

DA TEORIA DA ILUMINAÇÃO EM SANTO AGOSTINHO AO SUJEITO DE DESEJO EM FOUCAULT

FROM SAINT AUGUSTINE'S THEORY OF ILLUMINATION TO FOUCAULT'S SUBJECT OF DESIRE

Ana Paula Marcelino da Silva¹

Vitória Luanna Lima Silva²

RESUMO: O propósito deste trabalho é estabelecer uma aproximação entre a teoria da iluminação de Santo Agostinho e a concepção de sujeito do desejo, que, de acordo com Foucault, tem origem na interpretação do próprio Santo Agostinho sobre o pecado original. No último volume de sua *História da Sexualidade*, organizado por Frederic Grós e publicado recentemente, Foucault finaliza sua análise acerca da noção de subjetividade e entende que, justamente no período histórico em que supostamente teria existido uma maior repressão no que diz respeito às questões relativas à sexualidade, nasceu o sujeito do desejo.

PALAVRAS-CHAVE: Foucault; Santo Agostinho; Sexualidade; Iluminação; Subjetividade.

ABSTRACT: This work aims to establish an approximation of Saint Augustine's theory of illumination and the concept of the subject of desire, which derives from Augustine's interpretation of the original sin. In the last volume of his *History of Sexuality*, organized by Frederic Grós and recently published, Foucault finishes his analysis about the notion of subjectivity and understands that precisely on the historic period in which, allegedly, there would have been greater repression regarding questions related to sexuality, the subject of desire emerged.

KEYWORDS: Foucault; Saint Augustine; Sexuality; Illumination; Subjectivity.

¹ Universidade Federal da Paraíba (UFPB), João Pessoa, PB, Brasil.

² Universidade Federal da Paraíba (UFPB), João Pessoa, PB, Brasil.

1. INTRODUÇÃO

Construir uma história da sexualidade é impossível sem passar pela filosofia de Santo Agostinho. Essa foi a constatação de Foucault quando decidiu empreender na construção de um projeto genealógico de entendimento sobre um dos fatores que mais determinaram os comportamentos e as formas de vida dos seres humanos: a sexualidade. Inicialmente publicada em três tomos, a *História da Sexualidade* ganhou um novo volume no ano de 2018. O escrito fora deixado por Foucault na editora alguns anos antes da publicação dos volumes 2 e 3, a saber, *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*, respectivamente (O volume 1 chama-se *A vontade de saber*). A organização desse último volume – que não fora finalizado pelo filósofo francês - ficou a cargo de Frederic Grós, especialista em sua obra.

O propósito deste trabalho é estabelecer uma aproximação entre a teoria da iluminação de Santo Agostinho e a concepção de sujeito de desejo, que, de acordo com Foucault, tem origem na interpretação do próprio Santo Agostinho sobre o pecado original.

No último volume da *História da Sexualidade*, *As confissões da carne*, Foucault constrói uma espécie de síntese dos discursos filosóficos acerca da sexualidade, desde Sêneca (4 a.C. – 65 d.C), até o cristianismo de Clemente de Alexandria (150 d.C. – 215 d.C.) e de Tertuliano (160 d.C. – 220 d.C.), chegando a Santo Agostinho (354 d.C. -430 d.C.). É a partir da análise de Foucault, das contribuições de Santo Agostinho acerca da sexualidade e da busca pelo conhecimento que analisaremos como o cristianismo foi definitivo para o entendimento acerca da libido e para o aparecimento de um sujeito que buscava entender a si mesmo.

2. A SEXUALIDADE NA OBRA DE SANTO AGOSTINHO

De acordo com Costa (2014) pode-se dividir a investigação de Santo Agostinho acerca da sexualidade (e do matrimônio) em quatro fases que acompanham a própria análise biográfica do autor que, antes de seguir o cristianismo,

levava uma vida errante dedicada aos vícios e ao pecado. Após uma breve passagem pelo maniqueísmo, Santo Agostinho optou pela vida beata.

Numa primeira fase, Santo Agostinho considerava a questão da sexualidade a partir de uma perspectiva negativa, chegando a afirmar que o matrimônio deveria ser evitado.

Num primeiro momento (primeira fase), no período do Agostinho recém-convertido, ainda fortemente influenciado pela visão negativa de corpo do neoplatonismo, transfere esta negatividade para a questão da sexualidade, daí as primeiras obras até *As confissões* estarem cheias de expressões contra o sexo e o matrimônio, vistos como um obstáculo ao alcance da sabedoria, mediante a contemplação. (COSTA, 2014, p.73).

No entanto, posteriormente, já convertido e agora bispo, Santo Agostinho estabelece uma relação entre a procriação e o sexo que o leva a admitir, em oposição a Tertuliano, por exemplo, a procriação carnal no paraíso. Tertuliano, apesar de ter usado 92 vezes a palavra libido – que virou sinônimo de sexualidade- em suas obras, tinha uma visão completamente negativa da sexualidade. Mas acerca desta segunda fase do pensamento agostiniano, nos diz Costa (2014):

Muito embora, apesar de ter admitido a procriação sexuada antes do pecado original, diz que esta teria acontecido “sem prazer” ou de forma moderada, ou seja, “no Éden nem o ato sexual teria acontecido sem o ardor desordenado da concupiscência: os genitais masculinos teriam seminado como os agricultores seminam nos campos, com a exclusão de qualquer prazer libidinoso e a procriação teria ocorrido, sem a fadiga e a dor do parto”.(COSTA, 2014, p. 74)

Com isso, a finalidade da libido no matrimônio passa a ser a procriação. O que chama a atenção nesta segunda fase da análise de Santo Agostinho sobre a libido é que essa passa a ser controlada pela vontade, pela necessidade de suprimir a desordem dos prazeres, mesmo no paraíso. A libido (ou concupiscência- outro termo que ele usa) não é a essência do pecado sexual, mas o fato de que o homem não consegue controlar a própria vontade, provocando uma desordem entre corpo e alma. Para entender como isso acontece, precisamos primeiramente analisar uma das principais investigações agostinianas, a teoria da iluminação. Expliquemos.

2.1. TEORIA DA ILUMINAÇÃO

A teoria da iluminação é utilizada frente a complicação do esclarecimento do mestre interior. Tal investigação filosófica é tão comum ao pensamento de Santo Agostinho que comumente sua teoria do conhecimento é denominada teoria da iluminação divina. Nela, é suposto que o ato pelo qual o pensamento conhece a verdade é semelhante ao ato pelo qual o olho vê o corpo, ou seja, assim como o sol é a fonte da luz corporal que torna as coisas visíveis, Deus é a luz espiritual que torna o conhecimento visível ao pensamento. “Deus é para nosso pensamento o que o sol é para nossa vista; como o sol é a fonte da luz, Deus é a fonte da verdade” (GILSON, 2006, p. 160).

Porém, vale destacar que apenas Deus é verdadeira e essencialmente luz, ou seja, todo o resto é luz em sentido figurado. Logo, o exemplo do sol citado acima, é apenas imitação sensível da inteligibilidade divina.

Não é o bastante dizer que Deus também é luz, será necessário dizer que somente Ele é verdadeiramente e essencialmente luz, muito mais verdadeiramente e mais essencialmente que a luz do sol que nos clareia e que ela é apenas uma imitação sensível da inteligibilidade divina. (GILSON, 2006, p. 163-164).

Após essa breve introdução acerca da teoria da iluminação, prosseguiremos o caminho de investigação examinando o mestre interior, outro conceito fundamental na obra agostiniana.

2.2. O MESTRE INTERIOR

Na doutrina de Santo Agostinho, Deus recebe o título de mestre interior. “Para tudo o que aprendemos, temos apenas um mestre: a verdade interior que preside a alma, o seja, Cristo, virtude imutável e sabedoria eterna.” (GILSON, 2006, p.154). Segundo Gilson (2006), toda a alma racional o consulta, mas a verdade se revela apenas para a alma que consulta segundo a medida de sua boa ou má vontade. Logo, é o mestre interior que possibilita o acesso a verdade universal. “É ele que, quando falo ou quando falam comigo, torna manifesta uma única e mesma verdade para o pensamento de quem fala ou de quem escuta” (GILSON, 2006, p.154).

Assim, no agostinianismo o conhecimento se encontra na prova da existência de Deus e isso encerra a análise exaustiva por um conhecimento verdadeiro. Semelhante a Platão, Santo Agostinho concorda que a alma encontra a verdade em

si mesma, porém não por meio da recordação como pensava o filósofo grego, mas graças ao mestre interior.

A verdade não nasceu em nós nem conosco, embora seja anterior à nossa origem e que nos tenha assistido desde nosso nascimento. Tampouco ela vem de dentro de nós, embora seja lá que a encontramos e por onde ela necessariamente passa. A verdade vem de Deus, pois é mais verdadeiro dizer que nós somos em Deus do que Deus é em nós; por isso, a alma agostiniana, ultrapassando-se de algum modo para ir ao encontro do mestre divino, não passa por si mesma senão a fim de ultrapassar-se. (GILSON, 2006, p.159).

Desse modo, a teoria da iluminação é a possibilidade de acesso ao conhecimento. Logo, apenas a partir da procura pelo conhecimento de si mesmo é possível conhecer a verdade, pois a verdade mora escondida em cada ser humano, e quem ensina é Deus, interiormente. Prosseguiremos o exame exposto os dois âmbitos de acesso ao conhecimento: o místico e o natural.

2.3. O CONHECIMENTO NATURAL E O CONHECIMENTO MÍSTICO EM SANTO AGOSTINHO

Na obra *Introdução a Santo Agostinho* de Étienne Gilson, a análise do autor o levará a entender que os acessos epistêmicos naturais e místicos são distintos. Sinal disso é que, apesar de Santo Agostinho passar frequentemente de uma elevação hierárquica para outra, ele mantém em seu espírito a distinção entre essas elevações.

A partir de tal compreensão exposta, Gilson(2006) irá entender que Santo Agostinho distingue os acessos epistêmicos do seguinte modo: conhecimento por ou nas razões eternas, para o acesso epistêmico natural, e ver (ou conhecer) as razões eternas e a luz divina, para o acesso epistêmico místico.

Ademais, para chegar ao conhecimento das ideias através do acesso epistêmico místico, é necessária uma alma pura. “Não toda e qualquer alma resulta idônea, mas somente aquela que é santa e pura, ou seja, aquela que tem o olho santo e puro e sereno, com o qual pretende ver as ideias, de modo que seja semelhante às próprias ideias” (REALE, 2017, p.459). Tal abordagem trata sobre a purificação, e a

semelhança com o divino como condição de acesso a verdade. Além disso, ao alcançar o verdadeiro, o homem alcança Deus, pois Deus é a verdade.

A verdade suprema não é inferior ao Pai, sendo conatural a Ele, não apenas os homens, mas nem mesmo o Pai julga sobre a verdade: Tudo aquilo que ela julga, o julga pela verdade. (...) Compreende, portanto (...), ó alma, (...) se poderes, que Deus é a verdade. (REALE, 2017, p.459).

A partir do que foi exposto acima prosseguiremos o caminho de investigação examinando os acessos epistêmicos místico e natural.

2.3.1. O CONHECIMENTO NATURAL

Para um melhor entendimento do conhecimento natural, Gilson(2006) irá analisar o texto III da *De gestis Pelagii*. Nele, Santo Agostinho irá reconhecer que algumas virtudes subsistirão até mesmo na vida futura, enquanto outras não existirão. Essas virtudes são vistas pelo intelecto, pois não são corpos. Mas, diferente é a luz por meio da qual a alma é iluminada para compreender o que o intelecto manifesta como verdadeiro. Logo, “a luz que tratamos no presente é Deus, ao passo que a alma é uma criatura que, embora feita racional e intelectual à imagem divina, quando se esforça para ver a luz, luta e fracassa.” (AGOSTINHO, 2006, p.191).

No livro IX da *Trindade*, Santo Agostinho destaca esse fracasso no esforço da alma para ver a Deus. Sinal disso é que na busca da alma por Deus, o ser humano deve sempre procurar como quem houvesse de encontrar, e encontrar como quem há de procurar ainda, ou seja, a erudição de Deus só será possível quando o homem contemplar Deus face a face.

Afirma o Apóstolo: Se alguém julga saber alguma coisa, ainda não sabe como deveria saber. Mas se alguém ama a Deus é por Deus conhecido (1 Cor 8, 2-3). Notai que ele não diz: “É conhecido por Deus. Tendo ainda afirmado em outro lugar: Mas agora, nós conhecendo a Deus, - como que logo se corrigindo, acrescenta: Ou melhor, nós, sendo conhecidos por Deus.” (G1 4,9). (AGOSTINHO, 1994, p.285)

Contudo, segundo Santo Agostinho, é do esforço realizado pela alma que deriva tudo que ela aprende pelo intelecto. Mas é apenas quando a alma fracassa no ponto de acesso a luz, e quando é tomada dos sentidos carnis, que é possível que

ela se encontre de modo mais distinto a essa visão, mudando à sua maneira. Desse modo, é apenas acima de si que a alma chega a luz, e é por meio dessa que ela vê tudo que vê em si, ou seja, por meio da mística.

Na sessão 7 do livro X das *Confissões* é possível compreender essa ultrapassagem da alma.

Ultrapassarei então essas minhas energias naturais, subindo passo a passo até aquele que me criou. Chegarei assim ao campo e aos vastos palácios da memória, onde se encontram os inúmeros tesouros de imagens de todos os gêneros, trazidas pela percepção. (AGOSTINHO, 1984, p.275).

No entanto, apesar de Santo Agostinho atribuir um intelecto e um conhecimento natural ao homem, isso não prova que ele pense que a luz por meio da qual o intelecto compreende a verdade, pertença ao mesmo. O intelecto do homem é apenas receptor, e apenas Deus é verdadeira luz.

Ademais, o conhecimento natural é distinguido em dois casos: no primeiro caso o intelecto aprende a verdade em nós mesmos, e no segundo caso o intelecto aprende a verdade sobre a égide da luz divina. Entretanto, esse segundo caso, ao invés de abeirar o homem da visão da luz divina, o distancia.

Tal circunstância pode ser notada através da gradação da iluminação divina, e, por sua vez, essa gradação aparece de dois modos. No primeiro modo, o ser humano pode encontrar a resposta em si, ou seja, o ser humano justo pode encontrar nele a justiça. Já no segundo modo, o ser humano depende da luz divina, ou seja, um homem ímpio, que conhece a virtude sem a prática, só tem acesso a essa por meio da luz divina. No entanto, tal compressão não aborda uma visão mística, pois a visão a partir da luz divina está em um nível da ordem natural. “Vê-se o quanto a expressão “ver em” está longe de comportar um sentido místico ou uma instrução do sobrenatural na ordem natural e humana.” (AGOSTINHO, 2007, p.193).

Nossa análise nos leva agora a examinar as colocações do conhecimento natural. A primeira colocação defende que a luz inteligível por meio da qual a verdade é conhecida, não pertence ao homem, pois essa luz é Deus, e sendo Deus, não é

homem. “A luz inteligível pela qual percebemos as verdades não pertence naturalmente ao nosso intelecto; ela toca nossa alma, mas permanece como privilégio de Deus, porque ela é Deus”. (GILSON, 2007, p.194).

A segunda colocação defende que Deus é a luz e que o homem é luz feita por ele. Logo, é por meio de Deus que o homem conhece a verdade. Ademais, o homem não possui em si a razão próxima a imutabilidade, nem o julgamento verdadeiro, pois sua luz em si não é imutável, nem necessária.

Deus luz inteligível, nos faz conhecer o verdadeiro ao criar em nós uma luz criada, que é a luz do nosso intelecto; mas que essa luz inteligível criada, não sendo por si mesma nem imutável, nem necessária, em nenhum caso pode ser considerada como contendo em si, seja a razão próxima da imutabilidade, seja a necessidade dos julgamentos verdadeiros. (GILSON, 2007, p.194).

Abordaremos a terceira colocação no âmbito do conhecimento místico. Para chegar a tal abordagem será investigado o acesso epistêmico místico, na tentativa de compreender a via de acesso a Deus.

2.3.2. CONHECIMENTO MÍSTICO

No acesso epistêmico místico o intelecto procede um certo esforço para ver as ideias eternas e a luz divina. Nesse novo caso é possível notar um sentido místico, o que não era possível notar no processo epistêmico natural.

Ademais, o processo de acesso místico concede um *raptus divino*, esse, por sua vez, pode conduzir a alma a profundidades diferentes. Desse modo, é possível dizer que a mística possibilita um melhor acesso à Deus. Sinal disso é o acendimento de São Paulo ao terceiro céu: “Aquele que eleva São Paulo ao ‘terceiro céu’ talvez o conduza até a substância divina e até o verbo criado, na caridade do Espírito Santo” (GILSON, 2007, p.193).

No entanto, Santo Agostinho acerca dessa ascensão deixa espaço para às visões espirituais, que se acompanham de imagens, e para às intuições místicas do inteligível puro, de um grau menor.

Desse modo, apesar do intelecto não ter acesso a substância divina, nem ao verbo, esse tem acesso à visão das ideias divina, e a luz divina. Tal interpretação não deixa de ser uma visão de Deus, pois é possível ter uma visão de Deus a partir das ideias divinas, ou seja, uma visão de Deus nas ideias divinas.

Ademais, a mística permanece presente na interpretação de Santo Agostinho. Sinal disso é que a contemplação intelectual ao invés de encontrar a luz divina dentro de si, ela se eleva acima do efeito dessa luz interior, para encontrá-la em si mesma. “Assim, a contemplação intelectual torna-se mística em Santo Agostinho a cada vez que, em vez de ver dentro a luz divina, que ilumina todo homem nesse mundo, ela se eleva acima do efeito dessa luz no homem.” (GILSON, 2007, p. 193).

Após examinarmos algumas considerações acerca do acesso místico, prosseguiremos o caminho de investigação dando continuidade as colocações do conhecimento natural demonstrado acima. Desse modo, será analisada a terceira colocação do conhecimento natural. A terceira colocação se delimita sobre a mística, e o conhecimento em Deus não é fora desse âmbito. Sustentar o contrário implica entrar em confronto com o pensamento de Santo Agostinho, pois para ele a contemplação das ideias necessita da ordem mística.

Sustentar o contrário, mesmo se o fizermos com muito talento, é entrar em oposição manifesta com o que há de mais constante no pensamento de Santo Agostinho; pois não se pode duvidar que, para ele, a contemplação das ideias depende da ordem mística. (GILSON, 2007, p.194).

Vale destacar, segundo M. J. Hessen, que Santo Agostinho não é um ontologista, apesar de ter ensinado a visão direta das ideias divina, e da luz inteligível. E ele não é um ontologista, pois a intuição das ideias de Deus, não é uma intuição de Deus. No entanto, Gilson irá contrariar Hessen, pois, segundo Gilson (2006) as ideias de Deus são Deus na doutrina de Santo Agostinho, pois elas não são criaturas, mas criador, isto é, Deus.

Desse modo, Gilson (2006) dirá que o motivo concreto de Santo Agostinho não ser ontologista, é que esse não ensinou a criação das ideias por Deus, ensinou apenas que o julgamento verdadeiro comporta uma visão de Deus.

Após a análise do conhecimento e dos acessos epistêmicos em Santo Agostinho, prosseguiremos a investigação abordando a autonomia e a heteronomia que é fundada a partir da teoria da iluminação.

3. FOUCAULT E O SUJEITO DE DESEJO

A vontade, conforme já expusemos, é um dos fatores principais na Teoria da Iluminação (ou teoria da verdade) proposta por Santo Agostinho. O caráter propedêutico dessa verdadeira teoria do conhecimento passa, obrigatoriamente, pelo confronto entre autonomia e heteronomia, cerne da discussão agostiniana presente na teoria da iluminação divina. É o que observa Foucault nas *Confissões da carne*.

Santo Agostinho antecede o pensamento cartesiano, antecipa o *cogito*, pois a primeira das verdades que descobre em seu processo de conhecimento é a de que o homem existe, vive e pensa. Ademais, vale destacar que Santo Agostinho expõe uma diferenciação entre âmbito dos objetos sensíveis, e o âmbito da sensação, pois no primeiro é tratado o nível do existir, e no segundo é tratado o nível viver.

O processo do conhecimento por sua vez ocorre no interior, no nível do viver, para o exterior, no nível do existir. Logo, não são os objetos que produzem conhecimento no homem, mas o contrário, o homem produz conhecimento acerca dos objetos, através da sensação.

Os objetos corpóreos estão no nível do existir, a sensação, primeiro nível do conhecimento, ao contrário, no nível do viver, é interior, produzida na alma. Ou seja, o processo do conhecimento humano parte do interior para o exterior. Não são os objetos que produzem conhecimento no homem, mas o homem que sensoria os objetos. (COSTA, 2014, p.27).

Desse modo, o primeiro nível do conhecimento é a sensação, que é produzida pelo sentido interior, a alma. Também vale destacar que o corpo é necessário, mas esse é apenas um instrumento, ou seja, não é ativo, é apenas um meio utilizado pela alma para a realização da sensação: o corpo está submetido alma.

Tendo em vista essa relação entre corpo e alma, também é possível notar a análise, na *Cidade de Deus*, de que os males que atingem o corpo, visam atingir também a alma.

Pelo mesmo motivo não tiveram esses deuses a menor preocupação com a vida e os costumes das nações e suas gentes que os veneravam, mas, pelo contrário, permitiram, sem proferirem qualquer das suas terríveis proibições, que fosse atingidas por tão horrendos e detestáveis males, não só nos seus campos e vinhas, nas suas casas e bens pecuniários, e, por fim, no seu próprio corpo que está submetido à alma, mas também que fosse atingidas na própria alma, e permitiram mesmo que elas se afundassem nesses males e se tornassem na pior gente. (AGOSTINHO, 1996, p. 207).

Nesse sentido, o próprio Foucault havia reconhecido no primeiro volume da *História da Sexualidade, A vontade de saber*, que diferentemente do que se pensava corriqueiramente, na época medieval não houve uma repressão dos discursos relativos à sexualidade, mas, pelo contrário, falava-se muito sobre esse assunto. A “vontade de saber” é a vontade de um sujeito que nasceu bem antes da *Aufklärung*. E a confissão, dispositivo característico da época medieval, se estabelece como principal ferramenta para isso.

A própria evolução da palavra "confissão" e da função jurídica que designou já é característica: da "confissão", garantia de *status*, de identidade e de valor atribuído a alguém por outrem, passou-se à "confissão" como reconhecimento, por alguém, de suas próprias ações ou pensamentos. O indivíduo, durante muito tempo, foi autenticado pela referência dos outros e pela manifestação de seu vínculo com outrem (família, lealdade, proteção); posteriormente passou a ser autenticado pelo discurso de verdade que era capaz de (ou obrigado a) ter sobre si mesmo. A confissão da verdade se inscreveu no cerne dos procedimentos de individualização pelo poder. (FOUCAULT, 2017, p. 65- 66).

A relação apresentada acima entre o corpo e a alma, permite a compressão da existência de duas luzes no homem: a interior e a exterior. Porém, ambas não levam a verdades universais, pois são particularizadas. É apenas por meio da Teoria da Iluminação, que é mediadora da razão, é possível chegar a verdades universais.

A razão é o meio ou a mediadora, entre o nosso sentido interior (a alma) e as verdades eternas, imutáveis e universais, pois sendo os seres humanos mutáveis e contingentes, não podem conhecer por um contato direto as verdades eternas, mas só por mediação, por “leis” ou “normas” racionais, frutos da iluminação divina. (COSTA, 2014, p.31).

Do confronto entre autonomia e heteronomia, fruto da teoria da iluminação, nasce o sujeito de desejo, de acordo com Foucault. Mas antes de adentrarmos à análise foucaultiana, resta-nos acrescentar outros dois fatores (ou fases) das observações acerca da libido em Santo Agostinho.

De acordo com Costa (2014), na terceira fase, já na sua maturidade, Santo Agostinho admite o prazer no sexo, mas esse continuaria dependente de moderação. E com isso ele chega a quarta fase, em que admite o sexo por prazer dentro do matrimônio.

Por fim, temos o último passo (quarta fase) na visão agostiniana da sexualidade, quando, considerado que o homem é um ser decaído, o qual, por mais que se esforce, pela livre vontade, não consegue conter totalmente os seus desejos carnis (consequência do primeiro pecado), em nome de um segundo item do tripé de finalidade do casamento – a finalidade –, admite o sexo por prazer ou prazer no sexo, dentro do matrimônio, é claro. (COSTA, 2014, p.76).

Para Foucault, nas *Confissões da carne*, é impossível pensar a construção de uma sexualidade sem passar pela obra de Santo Agostinho, pois, antes de qualquer coisa, a própria noção de subjetividade, fruto das observações que antecederam o próprio *cogito* cartesiano, é colocada pelo teólogo de Hipona e pela sua teoria do conhecimento. A questão do sujeito é a questão do reconhecimento – tema hegeliano. É a questão de como os seres humanos se reconheceram como tais que vem a completar o tripé a partir do qual foi construída a *História da Sexualidade*: saber, poder e reconhecimento de si.

Foucault encontra na obra de Santo Agostinho respostas para o dilema entre uma vida ascética e a existência no mundo, ambas permeadas pelo casamento. De acordo com Foucault, é Agostinho que desfaz a hipótese maniqueísta de que casamento e virgindade são necessariamente opostos e representam o mal e o bem, respectivamente. Isso porque na obra de Santo Agostinho é a vontade que está em questão. Mas casamento e virgindade, para Santo Agostinho, também implicam necessariamente numa relação hierárquica sendo este último, apesar de seu valor para o exercício de uma vida equilibrada, inferior àquela, mas não é isso que interessa.

Primeiro, com uma mudança de ênfase no lado do casamento. Se não entendemos errado, vimos: Agostinho nunca considerou o casamento como equivalente - ainda menos preferível - à virgindade autenticamente

praticado. É e permanecerá sendo menos valioso. Mas é a esse "menor" que Agostinho atribui e do qual ele repensa, em certa medida, o significado. Por um lado, ele tenta definir o que é valor diretamente positivo no casamento: o lugar que ele tem e pode sempre ter tido na Criação; o uma fundação que ele encontra na comunidade eclesial; tanto que o valor "menor" do casamento não deve ser entendido como a diminuição, a degradação parcial em relação ao alto valor da virgindade; ele tem o seu, mesmo que não seja o mais alto. Por outro lado, ele traz a essência de seu pensamento "técnico" no casamento, as regras a serem seguidas e as condutas a seguir. (FOUCAULT, 2018, p.336, tradução nossa).³

O que Foucault enxerga como principal resultado dessa discussão entre a matrimonialidade e a virgindade é o seguinte:

Através da hierarquia que separa a virgindade e matrimonialidade, através dos vários comportamentos impostos por um para o outro, o que Agostinho constrói é a teoria geral da qual ambos caem. Em uma palavra: além da comparação de virgens e cônjuges, dos continentes e cônjuges, que havia sido amplamente desenvolvida antes dele, Agostinho faz aparecer, não um terceiro caractere nem uma figura composta, mas o fundamental comparado aos outros dois: o sujeito de desejo. (FOUCAULT, 2018, p. 337, tradução nossa).⁴

O que está em questão, portanto, não é nem uma vida ascética nem uma vida dedicada ao matrimônio, mas a vontade do sujeito presente em ambas. Conforme já mostramos, a discussão sobre a autonomia da vontade é o ponto-chave para entender a Teoria da Iluminação (ou teoria da verdade em Santo Agostinho). O deslocamento da posição agostiniana que leva à admissão da possibilidade da libido no matrimônio - cuja finalidade permanece sendo a procriação - passa, necessariamente pelo exercício que leva a razão. A razão, na teoria da iluminação, é o que soluciona o

³ D'abord par un déplacement d'accent du côté du mariage. Ne pas se méprendre, on l'a vu : Augustin n'a jamais considéré le mariage comme équivalent — encore moins préférable — à une virginité authentiquement pratiquée. Il est, il restera toujours de valeur moindre. Mais c'est à ce « moindre » qu'Augustin s'attache et dont il repense, jusqu'à un certain point, la signification. D'un côté, il essaie de définir ce qu'il y a de valeur directement positive dans le mariage : la place qu'il a, et qu'il a peut-être toujours eue dans la Création ; le fondement qu'il trouve dans la communauté ecclésiastique ; de sorte que la « moindre » valeur du mariage n'est pas à comprendre comme la diminution, la dégradation partielle de la haute valeur de la virginité ; il a par lui-même la sienne propre, même si elle n'est pas la plus élevée. D'autre part, il fait porter l'essentiel de sa réflexion " technique " sur le mariage, les règles qu'il faut y observer et la conduite à tenir. (FOUCAULT, 2018, p. 336).

⁴ À travers la hiérarchie qui sépare virginité et matrimonialité, à travers les conduites diverses qui s'imposent à l'une et à l'autre, ce qu'Augustin construit, c'est la théorie d'ensemble dont elles relèvent toutes deux. D'un mot : par-delà la comparaison de la vierge et des époux, du continent et des conjoints, qui avait été largement développée avant lui, Augustin fait apparaître, non pas un personnage tiers, ni une figure composite, mais l'élément fondamental par rapport aux deux autres : le sujet de désir. (FOUCAULT, 2018, p. 337).

conflito entre corpo e alma, entre o sentido interno(alma) e o externo(corpo), apesar de que, para Santo Agostinho, o corpo é submisso à alma.

Contudo, a razão, ainda não é a verdade, o conhecimento. A iluminação que leva à verdade vem através da fé, da iluminação divina, para realizar a mediação entre as verdades universais e o sentido interior.

Portanto, podemos afirmar que foi a partir dos questionamentos que levaram Santo Agostinho a iluminação e ao reconhecimento de si como sujeito de desejo, que a genealogia da sexualidade proposta por Foucault ganhou um novo elemento. O sujeito de desejo será fundamental para entender a psicanálise com a qual Foucault irá dialogar diversas vezes. Segundo Chaves (2019),

(...) ao contrário de Lacan, para quem a concepção de desejo se enraíza na concepção de “falta”, da qual a concepção platônica no Banquete é o documento maior, para Foucault, sem a elaboração do “sujeito de desejo” no cristianismo, em especial, pelos Pais da Igreja, a definição psicanalítica de sujeito não faz pleno sentido. (CHAVES, 2019, p. 266)

Para Chaves (2019), a psicanálise opera a transformação seguinte, isto é, a passagem de um sujeito de desejo para um sujeito do desejo, não mais ancorado no prazer, mas no desejo pelo outro (desejo para suprir a falta). Mas o que chama a atenção na argumentação de Foucault é que ele não dá um salto – dos gregos para Lacan - para explicar a psicanálise, mas insiste que a discussão acerca da sexualidade (ou da formação do dispositivo da sexualidade) passa, necessariamente pelo modo de subjetivação que estruturou o sujeito de desejo na filosofia de Agostinho, principalmente. Nesse sentido, uma visão que contemple apenas a repressão como característica essencial do período medieval é precipitada, no mínimo.

4. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO. *Cidade de Deus*. Lisboa, 1996.

AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1984.

CHAVES, Ernani. *Do “sujeito de desejo” ao “sujeito do desejo”: Foucault leitor de Santo Agostinho*. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 31, n. 52, p. 257-277, jan./abr. 2019.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. *10 lições sobre Santo Agostinho*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Discurso editorial; Paulus, 2006.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: A vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Ghilhon Albuquerque. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz & Terra, 2017.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la Sexualité 4: Les aveux de la chair*. Édition établie par Frédéric Grós. Gallimard, 2018.

REALE, Giovanni. *Filosofia: Antiga e Idade Média*. São Paulo: Paulus, 2017.