

Notas sobre o “suave perfume da obediência”: Michel Foucault e sua leitura de aspectos do cristianismo primitivo

Notes on the “sweet scent of obedience”: Michel Foucault and his reading of aspects of early Christianity

Fábio Gonzaga Gesueli

Universidade Estadual de Campinas, Brasil

ORCID: 0000-0003-1287-6811

fabiogesueli@gmail.com

Resumen: Este artigo analisa a leitura de Michel Foucault sobre o cristianismo primitivo, focando na investigação da constituição da subjetividade cristã através das problemáticas da obediência e da vontade. A análise percorre a sistematização moral e teológica que define como a obediência torna-se um fim absoluto, e a teorização agostiniana sobre a libido e o pecado original. Com isto, busca-se apresentar uma grade de inteligibilidade de leitura às análises de Foucault sobre o cristianismo dos primeiros séculos.

Palabras clave: Michel Foucault; cristianismo primitivo; obediência; vontade; libido.

Abstract: This article analyzes Michel Foucault's reading of early Christianity, focusing on the investigation of the constitution of Christian subjectivity through the problematics of obedience and the will. The analysis explores the moral and theological systematization that defines how obedience becomes an absolute end, as well as the Augustinian theorization of libido and original sin. Thus, it seeks to provide a grid of intelligibility for Foucault's analyses of Christianity in the early centuries.

Keywords: Michel Foucault; Early Christianity; Obedience; Will; Libido.

Fecha de recepción: 14/01/2026. Fecha de aceptación: 26/05/2026.

Fábio Gonzaga Gesueli (brasileiro) é doutor em História pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), mestre em Ciências da Religião e licenciado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Pesquisador associado do Centro de Estudos Foucaultianos, Gênero e História das Subjetividades (CEFOS/UNICAMP) e dos grupos de pesquisa Gênero, Experiências e Subjetividades (UNICAMP) e Ética, Política e Religião: Questões de Fundamentação (PUC-Campinas). Seus estudos concentram-se nas relações entre subjetividade, verdade e governo no pensamento de Michel Foucault, com ênfase na história do cristianismo, na governamentalidade e na ética.

Uma versão ampliada das questões aqui desenvolvidas foi apresentada na tese de doutorado defendida em 2025, sob orientação da Profª. Dra. Margareth Rago, no Programa de pós-Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). O trabalho encontra-se disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.12733/41448>.

1. Introdução

A investigação de Michel Foucault sobre o pensamento cristão dos primeiros séculos é um amplo estudo, problematizando questões referentes a saberes, poderes e verdades. Muitos poderiam ser os focos de análise quando elencamos a leitura de Foucault sobre o cristianismo primitivo – dada a extensão de sua investigação anarqueológica –, como as práticas de mortificação de si, a exclusividade da relação matrimonial como espaço das práticas sexuais, a obtenção pelo sujeito de um novo estatuto ontológico promovido pelo ato de batismo, a institucionalização da vida monástica no cenóbio e os limites impostos aos anacoretas, o surgimento de uma forma de poder pastoral cristão com técnicas individualizantes e totalizantes e a construção de uma forma de obediência ininterrupta.

No entanto, todas essas táticas e estratégias presentes nas tecnologias de governo cristãs podem ser examinadas pelas lentes de uma problemática mais ampla, que Foucault anuncia criticamente em *Les aveux de la chair*¹ a partir do problema da *cisão do sujeito* e sua produção de efeitos de verdade nas subjetividades, especialmente no entrecruzamento entre a questão da verdade e governo de si e dos outros. Neste sentido, o presente artigo recorre às operações anarqueológicas de Foucault buscando melhor compreender o processo de formação de subjetividades no cristianismo primitivo.

O que este artigo busca enunciar é que se tomarmos atenção para alguns aspectos da análise de Foucault – como o problema da obediência (vida monástica em Cassiano) e da vontade (libidinização do sexo em Agostinho) – veremos como o filósofo-historiador produz uma acontecimentalização que conduz à denúncia de um dispositivo de poder que produz um tipo de subjetividade decaída e que, como corretivo fundamental, institui a obediência ininterrupta e a renúncia de si como virtudes *par excellence*.

Refletir acerca da obediência e da vontade, assim concebidas, nos leva ao fato de que ambas não são meros instrumentos de submissão a uma autoridade externa. Diferentemente, como efeitos de verdade produzidos discursivamente e operacionalizados por e nas relações de poder, “obediência” e “vontade” são duas categorias discursivamente constituídas e ancoradas em práticas nas quais o sujeito constitui-se a si mesmo. No entrecruzamento de relações de poder e formas de saber, os sujeitos são aqueles que produzem e operam um conhecimento sobre si mesmos; e nas tecnologias de si cristãs estudadas por Foucault, este ato de si sobre si que o próprio sujeito opera nessa relação consigo e com os outros implica, necessariamente, uma constante vigilância, a negação sistemática da própria vontade e uma interminável hermenêutica de si – da verdade de si – que ao mesmo tempo em que está obnubilada nos recônditos mais impuros da alma, é também o que possibilita, ainda que de modo incerto, a salvação do sujeito.

¹ Faço uso da edição brasileira publicada em 2020. Cf. FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV: As confissões da carne*. Trad: Heliana de Barros Conde Rodrigues & Vera Portocarrero. 1ª ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro/São Paulo, 2020.

Como Foucault sustenta nas conferências de Dartmouth em 1980², uma análise das técnicas e práticas cristãs dos primeiros séculos revela que elas objetivam fornecer ao sujeito verdades destinadas a um movimento de elaboração de si, constituindo-se a partir de uma hermenêutica de si fundamentalmente produzida pelo sacrifício do que se é. Meu argumento, então, é que estamos diante de uma política de veridicção sacrificial da vontade, na qual o sujeito é submetido a um ato de governo que demanda obediência ininterrupta. Segundo Foucault, “penso que essa é a contradição profunda – ou, se preferirem, a grande riqueza das tecnologias cristãs de si mesmo: não há verdade sobre si mesmo sem sacrifício de si”³.

A acontecimentalização que Foucault opera sobre a *experiência da carne* e o *sujeito desejante* permite formular uma crítica aos efeitos da produção das subjetividades ocidentais. Sua análise culmina em uma questão paradoxal: como se produziram formulações sobre a vida que exigem dos sujeitos a prática de atos que, conduzidos pela própria vontade, são orientados à destituição dessa mesma vontade? Como afirma Margareth Rago⁴, o problema central da história da sexualidade foucaultiana não é o sexo em si, ou uma suposta evolução de suas formas históricas, mas sim os usos que dele se fazem, dadas as singularidades históricas de cada regime de verdade.

No entanto, a genealogia do sujeito desejante aponta que a análise da “concupiscência” não é o alvo final dessas práticas ascético-religiosas cristãs. O desejo funciona, antes, como um limiar, um ponto de acesso a um problema considerado ainda mais fundamental: o da *vontade*. Foucault sinaliza essa transição em uma das conferências de Toronto, em 1982, quando discute a centralidade da confissão das faltas sexuais, mas abre uma exceção crucial:

Com certeza, estou bem ciente de dois fatos. O primeiro é que a confissão e o reconhecimento desempenharam um papel muito importante nas instituições penais e religiosas: e não somente no que diz respeito às faltas sexuais, mas a todas as espécies de pecado, de delito, de crime. Mas é evidente que a tarefa de analisar os próprios pensamentos ou os próprios desejos foi sempre mais importante no que concerne às faltas sexuais do que em qualquer outra espécie de pecado (*com exceção, talvez, do orgulho*)⁵

É precisamente este parêntese aberto por Foucault – “(com exceção, talvez, do orgulho)” – que constituirá o foco da análise desenvolvida na continuidade deste artigo. O orgulho, para a moral cristã, é a *vontade de si*, o ato soberbo e desobediente daquele que reivindica autonomia perante Deus. Assim, a

2 FOUCAULT, Michel. *El origen de la hermenéutica de sí: Conferencias de Dartmouth, 1980*. Siglo Veintiuno Editores Buenos Aires, 2016, 93.

3 FOUCAULT, Michel. *El origen de la hermenéutica de sí: Conferencias de Dartmouth, 1980*, 93.

4 RAGO, Margareth. Foucault em defesa de Eva. In: RAGO, Margareth.; PELEGRINI, Mauricio. *Neoliberalismo, feminismo e contracondutas: perspectivas foucaultianas*. Intermeios, São Paulo, 2019, 177.

5 FOUCAULT, Michel. *Dizer a verdade sobre si*. Ubu Editora, São Paulo, 2022, 26.

hermenêutica do desejo revela-se uma tática cujo objetivo estratégico não é apenas estabelecer uma cartografia pecaminosa do corpo e da alma, mas, por meio dela, combater o primeiro pecado, de maior estatuto criminoso: *a vontade própria, a própria vontade*.

Essa centralidade da vontade se origina em uma narrativa teológica específica sobre a desobediência. Na interpretação cristã, o ato do pecado original é inscrito em uma trama na qual o homem, por querer afirmar sua própria vontade, perde o controle sobre ela. O ato de desobediência transforma a própria vontade em uma força *revoltada*, convertendo-a em uma instância interna a ser suspeitada, decifrada e, em última instância, subjugada.

Isto inaugura um paradoxo que está no cerne da subjetividade ocidental e que Foucault se dedica a investigar: como se pode exigir dos sujeitos que utilizem sua própria vontade para operar a destituição dessa mesma vontade? A resposta cristã para esse problema toma forma em práticas de mortificação e em uma relação de obediência ininterrupta, elementos centrais à análise foucaultiana dos textos patrísticos dos primeiros séculos de nossa era.

É sob essa ótica que o presente artigo se move, debruçando-se sobre dois momentos decisivos dessa genealogia do cristianismo dos primeiros séculos. Primeiramente, analiso a consolidação de uma forma específica de obediência cristã, investigando como, a partir das práticas monásticas e da leitura de autores como João Cassiano, opera-se uma ruptura com a ética antiga do autodomínio. Nesse contexto, a obediência deixa de ser um meio pedagógico para tornar-se um fim em si mesma, instituindo uma tecnologia de governo na qual o sujeito deve renunciar à sua vontade própria para se colocar sob a direção ininterrupta de outrem.

Em um segundo momento, volto minha atenção para a libidinização do sexo, examinando a virada teórica operada por Agostinho e analisada por Foucault. Buscar-se-á demonstrar como a elaboração do conceito de *libido* – entendida como a marca involuntária de uma vontade cindida e rebelde contra si mesma – torna-se o fundamento ontológico que justifica a necessidade de um governo perpétuo das almas. Ao articular a técnica de obediência cristã com a teologia jurídica da concupiscência, tento mostrar que, pelas análises de Foucault, podemos observar como o cristianismo forjou as condições de possibilidade para a emergência de uma subjetividade ocidental marcada pela interdependência entre a renúncia de si em favor da vontade de outrem e uma hermenêutica infinita do próprio desejo que, como herança do pecado original, é proposta pelo cadinho cristão dos primeiros séculos como resultado de uma vontade cindida e revoltada ou, em outras palavras, desobediente.

2. O problema da obediência na anarqueologia da vida monástica

Ao problematizar as experiências de verdade e suas relações com o problema do governo de si e dos outros, Foucault evidencia uma radical mudança nas discursividades sobre o governo dos homens entre a antiguidade grega, o mundo greco-romano e o cristianismo dos primeiros séculos. Se na antiguidade a relação consigo mesmo e com os outros era organizada em torno da autarquia do sujeito em relação às suas paixões e no uso temperante dos prazeres, com o cristianismo – com as relações de poder próprias de seu governmento pastoral – ocorre uma transição para um tipo de produção de verdade que constrói uma relação do sujeito consigo mesmo marcada constantemente por perigos e riscos ancorados na dúvida constante daquilo realmente se é. Assim, é pela anulação da própria vontade expressa em um estado ininterrupto de obediência que o sujeito cristão será imputado a viver.

No final da primeira aula do curso *Subjetividade e verdade* em 1981, Foucault discorre sobre a importância da investigação desse lastro histórico no qual o pensamento e a moral cristã emergem:

Toda reflexão moral, por mais teórica, por mais geral que seja, toda questão moral, por mais contemporânea que seja, não pode evitar, me parece, uma questão histórica que lhe está associada, que é sua sombra projetada e que seria: o que aconteceu no primeiro século de nossa era, no ponto de viragem do que chamamos de uma ética pagã a uma moral cristã? Na história de nossa moral, esse problema histórico está associado a toda questão geral ou a toda questão política referente à nossa moral, como a questão da fundação da física matemática está associada a toda reflexão sobre a ciência, como a questão da Revolução Francesa está associada a toda reflexão política⁶

O trecho acima demonstra que a problematização foucaultiana sobre esse ponto de virada e ruptura entre uma ética “pagã” e a moral cristã não se limita a uma mera constatação histórica, mas constitui um eixo nevrálgico para sua genealogia das formas de governo no Ocidente. Os primeiros séculos de nossa era representam, para Foucault, uma transformação radical nas formas de relação dos sujeitos consigo mesmos, com os outros e com os princípios de verdade que os constituem. Essa ruptura histórica estabeleceu as condições para o desenvolvimento de um regime de verdade promovido pela moral e filosofia cristã no qual a obediência, a renúncia de si e a obrigação de exteriorização da verdade de si tornam-se técnicas centrais para a constituição das subjetividades e formas de governar os homens pelos procedimentos de condução das condutas próprios do poder pastoral cristão.

⁶ FOUCAULT, Michel. *Subjetividade e verdade*. curso no Collège de France (1980-1981). WMF Martins Fontes, São Paulo, 2019, 19.

Não se pode ignorar a força dessa analogia estabelecida por Foucault entre a emergência da religião cristã e outros momentos considerados nevrálgicos para o desenrolar da história do Ocidente. Se a física galileana do século XVII inaugura novas condições de possibilidade de conhecimento que organizam as relações entre homem e natureza; se os processos revolucionários na França do século XVIII são responsáveis por novas inteligibilidades de relações políticas, econômicas e sociais; com o cristianismo dos primeiros cinco ou seis séculos de nossa era, ocorre uma transformação profunda nas formas de governo dos homens. Uma transformação que não permanece circunscrita a esse período histórico, mas que por contínuas reapropriações e reformulações, ainda é pertinente como grade de análise geral das relações de poder. Portanto, daí a necessidade em investigar histórico-filosoficamente esse ponto de ruptura indicado por Foucault.

É precisamente na investigação desse momento histórico, na emergência do cristianismo e nas suas continuidades e descontinuidades com as éticas, morais e filosofias precedentes que Foucault localiza elementos que permitem uma investigação genealógica das racionalidades governamentais produzidas no Ocidente. Não se trata apenas de uma transformação das formas éticas e das verdades; é, principalmente, o estabelecimento de uma nova forma de governo dos homens, um modelo pastoral de condução das condutas, ancorado em uma nova experiência de subjetivação que, mediante reconfigurações e deslocamentos estratégicos, permanece operante nas tecnologias de governo produzidas ao largo dos séculos da história do Ocidente.

Neste sentido, é imprescindível deter-se na análise que Foucault realiza de textos de João Cassiano (360 – 430-433 d.C.), situando-o como um ponto de inflexão estratégica no processo de constituição e institucionalização de formas de vida cristãs no Ocidente. A questão não é tomar Cassiano como uma origem absoluta, mas antes de reconhecer em seus escritos um momento crucial em que as dispersas tecnologias ascéticas do monasticismo oriental são compiladas, sistematizadas e transpostas para o Ocidente. Cassiano, assim, não é apenas um cronista do deserto; ele é um arquiteto de uma racionalidade governamental. Seu pensamento aglutina os saberes sobre a renúncia da vontade, a obediência ininterrupta e a direção de consciência, transformando-os em um dispositivo transmissível que servirá de matriz para a fundação do monasticismo cristão no Ocidente. É por essa razão que sua obra é vista por Foucault como um caso nevrálgico, um arquivo privilegiado no qual se pode analisar em detalhe a anatomia dessa forma de governo cristão das almas.

A autoridade desse asceta cristão provinha de uma longa jornada iniciada com uma década de convivência entre os monges dos desertos orientais, onde os fiéis buscavam uma “vida filosófica por excelência”⁷. No entanto, em Belém, sob

7 FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos*: curso no Collège de France (1978-1980). Martins Fontes, São Paulo, 2014, 235.

acusação de heresia, Cassiano vai até Constantinopla, onde se torna diácono sob a tutela de João Crisóstomo, e posteriormente se estabelecendo em Marselha por volta de 415. Ali, fundou os mosteiros de Saint-Saveur e Saint-Victor, consolidando sua reputação como mestre forjado por décadas de experiência nos preceitos da vida ascética cristã. É essa vasta experiência que levou o bispo Castor de Apt, entre 420 e 425, a solicitar que Cassiano elaborasse diretivas para um novo mosteiro, baseado na tradição ascética oriental que ele conhecia profundamente. É desta ordem do bispo que surgiu uma de suas duas obras, *As instituições cenobíticas e os remédios aos oito vícios capitais*⁸, um trabalho de compilação destinado a fornecer uma regra comum e um caminho de perfeição para o emergente monasticismo do Ocidente.

Em suas *Instituições*, Cassiano intervém diretamente naquilo que percebia como a fragmentação ou dispersão desregulada das formas emergentes de práticas monásticas no Ocidente. Seu diagnóstico era o de uma ausência de *regula*, de uma tradição comum que pudesse ser formalizada em uma norma a ser seguida por todos. Sua resposta a essa pluralidade foi, portanto, a de codificar e sistematizar a sabedoria dos monges orientais, forjando uma racionalidade transmissível das tecnologias de vida ascética ocidental. No prefácio das *Instituições*, ao responder às condições impostas por Castor, o próprio Cassiano define o caráter de sua empreitada:

[...] me ordenas expor, ainda que num estilo imperfeito, as instituições que vimos serem observadas nos mosteiros do Egito e da Palestina, da maneira como nos foram transmitidas pelos Pais. Pois tu não procuras a arte do discurso, na qual és perfeitamente versado –, mas deseja que seja exposta com simplicidade a vida simples dos santos, para os irmãos de teu novo mosteiro⁹

Nesse ponto, é interessante ressaltar o que Foucault identifica na aula de 6 de maio de 1981 em *Malfazer, dizer verdadeiro*, como uma relação ambígua entre monasticismo e ascetismo¹⁰. De fato, o monasticismo cristão faz parte de um processo histórico de expansão de “um movimento ascético global que, por várias razões, agitou o mundo cristão de meados ou fins do século III até o início do século V”¹¹. Contudo, é preciso estar atento à singularidade de suas práticas e relações de poder, pois ao mesmo tempo em que o monasticismo está ancorado em prescrições ascéticas, sua função é justamente “organizar, regular, frear e refrear esse movimento ascético do qual faz parte”¹². Segundo Foucault:

8 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas e os remédios aos oito vícios capitais*. Biblioteca do Mosteiro de São Bento, São Paulo, 1984. A partir daqui, denomino esse texto como as *Instituições* de Cassiano.

9 CASSIANO, João. *Instituições Cenobíticas*. Edições Subiaco, Juiz de Fora., 2015, 31.

10 FOUCAULT, Michel. *Malfazer, dizer verdadeiro*: função da confissão em juízo: Curso em Louvain, 1981. WMF Martins Fontes, São Paulo, 2018, 108-109.

11 FOUCAULT, Michel. *Malfazer, dizer verdadeiro*, 109.

12 FOUCAULT, Michel. *Malfazer, dizer verdadeiro*, 108.

Logo, é ascetismo, mas um ascetismo que se institucionaliza. E a instituição cenobita – enfim, o cenóbio, a vida em comum, a organização de um monasticismo comunitário com estrutura hierárquica forte – mestra bem que no cerne do monasticismo havia não só a aspiração ascética, mas também fortes estruturas de poder¹³

A pedagogia ascética de Cassiano é, antes de tudo, pragmática. Ao se dirigir a “um mosteiro ainda não formado e para homens que estão verdadeiramente sedentos”¹⁴, ele conscientemente se afasta dos relatos sobre o excesso da ascese. Seu objetivo não é inspirar feitos heroicos e imitáveis, mas fornecer uma tecnologia de formação, um caminho seguro de “correção e retificação dos costumes” que conduza à vida perfeita¹⁵. Essa perfeição, contudo, é redefinida em termos mais precisos: trata-se de uma instituição para “os que renunciam ao mundo”, cujo propósito final é a aquisição da “verdadeira humildade, e da perfeita obediência”¹⁶. Por isso, seu discurso não se dirige aos mestres já formados, mas aos noviços, que constituem terreno fértil para que a obediência seja cultivada como virtude cardeal, a condição de possibilidade para todas as outras¹⁷.

A entrada na “milícia de Cristo”¹⁸ se dá, para o noviço, sob o exemplo paradigmático do abade. Contudo, a autoridade do governante monástico, segundo Cassiano, não emana de um poder inerente, mas de uma renúncia prévia e radical: só pode governar aquele que já abdicou de todos os bens e, fundamentalmente, aprendeu que “deixou de ser seu próprio mestre e que perdeu todo poder sobre sua pessoa”¹⁹. É aqui que se funda uma nova forma de subjetividade, inteiramente construída em torno da renúncia de si e de uma pedagogia que ensina o noviço a ter como regra fundamental o ato de agir contra a própria vontade.

Segundo Foucault em *As confissões da carne*, mas também nas aulas *Dos governos dos vivos e Malfazer, dizer verdadeiro*, quando analisa os textos de Cassiano e a problemática da instauração de uma forma de vida ascética cristã cenobítica²⁰, o filósofo-historiador argumenta que, em Cassiano, o princípio de direção de consciência – ou seja, consultar alguém, requerer ajuda de um mestre –, “consiste

13 FOUCAULT, Michel. *Malfazer, dizer verdadeiro*, 109.

14 FOUCAULT, Michel. *Malfazer, dizer verdadeiro*, 33.

15 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 155.

16 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro IV, cap. XXIII.

17 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro IV, cap. XII.

18 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro II, cap. III.

19 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro II, cap. III.

20 A tradição ascética cristã desenvolveu historicamente duas formas principais de vida monástica: a cenobítica e a anacóretica. O cenobitismo, origina-se no sentido do grego *koinobios* (vida em comum, κοινόβιος) e se caracteriza pela vida monástica comunitária, onde os religiosos vivem juntos sob uma regra comum, partilhando oração, trabalhos e bens materiais, sob a autoridade de um superior (abade ou abadessa). Em contrapartida, o anacoretismo, do grego *anachoresis* (retirada, ἀναχώρησις), refere-se à vida eremítica, na qual o asceta se retira do convívio social e comunitário para dedicar-se integralmente à contemplação e penitência em isolamento, frequentemente no deserto ou em locais remotos. Embora ambas as formas busquem a perfeição espiritual através da renúncia aos bens mundanos, diferem fundamentalmente na dimensão comunitária e individual da prática ascética, influenciando distintas tradições espirituais e teológicas no desenvolvimento dos monasticismos cristãos.

em um adestramento à obediência, entendido como renúncia às vontades próprias por submissão à de outro”²¹. Nas palavras de Foucault:

O mau monge é aquele que não é dirigido: é porque vem para o monaquismo com mas intenções – quer dar-se a aparência, mas não a realidade da vida monástica – que recusa a se deixar dirigir, e porque recusa esta direção, nele os vícios não fazem senão progredir. Portanto, é pelo fato da direção que se entra na realidade da existência monástica [...] como todos os autores de sua época, Cassiano insiste no princípio de que toda alma, qualquer que seja ela, precisa de direção [...] O que caracteriza a santidade de um ancião não é a substituição, nele, da necessidade de ser dirigido pela aptidão a dirigir, mas o fato de que o poder de dirigir os outros permaneça ligado, fundamentalmente, à aceitação de estar pronto para acatar uma direção. O santo não é aquele que “se dirige” a si mesmo: é aquele que se deixa dirigir por Deus²²

A estrutura da obediência ascética descrita por Cassiano se edifica sobre duas práticas fundamentais no interior dessa problemática das artes da existência: a direção de consciência e o exame de si²³. A vida monástica dos primeiros séculos funcionou, assim, como um laboratório onde as práticas de direção e exame, herdadas da filosofia antiga, foram capturadas e reconfiguradas. O objetivo, contudo, foi radicalmente subvertido: em vez de visar a autonomia do sábio, essas técnicas passaram a ter como finalidade a produção de um sujeito perpetuamente dependente de direção. O provérbio cristão sintetiza a gravidade dessa nova economia espiritual de governo cristão das almas: “Aqueles que não são dirigidos caem como folhas mortas”²⁴. Na aula de 06 de maio de 1981 em *Malfazer, dizer verdadeiro*, Foucault discute as descontinuidades entre as práticas de direção de consciência da filosofia antiga e as cristãs:

Mas acredito, justamente, que o que faz a diferença entre a relação discípulo-mestre na Antiguidade pagã e a relação discípulo-orientador ou orientado-orientador no monasticismo e na instituição monástica é o fato de a relação de obediência não existir na Antiguidade e de ser invenção – ou talvez importação – cristã²⁵

Para Cassiano, a vida ascética é, em sua essência, um campo de batalha. O noviço é advertido de que o caminho à perfeição é constantemente assombrado pela luxúria do Inimigo, exigindo não uma busca por deleites, mas um intenso combate contra os movimentos da carne e as tramoias empreendidas por Satanás²⁶. A estratégia central para essa guerra, ensinada pelo superior, é uma tática paradoxal: a vitória

21 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 160.

22 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 157-160.

23 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 150 et seq.

24 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 157.

25 FOUCAULT, Michel. *Malfazer, dizer verdadeiro*, 11.

26 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro IV, cap. XXXVIII.

não é alcançada fortalecendo a si mesmo, mas sim por meio da anulação de si. O noviço deve aprender a vencer sua própria vontade, elegendo sistematicamente o que for “mais contrário às suas inclinações”²⁷. A vontade do sujeito é, assim, redefinida como o ponto de máxima vulnerabilidade, a brecha por onde o Inimigo ataca. Segundo Cassiano, é precisamente por isso que o dispositivo de defesa do monge não pode ser sua própria vontade, mas a do outro:

As artimanhas tramadas pelo inimigo fracassam, invariavelmente, quando vê um jovem armado, não de sua vontade própria, mas da prudência e discrição do superior. Pois, apesar da sutileza de que se serve, não consegue o demônio enganar ou derrubar um noviço a não ser que este lhe dê ouvidos²⁸

A direção de consciência em Cassiano visa, portanto, instituir um estado de obediência perpétua, indispensável para mortificar a própria vontade e frear as inclinações da concupiscência. A consequência dessa lógica é radical: a obediência se despoja de qualquer finalidade externa para se tornar o seu próprio objetivo. Não se obedece em função da justeza da ordem ou da sabedoria de quem a profere, mas pelo puro e simples ato de obedecer. Radicalmente distinta da obediência praticada pelas escolas greco-romanas de filosofia, onde a “obediência era ao mesmo tempo finalizada, instrumental e limitada”²⁹, sempre tomada a partir de objetivos previamente definidos, a “obediência monástica é de outro tipo”³⁰.

É a transformação da obediência em uma ascese ininterrupta, um sacrifício constante que, para Cassiano, possui um valor muito superior a qualquer ato isolado de devoção. Sua pergunta retórica evidencia essa nova economia da vontade: “O dom voluntário não é mais agradável que uma função cumprida regularmente quando o sinal vem nos chamar?”³¹.

Para ilustrar a potência dessa obediência perfeita, Cassiano recorre a exemplos que visam instruir os noviços na “vida simples dos santos”³². O caso por excelência é o do abade João, um monge da Tebaida que, segundo Cassiano, exalava o “suave perfume da obediência na qual ele era perfeito”³³. A radicalidade de sua submissão lhe conferiu um mérito e uma autoridade de tal magnitude que o próprio Imperador Teodósio não ousaria ir à guerra sem antes consultá-lo. O poder político e militar do Império, portanto, pelo que Cassiano relata, se curvava à palavra de um homem cuja única força residia em não possuir vontade própria ou, mais precisamente, em querer não tê-la. A vitória de Teodósio nos campos de batalha, que destroçava “os exércitos inimigos que não esperava conseguir vencer”³⁴, era o

27 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro IV, cap. VIII.

28 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro IV, cap. VIII.

29 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 161.

30 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 161.

31 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro III, cap. II.

32 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro IV, cap XXIII *et seq.*

33 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*. Livro IV, cap. XXIII.

34 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro IV, cap. XXIII.

efeito mundano de uma forma de obediência tão pura que maravilhava até mesmo o superior de João³⁵.

Outro exemplo dado para descrever a anatomia dessa obediência integral, exaustiva, ininterrupta, é quando Cassiano narra aos noviços a prova a que foi submetido o abade João. A tarefa, imposta por seu superior, era a epítome do absurdo: fincar um pedaço de pau seco na areia do deserto e regá-lo duas vezes por dia, na esperança de que dele nascesse uma árvore para amenizar os dias de calor febril. Durante um ano, sem questionar a futilidade do ato, João se dedicou ao exercício. A ordem não é testada por sua dificuldade, mas por sua completa falta de lógica, exigindo não apenas a submissão da vontade mas, fundamentalmente, a suspensão do próprio juízo. O superior de João, perplexo com a assiduidade de seu dirigido na insólita tarefa, o questiona sobre a real possibilidade de floração do pau seco, e a resposta de João é a manifestação máxima dessa renúncia: “Não sei”. É o ponto zero da vontade, sua anulação medular, uma indiferença total ao resultado, onde a única realidade é a ordem recebida. Finalmente, o diretor arranca o galho inútil e encerra a tarefa e, segundo Cassiano, isto não revela o fracasso do noviço, mas seu triunfo absoluto naquilo que o asceta cristão definiu como a “graça da humildade”³⁶.

Embora a pedagogia ascética de Cassiano se articule em torno de uma constelação de virtudes – humildade, paciência, sujeição, todas analisadas por Foucault principalmente em *Do governo dos vivos* –, a integralidade dessas práticas orbita em torno do ponto nevrálgico da obediência³⁷. É ela a virtude cardeal, o dispositivo pelo qual a renúncia de si deixa de ser um ideal e torna-se uma prática contínua. Através dessas práticas de submissão, o asceta alcança o estado último da perfeição monástica: um tipo de morte simbólica, o desejo de crucificação em vida. A exortação de Cassiano, ecoando a mensagem paulina, define a natureza dessa transformação do estatuto ontológico dos sujeitos: “Deves ter a consciência de que hoje estás morto ao mundo, às suas obras e seus desejos [...] estás crucificado para o mundo e o mundo crucificado para ti”³⁸.

Pela anarqueologia operada por Foucault, vemos que a realidade do monge é inteiramente reconfigurada: ele passa a habitar um “povoado de ordens”, onde todo acontecimento deve funcionar como uma “ordem que é dada”³⁹. O *cosmos* do asceta cristão é transformado, assim, em uma trama incessante na qual cada ato seu é despido de iniciativa própria, tornando-se mera resposta a ordens recebidas ou permissões concedidas. O resultado dessa disciplina total é um paradoxo existencial: a única vontade que o asceta almeja é a de não mais possuir vontade alguma. É a aniquilação do querer como projeto de vida. Nas palavras de Cassiano:

35 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro IV, cap. XXIV.

36 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro IV, cap. XXV.

37 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro IV, *et seq.*

38 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro IV, cap. XXXIV.

39 FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos*, 246.

Não julgues, não examines coisa alguma que te é ordenada, oferece-te constantemente à obediência em toda simplicidade e fé. Estima santo, útil e sensato, unicamente aquilo que a Lei do Senhor e o critério de teu Pai espiritual [o abade] te ordenam. Baseado nestes princípios, perseverarás até o fim, sob o árduo e suave jugo da disciplina do mosteiro, sem que as tentações nem as astúcias do inimigo possam fazer-te sair⁴⁰

Como Foucault explica em *As confissões da carne*, “a relação de obediência deve atravessar a existência até suas menores partes. É a *subditio*, cujo efeito é que em todas as condutas o monge deve agir de modo a ser conduzido”⁴¹. Portanto, se tudo deve ser feito a partir de uma ordem proferida pelo superior, “o *officium* do monge, diz são Jerônimo, é obedecer”⁴².

Como já indiquei anteriormente, Cassiano produz um pensamento que insere o ofício monástico em um cenário bélico e espiritual. Neste sentido, as *Instituições* descrevem qual será o palco dessa guerra onde a virtude maior – a obediência – dos ascetas cristãos será testada: a luta incessante contra os “oito principais vícios”⁴³. Ele os cataloga – gula ou concupiscência da boca, impureza, amor ao dinheiro, cólera, tristeza, preguiça, vanglória e orgulho – não como meras falhas mortais, mas como adversários em uma guerra espiritual que exige uma tática precisa. Para a formação dos futuros “atletas de Cristo”, Cassiano adota uma lógica estratégica inspirada nos jogos olímpicos: a vitória na arena espiritual, que garante a “coroa da glória”, exige um treinamento metódico. O noviço deve primeiro provar suas forças nos “combates menos temerosos e fáceis”, pois, como interpela Cassiano: “quem poderá acreditar que seja alguém capaz de lutar contra adversários mais fortes se este sucumbe [...] diante de inimigos mais fracos?”⁴⁴. Foucault, atento à centralidade que Cassiano deposita na gula, assim argumenta no texto “O combate da castidade”:

A fornicação faz par com a gula. Por diversas razões: porque são dois vícios “naturais”, inatos em nós, e de que temos consequentemente muita dificuldade em nos desfazer, porque são dois vícios que implicam a participação do corpo não apenas para se formarem, mas para realizarem seu objetivo; porque, finalmente, já entre vínculos de causalidade muito direta: é o excesso de alimento que acende no corpo o desejo da fornicação. E, seja porque ele está deste modo fortemente associado à gula, seja, ao contrário, por sua própria natureza, o espírito de fornicação desempenha um papel privilegiado com relações aos outros vícios entre os quais está⁴⁵

40 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro IV, cap XLI.

41 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 162.

42 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 162.

43 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro V, cap. 1.

44 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro V, cap. XI

45 FOUCAULT, Michel. “O combate da castidade”. In: ARIÉS, Philippe. BEJIN, André. (orgs). *Sexualidades ocidentais: contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade*. Editora Brasiliense, São Paulo, 1987, 26.

Com a passagem acima, desanuvia-se melhor a razão pela qual o primeiro *front* dessa guerra interior é a concupiscência da boca. A gula, para Cassiano, não é apenas um vício entre outros, mas sim a prova inaugural, o terreno no qual a capacidade do monge de governar a si mesmo é testada em sua forma mais nevrálgica. Para o asceta cristão, a lógica é irrefutável: um “estômago cheio e satisfeito está inapto a vencer os combates do homem interior”⁴⁶, pois a disciplina sobre o próprio corpo é a condição de possibilidade para a guerra contra inimigos externos, muito mais sutis e poderosos. Em outras palavras, o Diabo é muito mais poderoso que o apetite.

A estratégia de Cassiano começa por uma redefinição radical de um ato bem cotidiano: se alimentar, comer. Longe de ser um tipo de prazer concedido por uma natureza caritativa, a alimentação é enquadrada pela ótica da “natureza decaída”, que a transforma em um “fardo imposto ao corpo, um ato necessário, não algo de desejável à alma”⁴⁷. É precisamente porque a necessidade de comer é inescapável que a luta contra a concupiscência da boca se torna o primeiro e mais constante combate do noviço. O perigo está alocado na tênue fronteira entre subsistência e o *desejo*, na possibilidade de que a satisfação da necessidade possa deslizar para a condescendência com o prazer. Por isto, a frugalidade se torna uma das técnicas ascéticas por excelência na trilha da obediência perfeita. O excesso, mesmo que mínimo, é visto como ameaça que distancia o monge dos amores divinos e espirituais⁴⁸. A regra de ouro dessa complexa negociação com o corpo é articulada por Cassiano: “Temos, pois, de nos submeter a essas necessidades, mas o faremos como homens que se prestam às exigências da vida, sem, contudo, querer satisfazer os próprios desejos”⁴⁹.

A particularidade da luta contra a gula reside em uma inversão crucial: a medida da abstinência se desloca de uma regra quantitativa externa para um critério qualitativo e interno. O essencial, segundo as *Instituições*, não é a duração do martírio ou a natureza do alimento, mas o “juízo da consciência” que cada monge realiza sobre si mesmo. Cassiano reconhece que uma norma uniforme de jejum é impossível, dada a diversidade dos corpos – suas idades, doenças, climas e trabalhos. Até a palatabilidade é levada em consideração pelo asceta cristão, pois “nem todos poderiam se acostumar de uma severa refeição de pão seco”⁵⁰. A responsabilidade, portanto, é radicalmente individualizada: cada asceta deve saber, na intimidade das entranhas de sua consciência, no foro mais íntimo de sua alma, se conseguiu de fato frear os “apetites supérfluos da gula”⁵¹. A questão que define sua aptidão para os combates mais árduos da carne é, assim, remetida à sua própria interioridade: “Cada um o pergunte à própria consciência”⁵².

46 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro V, cap. XIII.

47 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro V, cap. XIV.

48 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro V, cap. XIV.

49 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro V, cap. XIV.

50 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro V, cap. V.

51 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro V, cap. XX.

52 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro V, cap. XX.

Essa internalização do julgamento transforma o combate contra a gula em uma “guerra interna”, afinal, como adverte Cassiano, “o Inimigo está dentro de nós”⁵³. O campo de batalha é a própria alma do monge, e a questão estratégica fundamental passa a ser a origem dos pensamentos e dos desejos. A fome que o asceta sente provém da necessidade legítima do corpo ou dos “prazeres da boca contaminados pela carne”? Essa interrogação ininterrupta exige uma nova técnica de si, uma hermenêutica da alma, um exercício constante de discernimento que Foucault, a partir da análise de Cassiano, identifica como *discretio*. Trata-se de uma prática que submete cada *cogitatio* – todo e qualquer pensamento que perpassa a alma – a um exame rigoroso para decifrar sua natureza e sua procedência⁵⁴.

Contudo, este exercício discriminatório do pensamento não é um ato solitário, praticado na introspecção. Sua eficácia como tecnologia de governo das almas reside na articulação indissociável com a verbalização atrelada a uma obediência integral. O asceta cristão deve confessar constantemente ao seu superior tudo aquilo que brota de sua própria vontade. Ao expor seus pensamentos à luz do olhar do outro, o monge dissipa as más intenções e a vergonha, permitindo que o diretor de consciência modele a vontade do dirigido segundo a via régia da perfeição monástica. É através desse entrecruzamento entre um autoexame incessante dos próprios pensamentos e a submissão integral pautada pela obediência que o noviço é levado a duvidar de si, aceitando a necessidade constante de direção externa. Desta forma, o motor de cada pensamento e ação deixa de ser a vontade própria, tornando-se o comando de um superior, cujo objetivo final é dirigir o inferior em movimentos contrários às suas inclinações, a fim de extirpar os movimentos concupiscentes da carne.

A genealogia que Foucault opera sobre o cristianismo dos primeiros séculos permite, assim, compreender a obediência não como uma essência imutável que atravessa os séculos, mas como uma tecnologia de poder historicamente constituída, forjada, fabricada. Desta maneira, as *Instituições* de Cassiano não devem ser vistas como uma origem substancial, mas sim como emergência de relações singulares em um campo de força e de lutas contra práticas plurais de monasticismo que estavam florescendo no Ocidente. A intervenção operada por Cassiano busca precisamente normatizar e institucionalizar essa pluralidade, instaurando uma *via regia* fundamentada em uma metanarrativa específica: a do gênero humano cuja vontade, tornada rebelde desde o pecado original, só pode ser purificada mediante submissão a comandos exteriores.

53 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro V, cap. XXI.

54 Um dos exemplos utilizados por Foucault para ilustrar o problema da *discretio* e das *cogitationes* no pensamento de Cassiano é o do moleiro e do moinho. Nesta analogia, o pensamento é comparado a um moinho em contínuo funcionamento, enquanto os sujeitos assumem o papel de moleiros, ou seja, aqueles que devem observar e discernir a qualidade dos cereais que estão sendo processados, moídos, a saber, conteúdos que atravessam as mentes. Outro exemplo é o do cambista que avalia moedas: assim como este deve distinguir entre moedas verdadeiras e falsas, o sujeito deve examinar os pensamentos que surgem nas entranhas de sua alma, julgando suas origens e legitimidades, ou seja, se provém de Deus, do Inimigo ou de si mesmo. Em ambos os casos, ilustra-se o modelo de uma subjetividade dividida entre o fluxo incessante do pensamento - *cogitationes* - e a instância que o examina e julga - *discretio* - elemento central na constituição da vida espiritual cristã. Cf. Aula de 26 de março de 1980 em *Do governo dos vivos*.

3. A “vontade” em *Les aveux de la chair*

A publicação póstuma de *As confissões da carne* permitiu aos leitores de Foucault uma maior apreciação da análise anarqueológica por ele produzida em relação à cultura antiga, à cultura helênico-romana imperial e à cultura cristã dos primeiros séculos. É fato, contudo, que já dispúnhamos de um material considerável sobre este projeto, anunciado como uma “história do homem de desejo” nas “Modificações” em *O uso dos prazeres*⁵⁵.

Muitos dos temas centrais do livro – a vida monástica, o poder pastoral, as modalidades penitenciais e as formas de veridicção confessionais – já haviam sido extensamente explorados por Foucault em seus cursos e conferências. Diante disto, a questão que se coloca não é a de uma novidade absoluta em sua análise, mas a de uma originalidade específica e de um aprofundamento decisivo ao problema anarqueológico do governo dos homens no Ocidente. Parece-me, então, não ser indiscreto perguntar: o que o quarto volume da *História da sexualidade* traz de novo à análise?

A originalidade da análise de Foucault reside principalmente no último capítulo desse quarto tomo, intitulado [III – Ser casado]. Especificamente no terceiro item do capítulo referido, encontra-se o item “*A libidinização do sexo*”, no qual Foucault produz uma análise de alguns textos de Agostinho e focaliza o processo de formação de uma nova experiência de subjetivação, na qual as relações entre sexo, poder, verdade e direito são redefinidas a partir de uma analítica da *concupiscência* e da *libido*. Na raiz dessa nova experiência, Foucault localiza a problemática agostiniana – originalmente paulina – de um *mau uso da própria vontade* – o pecado original.

Durante os primeiros itens do Capítulo III de *Les aveux*, Foucault demonstra como uma técnica matrimonial cristã foi construída a partir de preceitos e regras originalmente elaborados em tratados sobre o estatuto da virgindade e sobre as regras de vida monástica. Assim, a institucionalização da relação entre os cônjuges se dá por uma transposição de conteúdos próprios ao modelo de vida ascético-virginal. Daniele Lorenzini identifica essa como a “questão crucial”⁵⁶ que Foucault aborda para traçar a emergência de uma história do sujeito desejante.

Em determinado momento de *Les aveux*, Foucault argumenta que para ele o ponto decisivo não é a simples constatação de que o cristianismo nunca se tornou uma prática universal – isto é óbvio. Ainda que a organização do cristianismo como Igreja e seu acesso aos âmbitos imperiais-estatais tenham sido fatores responsáveis pela grande extensão das instituições eclesiásticas e suas formas de vida, segundo Foucault, “O cristianismo sobretudo em suas exigências morais cotidianas, não se tornou, no início do século V, uma regra de vida reconhecida e praticada por

55 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2020.

56 LORENZINI, Daniele. The Emergence of Desire: Notes Toward a Political History of the Will. *Critical Inquiry*, 45:2, Chicago, 2019, 456.

todos”⁵⁷. A questão reside naquilo que Foucault chama, no cristianismo dos primeiros séculos, de uma pretensão de universalidade. Em suas palavras:

O cristianismo [...] portava uma exigência de universalidade, e esta estava apoiada sobre um suporte institucional que dela fazia uma coisa diferente de um princípio geral (como podia ser a ética estoica, por exemplo): *uma possibilidade posta em prática de generalização indefinida*⁵⁸

A “generalização indefinida” do cristianismo opera, portanto, por um movimento estratégico: técnicas de vida originalmente destinadas àqueles que buscavam romper com o mundo – os ascetas – são estendidas àqueles que vivem nele (no mundo), dentro do casamento, visando a estruturar “funções de organização, de gestão, de controle e de regulamentação da sociedade”⁵⁹. O conceito que torna essa universalização possível, segundo Foucault, é o de *concupiscência*. Ao postular um mal interior comum a todos – herança do pecado original – a moral cristã pôde “reunir, em um mesmo tema de combate espiritual, o exercício de virgindade e a prática do casamento”⁶⁰ exigindo de ambos a “mesma renúncia à forma concupiscente da vontade”⁶¹.

Tanto ao cristão que decide ser asceta e rompe com a vida mundana, dedicando-se à obediência ininterrupta e à virgindade, quanto ao cristão que permanece nas estruturas mundanas e deve usar do sexo estritamente na relação conjugal, cabe a mesma responsabilidade: um exercício hermenêutico de si, uma vigilância constante sobre os movimentos de uma *vontade própria* que, após a prevaricação edênica, é concebida como desobediente. Essa nova experiência – na qual a volição está enredada por uma erupção pecaminosa que encontra seu sinal nos movimentos involuntários das partes erógenas do corpo – é o que Foucault denomina “experiência da carne”⁶².

Se com os gregos – como pode ser visto na análise dos *aphrodisia* – Foucault identificou uma ética orientada para o domínio de si, com os cristãos dos primeiros séculos emerge uma hermenêutica da suspeita de si mesmo, operada através da mortificação da própria vontade. A verdade de si mesmo ainda é um objeto a ser descoberto, mas o paradoxo é que essa nova verdade é a da própria insuficiência e pecaminosidade. Renunciar a essa *vontade* torna-se, então, instrumento de salvação, e a promessa de uma vida futura é adquirida ao preço da morte da própria vontade na vida terrena.

A análise da experiência da carne – matizada pelo problema da vontade cindida – se volta, assim, para a dramaturgia edênica de Agostinho. É no relato da

57 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 315.

58 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 315-316, grifo meu.

59 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, p. 314

60 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, p. 450.

61 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 450.

62 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 73-74.

queda que emerge o pecado original, o evento responsável por instaurar a *vontade* e a *obediência* como problemas centrais para as formas de governo das almas do cristianismo dos primeiros séculos. Trata-se de uma narrativa meta-histórica, uma história de fundação para o Ocidente cristão, cujos cinco elementos – Eva, Adão, uma serpente, uma árvore e uma ordem divina – produziram o que Elaine Pagels⁶³ chamou de uma “política do paraíso”.

Na análise compreendida por Foucault em *Les aveux de la chair*⁶⁴, a teorização agostiniana sobre a “sexualidade” emerge a partir de uma problemática nevrálgica: a forma intrinsecamente volitiva do ato sexual. Mesmo quando ela é isenta de falta – *incupabilis* –, como o filósofo-historiador lê em Agostinho em suas inferências sobre o contexto matrimonial, a relação carnal entre os cônjuges será vista como uma atividade que arrasta o sujeito para “um abalo físico do corpo que não se pode dominar, uma comoção da alma que é arrebatada a contragosto pelo prazer, um eclipse final do pensamento que parece aproximá-lo da morte”⁶⁵.

É para dar conta disto que Agostinho, segundo Foucault, produz uma teorização da libido que impõe ao sujeito uma hermenêutica de sua própria vontade, vista sempre como concupiscência. Nos termos do filósofo-historiador, o que Agostinho realiza é uma “libidinização do sexo”⁶⁶, operação que provoca uma ruptura radical nas relações entre subjetividade e verdade, modificando profundamente as formas de relação consigo mesmo e de acesso à verdade sobre si.

Segundo Foucault, o ponto nevrálgico da inflexão operada por Agostinho e sua leitura do pecado original reside precisamente no deslocamento de uma ética da conduta sexual até então formulada a partir das categorias da “impureza e do excesso”. Em seu debate com os pelagianistas, Agostinho empenha-se em se opor ao antigo arcabouço moral balizado por essas duas categorias para, em seu lugar, inaugurar uma relação entre sexo, verdade e direito. Essa nova economia da carne estabelece uma normatividade que, nas palavras de Foucault, se articula de modo a “pôr em jogo modelos jurídicos”⁶⁷ cujos problemas gravitarão em torno do uso e do consentimento nas relações sexuais.

Os pelagianistas, segundo a leitura que Foucault faz de Agostinho – contra os quais o santo cristão argumenta – construíram uma alternativa que encurralava a teologia cristã em uma escolha inescapável: ou se deveria admitir um maniqueísmo que denunciava um mal inerente à Criação e que encontrava no corpo e no sexo sua expressão privilegiada; ou se deveria aceitar a própria tese proposta pelos pelagianistas, que viam nas relações carnis o simples desdobramento de um

63 Expressão usada por Elaine Pagels em seu livro *Adão, Eva e a serpente* (1992). É o nome que a autora designa ao capítulo dedicado ao exercício analítico dos textos de Agostinho sobre o pecado original, a queda edênica e o problema da vontade.

64 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 406 et seq.

65 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 407.

66 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 411 et seq.

67 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 412.

apetite natural – *adpetitus naturalis*. Segundo Foucault, Juliano considera o sexo algo semelhante ao próprio apetite do Criador. Em suas palavras:

Conhece-se a posição de Juliano de Eclana. Ela fazia do apetite natural presente nas relações sexuais uma caracterização em acordo com toda uma tradição filosófico-médica [...] E, a partir daí, era fácil para ele marcar o ponto de divisão ética: por seu gênero e sua espécie, este apetite é a própria obra do Criador moldando o corpo humano; não pode, por essa razão, ser uma falta [...]⁶⁸

O problema moral para Juliano, assim, não reside em algum tipo de natureza do desejo, mas na sua gestão pela vontade humana. A linha divisória entre o lícito e o ilícito, entre a virtude e o vício, era traçada pela categoria de “excesso”⁶⁹. Enquanto a vontade humana conduziu o apetite natural para uma forma fixada e legítima – a conjugalidade matrimonial –, o ato permaneceria imaculado. Portanto, o mal só emergia caso a demasia se fizesse presente, ou seja, quando os limites fossem ultrapassados e a intemperança tomasse conta das práticas de fornicação.

No entanto, como as análises de Foucault sobre o regime dos *aphrodisia* revelam, a categoria de excesso está diretamente relacionada aos temas de problematização moral dos atos sexuais. Mesmo assim, como o filósofo-historiador salienta, Agostinho não deixa de fazer uso dessa ideia em alguns de seus textos. Em *De bono conjugali*, por exemplo, o santo cristão recorre a ela, quando sustenta que a relação carnal é isenta de falta apenas quando direcionada à procriação, e que tudo que ultrapassa essa possibilidade já não pertence ao campo da razão, mas à concupiscência, que é a libido.

A perspicácia do argumento de Foucault é perceber que, mantendo essa formulação, Agostinho ainda estava próximo de seus adversários, na medida em que também elaborava a suposição de que o mal começava apenas com o excesso. Desse modo, ele deixaria intacta uma naturalidade primeira do ato sexual que, se mantida dentro de preceitos e diretrizes matrimoniais, não poderia ser imputada como má, ou seja, pecaminosa⁷⁰.

O mote da posição pelagiana residia, portanto, na coerência produzida entre a capacidade de preservar a bondade da Criação sem precisar recusar a necessidade de uma moralidade. Nessa medida, a disciplina moral proposta pelos pelagianistas, segundo Foucault, era a de uma regulação dos limites, algo como uma gestão quantitativa dos atos. A constituição desse sujeito moral era definida pela capacidade de se conter e não ultrapassar a boa medida do comércio carnal entre cônjuges. Foi precisamente contra essa lógica que Agostinho mobilizou todo o seu esforço teórico. Para Foucault, a imensa batalha travada pelo santo cristão com os pelagianistas – que durou mais de quinze anos – foi um tipo de laboratório para Agostinho. Com isto, ele conseguiu, simultaneamente, escapar à alternativa

68 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 409.

69 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 409.

70 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 410.

de seus adversários e, de forma ainda mais fulcral à história da moral do Ocidente, “se libertar de uma ética do não excesso”⁷¹.

A singularidade de Agostinho, na forma como Foucault o lê, foi a de recusar os termos do debate da forma que em Juliano propunha. Ele não poderia aceitar escolher entre um mal inerente à matéria – posição tão análoga àquela dos maniqueístas, com os quais ele havia rompido depois de mais de uma década de adesão – e um mal definido puramente pela noção de excesso, como proposto pelos pelagianistas. Sua tarefa, mais complexa, constituiu-se em uma dupla operação teórica. Primeiramente, Agostinho teve que definir, interiormente à própria estrutura do ato sexual, uma linha divisória que fosse anterior ao excesso, designando uma marca que assinalasse o mal inerente, mesmo se praticado de forma moderada e inscrita nos limites conjugais do matrimônio. Após essa inscrição apriorística ao ato sexual, complementando-a, Agostinho precisou definir o mecanismo meta-histórico pelo qual a Queda pôde introduzir essa nova disposição em uma naturalidade que, até então, a desconhecia:

Em suma, foi necessário que ele estabelecesse o acontecimento meta-histórico que remanejou o ato sexual na sua forma originária de sorte que ele comportasse, necessariamente, doravante, este mal que podemos constatar com os filósofos antigos quando olhamos como ele se desenvolve: reencontrar o que se poderia chamar de a “libidinização” do sexo paradisíaco. Foi preciso também que ele definisse uma teoria da concupiscência – da *libido* – como elemento estrutural interno do ato sexual tal como o conhecemos atualmente⁷²

Foi necessário então, para fundamentar essa nova moral, que se construísse um imperativo primeiro que desconstruísse a imagem de um ato sexual que seria, em natureza, sempre igual a si mesmo, variando apenas em intensidade ou frequência. Agostinho, como nos permite perceber a leitura de Foucault, necessitava de uma história, uma genealogia – em seu termo recorrente – do próprio desejo, que fosse capaz de explicar como a forma atual da “sexualidade” humana não é a forma original produzida pelo Criador, que era imaculada e inocente. Diante do desafio de Juliano e sua tese de um *adpetitus naturalis*, Agostinho é compelido a transformar a história da Queda em uma analítica rigorosa da vontade. Nesse sentido, a reflexão sobre a soberba, o “mau uso da vontade” e a natureza da obediência – que desenvolverei a seguir – não deve ser lida como uma exegese do Gênesis, mas como o arsenal conceitual que Agostinho mobiliza para dismantelar a posição de seus adversários. Detalhando a dinâmica da punição sofrida pela queda – pecado original –, o santo cristão postula uma explicação à experiência do desejo como uma força involuntária e cindida.

71 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 410.

72 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 411-412.

No capítulo XII do livro XIV em *A Cidade de Deus*, Agostinho diz que o preceito recomendado por Deus aos habitantes do paraíso teria sido “[...] a obediência – virtude que é como a mãe e guardiã de todas as virtudes na criatura racional”⁷³. Também em *Comentário ao Gênesis*, no capítulo VI do livro VIII, Agostinho sustenta sua interpretação sobre a obediência que o homem devia a Deus em relação ao ato de ingestão do fruto da árvore do conhecimento:

Convinha, por outro lado, que o homem submetido ao Senhor recebesse uma proibição, para que a obediência, que devia merecer seu Senhor, fosse uma virtude para toda criatura que age sob o poder de Deus; e que o primeiro e maior dos pecados do orgulho, cujo nome é a desobediência, é querer usar de seu poder para sua ruína [...] Assim, essa árvore não é má, mas foi denominada árvore do conhecimento para discernir o bem e o mal, porque, se o homem dela comesse depois da proibição, nela aconteceria a futura transgressão do preceito, na qual o homem aprenderia pela experiência do castigo a diferença entre o bom da obediência e o mal da desobediência⁷⁴

Foucault, ao analisar a estrutura dessa falta original, enfatiza um ponto crucial para Agostinho: “A obrigação que Deus havia imposto aos homens interdítando-lhes o fruto era leve. Mais grave, consequentemente, resulta a revolta”⁷⁵. É precisamente a simplicidade do comando que amplifica a gravidade da prevaricação edênica, revelando-a não como um erro ou mera fraqueza, mas como um ato puro de insubordinação da vontade. Portanto, o homem, ao ser criado do nada por Deus, poderia apenas realizar-se plenamente orientando sua vontade aos desígnios que provinham do Criador. Ainda nas palavras de Agostinho, “A criatura racional foi criada de tal feição que lhe é útil estar sujeita à obediência e é-lhe prejudicial fazer a sua própria vontade e não a d’Aquele por quem foi criada”⁷⁶.

Como argumenta Ernani Chaves⁷⁷, a questão agostiniana coloca-se em um plano ético entre autonomia e heteronomia da vontade humana, na medida em que, ao fazer um mau uso da própria vontade – isto é, ao orientá-la contra o preceito de obediência –, o homem dá início ao processo de sua queda e morte. É a vontade má, orientada pela soberba de dirigir-se por si mesma, que marca o início da prevaricação edênica e de suas consequências. Como diz Agostinho, “Ora, qual pode ser o começo da vontade má senão a soberba?”. No capítulo XIII do livro XIV em *A cidade de Deus*, Agostinho afirma:

73 AGOSTINHO. *A Cidade de Deus. Volume II (livro IX a XV)*. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1993, 1275.

74 AGOSTINHO, Santo. *Comentário ao Gênesis*. Paulus, São Paulo, 2005, 282

75 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 413.

76 AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, 1275.

77 CHAVES, Ernani Pinheiro. Do “sujeito de desejo” ao “sujeito do desejo”: Foucault leitor de Santo Agostinho. *Revista de Filosofia Aurora*. Vol. 31, nº 52, 2019, p. 257-277.

Mas que é a soberba senão o desejo de uma falsa grandeza? A grandeza perversa está, na verdade, em abandonar o princípio ao qual a alma se deve unir para se tornar de certo modo seu próprio princípio. Isso realiza-se quando ela se compraz demasiadamente em si própria. E, de facto, compraz-se em si própria quando se afasta daquele imutável bem que devia agradar-lhe mais do que ela própria a si mesma⁷⁸

Contudo, para Agostinho, essa disposição da vontade não é acidental; ela é a consequência direta do ato fundador da desobediência. Ao comer do fruto do conhecimento, o homem quis enrijar-se em uma vida segundo si mesmo, o que, para Agostinho, “[...] consiste na tentativa fracassada do homem de desempenhar função de princípio”⁷⁹. Essa tentativa é, na análise de Foucault sobre Agostinho, o motor da Queda: a origem de todo pecado reside naquele “movimento da alma que, afastando-se de Deus, liga-se a ela mesma e nisso se compraz”⁸⁰.

A partir da análise proposta pelo filósofo-historiador, vê-se que a decadência ontológica da vontade é o movimento de se afastar do Criador, e isto, na formulação de Agostinho, se traduz em uma desordem física. Assim, é precisamente no corpo, e de forma emblemática nos órgãos sexuais, que o homem experimentará a consequência de sua revolta. Deve-se atentar também ao modo como a análise de Foucault demonstra que, para Agostinho, a consequência dessa soberba da vontade é um paradoxo ontológico. Ao tentar se libertar e se tornar mestre de si, o que o homem realmente fez foi se privar dos fundamentos ontológicos necessários à sua existência. A vontade afastada de seu princípio Criador não se torna autônoma; diferentemente, ela inicia sua decadência e morte. Segundo Foucault:

Afastando-se de Deus e recusando-se a lhe obedecer, o homem pensava tornar-se mestre de si mesmo: acreditava libertar seu ser. Não fez senão decair de um ser que só se sustenta pela vontade de Deus. A revolta ulterior do corpo é a consequência desta vontade que, ao querer seu ser próprio, afasta-se do que a faz ser, o faz cair quando ela procura ascender, e o enfraquece quando ela acredita tender ao domínio de si⁸¹

É na última frase desta citação que se encontra o ponto de inflexão decisivo na genealogia de Foucault sobre o sujeito desejante no pensamento de Agostinho. A “revolta ulterior do corpo” não é um castigo arbitrário de Deus, mas uma consequência ajustada à falta cometida. Foucault mostra que Agostinho concebe a punição divina como uma reprodução, no interior do próprio homem, da desobediência original. Este princípio, a *inobedientia reciproca* – a desobediência devolvida –, é medular. O castigo pela revolta contra Deus é a instauração de uma revolta dentro do próprio sujeito.

78 AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, 1277.

79 SILVA FILHO, Luiz Marcos da. *Filosofia política em Agostinho: estudos sobre “A cidade de Deus”*. Edições 70, São Paulo, 2022, 142.

80 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 427.

81 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 428.

Para Foucault, é essencial compreender que essa punição não se inscreve na antiga oposição entre alma e corpo, mas provoca uma cisão na própria vontade do sujeito, que “se divide, se volta contra si, e escapa àquilo que ela mesma pode querer”⁸². O homem decaído torna-se, assim, um ser em guerra consigo mesmo, um sujeito dividido em revolta contra si próprio. A partir deste momento, a vontade é caracterizada como enferma, e experimentará a insurreição da carne não como uma força exterior, mas como a expressão de sua própria fratura interna.

Essa falha ontológica na vontade não permanece como abstração teológica: na *carne*, encontra sua expressão manifesta de maneira imediata e universal. A dimensão do *desejo* passa a manifestar suas volições por meio de movimentos operados pela *libido*, fruto da *concupiscência* que agora habita a carne após a prevaricação edênica. Como efeito da perda da graça divina, instaura-se a existência dos movimentos libidinais que excitam partes erógenas – vergonhosas – do corpo, tomando-o integralmente e misturando as paixões da alma aos apetites carnis. O homem, ao desobedecer a Deus, é marcado por uma condição que o acompanhará por toda sua existência: a concupiscência habita seu corpo. Por conseguinte, sua vontade é sempre desregrada, deformada em si mesma pelo próprio ato de revolta contra Deus. Em outras palavras, a revolta de Adão contra Deus é devolvida ao próprio homem. Assim, as partes de seu corpo, principalmente os órgãos sexuais, tornam-se rebeldes perante os comandos que a própria vontade poderia querer. O corpo de Adão rebelde-se contra si mesmo, e é o que Agostinho denomina de desobediência devolvida. “A revolta no homem reproduz a revolta contra Deus”⁸³.

A novidade instaurada pela reflexão agostiniana na forma de subjetivação que deve encontrar a verdade de si mesmo no seu próprio desejo, dá-se na medida em que, após o ato de queda do paraíso, a linha de divisão moral não será mais estabelecida, como nos padres anteriores a Agostinho, na questão do excesso, do puro e impuro, mas sim na questão dos movimentos involuntários que irrompem na dimensão do que deveria ser voluntário⁸⁴. Assim, Foucault formula:

Neste ponto, é preciso encontrar a marca da falta original e da queda – ou, mais precisamente, do remanejamento das relações de obediência e do domínio entre si e si que delas dependem [...] Fez de tal modo que ela fosse a reprodução, no homem, da desobediência que havia erguido o homem contra ele. O castigo-consequência da falta não se inscreve entre alma e corpo, entre a matéria e o espírito, mas no próprio sujeito doravante em revolta contra si⁸⁵

Por tais vias de problematização, Foucault apresenta a hipótese de uma cisão no homem. O homem decaído é desconectado de sua própria vontade que se torna rebelde contra ele mesmo. A concupiscência erigida pelos movimentos libidinais

82 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 417.

83 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 417.

84 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 416.

85 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 417.

é o “involuntário da própria vontade: aquilo sem o qual a vontade não pode querer”⁸⁶. Desta forma, os movimentos involuntários da libido transformam o sexo em “alvo de uma insurreição e o objeto do olhar”⁸⁷. O que ocorre após a queda é o fato de que nenhuma relação sexual possa ser estabelecida sem que os homens sintam em seu corpo algo que não pode ser controlado pela vontade. A libido torna-se, assim, o operador de trans-historicidade que une a história da salvação à experiência da carne vivenciada por cada indivíduo.

Ao afastar-se da vontade de Deus, o homem decai de um ser que, para Agostinho, só pode ser sustentado pela vontade de Deus. Homem cindido e perdido, torna-se refém de uma vontade que já não governa plenamente a si mesma. Foucault conclui que a libido não deve ser vista como uma natureza exterior que se impõe, mas como o resultado direto da fratura interna da vontade:

Vontade voltada contra si, vontade dissociada, por um enfraquecimento de ser que ela própria quis, ao querer ser por si mesma. No movimento da *libido* que duplica e acompanha o ato sexual sem poder ser dele dissociado, não é preciso ver o surgimento de uma natureza exterior ao sujeito e que, liberada de seu por domínio, faria vigorar suas próprias leis sem que ele nada pudesse fazer quanto a isso; mas, sobretudo, a cisão que, dividindo todo o sujeito, o fez querer o que ele não quer [...] Foi no interior do sujeito que, desde a origem, ela passou. Melhor dizendo: não se deve imaginar duas regiões que uma fronteira separaria; trata-se de uma vontade cujo afastamento voluntário com relação àquilo que a mantém no ser a deixa existir naquilo que tende a anulá-la – o involuntário⁸⁸

Em suma, o percurso genealógico empreendido desde o início deste item, buscou demonstrar como a virada teórica por Agostinho instituiu uma nova e duradoura ontologia do sujeito no Ocidente. Ao abandonar uma ética antiga fundada no excesso e na moderação dos atos – questão de temperança –, Agostinho desloca o problema moral para o interior da própria vontade, agora concebida como constitutivamente cindida, quebrada, dividida, precária. A desobediência devolvida não é apenas uma punição à prevaricação original, mas o mecanismo que instala no coração dos homens uma guerra civil permanente. É essa fratura interna que se manifesta na carne através da libidinização do sexo, transformando o desejo em estigma de uma vontade que se tornou rebelde a si mesma. A forma de subjetividade que emerge dessa complexa elaboração é, portanto, um sujeito que se experiencia primariamente como falho, incompleto e em dívida, necessitando de uma condução externa sempre expressa na forma de obediência perante um superior.

Vale notar, contudo, que se me concentrei na libidinização do sexo, isto se deu na medida em que tentei acompanhar as escolhas analíticas de Foucault. Sabe-

86 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 431.

87 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 421.

88 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 437-438.

se que o pensamento agostiniano é mais vasto neste ponto, articulando outras formas de concupiscência, como a *libido sciendi* – o desejo de saber, a curiosidade que nos habita – e a *libido dominandi* – o desejo de poder e de dominação. Ainda que eu não tenha me dedicado especificamente a esses termos, fica aqui a hipótese provocativa de que a analítica da libido sexual, com sua intrincada relação entre a vontade cindida e as tecnologias de governo de si, funciona como uma grade de inteligibilidade privilegiada. Ou seja, o modo como o desejo carnal é problematizado e judicializado por Agostinho oferece um modelo para se compreender como os outros desejos também foram e são enquadrados em uma nova economia ontológica da obediência, do pecado e da servidão, fornecendo, consequentemente, uma grade analítica para as relações de governo dos homens no Ocidente.

4. Considerações finais

Vimos, então, que a análise de Foucault sobre o cristianismo dos primeiros séculos produz uma leitura que visualiza, no modelo de governo das condutas dos homens produzido pelo pensamento cristão, a emergência de uma forma de subjetividade que produz uma condição inerente ao sujeito: sua existência deve ser vista pela ótica da imputabilidade de dívidas, correções e sacrifícios. Em decorrência da trama edênica e os resultados da história do pecado original, formulou-se que o gênero humano se encontra em débito com Deus, ou seja, os homens têm uma dívida imprescritível com sua entidade metafísica criadora e dona do mundo. Desta forma, necessitam da ação da vontade de Deus expressa pela graça divina, de forma que sua conduta seja conduzida infinitesimalmente pelos meandros existenciais que a própria vontade do sujeito seria incapaz de enfrentar.

Vale lembrar que o título deste artigo recupera o célebre “suave perfume da obediência” de Cassiano. A leitura foucaultiana desenvolvida nestas páginas permite perceber que esse perfume possui uma composição mais complexa do que supõe o asceta cristão. Seu aroma também é o da dívida, da culpa, da renúncia de si e da mortificação da vontade. Em outras palavras, o suave perfume da obediência talvez carregue consigo algo da pestilência produzida por uma forma de governo que exige dos sujeitos a permanente suspeita de si mesmos: pois, por sua condição de dívida para com Deus, os homens têm necessidade de ser iluminados por sua graça, que é substancialmente mais possível na medida em que o sujeito serve a Deus. Assim, o pensamento cristão e suas relações de poder operam práticas nas quais os sujeitos são ininterruptamente evocados ao cumprimento de atos de expiação, mortificações, sacrifícios, anulação da própria vontade perante a vontade de outrem, sempre na forma de práticas obedientes e confessantes.

O legado e regalo agostiniano conhecido como livre-arbítrio, pertencente ao homem *a posteriori* ao cair edênico e anterior ao Juízo final, nas palavras da filósofa francesa Isabelle Koch, “[...] poderia ser definido antes como um servo-arbítrio, como um ‘não poder não pecar’, pois o pecado original condena ao mal [...]”⁸⁹. Neste sentido, a própria vida dos homens é marcada pelo mal, dado que todos são herdeiros do pecado original. Assim, este livre-arbítrio seria, antes da possibilidade de irrestrita liberdade, uma condição na qual os homens, diante da possibilidade de escolha, encontram-se permanentemente submetidos à alternativa entre o que devem e o que não devem fazer. A “liberdade” deste “livre-arbítrio”, assim compreendida, já nasce sob o peso da dívida: o pecado original instaura um pensamento teológico e moral no qual viver é, desde o início, estar em falta.

Com o pensamento moral-teológico-político cristão, emergem então formas ascéticas para gerenciar essa falta ontológica do gênero humano. A existência dos homens, marcada pelo pecado e pela dívida, passa a ser ininterruptamente imputada como campo de trabalho e batalhas espirituais, onde os sujeitos devem operar mortificações incessantes sobre si mesmos, sempre com objetivo de expiar a condição defeituosa que lhes é apresentada como inata. A ascese cristã, nesse sentido, não constitui uma simples negação da vida, mas uma tecnologia de governo de almas e corpos que visa produzir sujeitos obedientes, culpados e continuamente em dívida.

89 KOCH, Isabelle. “Sobre o conceito de voluntas em Agostinho”. *Discurso*, nº 40, 2010, 85.

Bibliografia

- AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus*. v. II (livros IX a XV). Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1993.
- AGOSTINHO, Santo. *Comentário ao Gênesis*. Paulus, São Paulo, 2005.
- ARIÉS, Philippe; BEJIN, André (orgs.). *Sexualidades ocidentais: contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade*. Brasiliense, São Paulo, 1987.
- CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas e os remédios aos oito vícios capitais*. Biblioteca do Mosteiro de São Bento, São Paulo, 1984.
- CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*. Edições Subiaco, Juiz de Fora, 2015.
- CHAVES, Ernani Pinheiro. “Do ‘sujeito de desejo’ ao ‘sujeito do desejo’: Foucault leitor de Santo Agostinho”. *Revista de Filosofia Aurora*, v. 31, n. 52, 2019.
- FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos: curso no Collège de France (1978–1980)*. Martins Fontes, São Paulo, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *Dizer a verdade sobre si*. Ubu Editora, São Paulo, 2022.
- FOUCAULT, Michel. *El origen de la hermenéutica de sí: conferencias de Dartmouth, 1980*. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2016.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV: As confissões da carne*. Paz e Terra, Rio de Janeiro; São Paulo, 2020.
- FOUCAULT, Michel. “O combate da castidade”. In: ARIÉS, Philippe; BEJIN, André (orgs.). *Sexualidades ocidentais: contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade*. Brasiliense, São Paulo, 1987.
- FOUCAULT, Michel. *Subjetividade e verdade: curso no Collège de France (1980–1981)*. WMF Martins Fontes, São Paulo, 2019.
- KOCH, Isabelle. “Sobre o conceito de voluntas em Agostinho”. *Discurso*, n. 40, p. 71–94, 2010.
- LORENZINI, Daniele. “The emergence of desire: notes toward a political history of the will”. *Critical Inquiry*, v. 45, n. 2, 2019.
- RAGO, Margareth. “Foucault em defesa de Eva”. In: RAGO, Margareth; PELEGRINI, Maurício (orgs.). *Neoliberalismo, feminismos e contracondutas: perspectivas foucaultianas*. Intermeios, São Paulo, 2019.

RAGO, Margareth; PELEGRINI, Maurício (orgs.). *Neoliberalismo, feminismos e contracondutas: perspectivas foucaultianas*. Intermeios, São Paulo, 2019.

SILVA FILHO, Luiz Marcos da. *Filosofia política em Agostinho: estudos sobre “A cidade de Deus”*. Edições 70, São Paulo, 2022.