sexuais.

²⁹ FOUCAULT, Michel. Sexualité et pouvoir. IN **Dits et écrits II**, *op. cit.*, texte n° 233, p. 565.

Desta maneira, em vias de conclusão, a importância dada pelo cristianismo à concupiscência na vida ética dos indivíduos é paradoxal se ficarmos com a ideia corrente de que o cristianismo teria recusado o sexo e o corpo. Pelo contrário, e Agostinho é o testemunho mais importante disso, o corpo e sua sexualidade assumem uma grande e inédita importância com relação à moral grega e romana, tornando-se um dos pilares de uma nova concepção de homem; de uma nova relação de si para consigo e para com a verdade; de novas formas políticas de gestão e de exercício do poder (aquilo que Foucault chamou outrora de "poder pastoral"³⁰). Bem longe de ser sexofóbico, o cristianismo confere um lugar central à sexualidade na subjetividade ocidental. Neste sentido, seria preciso debruçar-se mais longamente sobre aquilo que, por exemplo, a psicanálise deve à experiência cristã da carne; também sobre aquilo que o indivíduo moderno deve para com esta hermenêutica de sua vida sexual nascida entre o final do mundo pagão e o apogeu de patrística. Assim, o projeto foucaultiano de uma história do homem desejante como sujeito de concupiscência ainda resta por ser retomado.

Referências

AUGUSTIN. **Oeuvres de saint Agustin**. Paris: Desclée de Brouwer et Cie, 1937-2000.

CLÉMENT D'ALEXANDIE. **Le pédagogue**. II, X. Paris: Les Éd. du Cerf, 1991, p.165-193.

FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tome I. Paris: Gallimard, 2001a.

_____. **Dits et écrits**. Tome II. Paris: Gallimard, 2001b.

_____. **Du gouvernement des vivants**. Paris: Seuil/Gallimard, 2012a.

³⁰ FOUCAULT, Michel. Omnes et singulatim. IN: **Dits et écrits II**, *op. cit.*, texte n° 291, p. 953-980.

_____. **Le courage de la vérité**: Le gouvernement de soi et des autres II. Paris: Seuil/Gallimard, 2009.

_____. **Mal faire, dire vrai**: Fonctions de l'aveu en justice. Chicago; Louvain: Presses Universitaires de Louvain, University of Chicago Press: 2012b.

_____. **Sécurité, Territoire, Population**. Paris: Seuil/Gallimard, 2004.

_____. Boîte XL, **Archives Foucault**, Biliothèque Nationale de France.

FREUD, Sigmund. **Introduction à la psychanalyse**. trad. S. Jankélévitch, Paris: Payot, 1975.

HAUSHERR Irénée. **Direction spirituelle en Orient autrefois**. Roma: Pont. institutum orientalium studiorum, 1955.

PONTICUS, Evagrius. **Philocalie des Pères neptiques**. Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1987.

SFORZINI, Arianna. **Michel Foucault**. Une pensée du corps. Paris: PUF, 2014.

V/A. **Patrologia Graeca**, t. 79. trad. fr. L. Regnault et J. Touraille Paris; Brepols: éd. J.-P. Migne, 1860 [1998].

*Recebido em: 15 de maio de 2015.
Aceito em: 31 de maio de 2015.*