



LACUNA

UMA REVISTA DE PSICANÁLISE – ISSN 2447-2663

Revista Lacuna / 4 de junho de 2018 / artigo, n. -5

Foucault, crítico do sujeito lacaniano: breves comentários sobre a História da Sexualidade IV – As Confissões da Carne, de Michel Foucault

por **Victor M. Nobre Martins**

Quase trinta e quatro anos após o falecimento de Michel Foucault, em fevereiro de 2018, o editor francês *Gallimard* publica a título póstumo *Les aveux de la chair* (*As confissões da carne*), quarto volume inédito da *História da sexualidade*. O livro é um estudo sobre as ‘técnicas de si’ nos primeiros anos do cristianismo, em Roma, e se inscreve em continuidade histórica com o volume anterior, dedicado à Antiguidade pagã. Ainda que inacabado, trata-se sem dúvidas de um trabalho rico e quase completo. A edição foi estabelecida por Frédéric Gros, filósofo especialista no autor. Nosso comentário de *Les aveux de la chair* não visa uma síntese ou uma restituição completa do livro, mas sobretudo a abertura de algumas questões a partir deste evento editorial. Faremos primeiramente algumas considerações sobre o contexto dessa publicação na obra e na vida de Foucault. Em seguida, comentaremos sua relação com os outros três volumes da *História da sexualidade*. Num terceiro momento, formularemos algumas considerações acerca da psicanálise a partir da crítica foucaultiana do sujeito nas *Confissões da carne*.

***LES AVEUX DE LA CHAIR* E SEUS ADIAMENTOS EDITORIAIS**

Um dado curioso a respeito da publicação tardia do último volume da série foucaultiana: escrito por volta do ano de 1982, a concepção desse livro precedeu a redação do segundo e do terceiro volumes da *História*, respectivamente *O uso dos prazeres*^[1] e *O cuidado de si*^[2], publicados em 1984. Ao seguir um conselho do latinista Paul Veyne, Foucault decidiu

intercalar o primeiro e o último volume da série (*A vontade de saber*^[3], de 1976, e *As confissões da carne*) com dois volumes sobre o mundo pagão que precedera o cristianismo romano. Sua publicação, ainda que o texto do livro já tivesse mesmo sido datilografado pelo editor, é adiada pela primeira vez. O segundo tomo da série se torna, assim, o quarto. Se o fio histórico que liga *A vontade de saber* às *Confissões da carne* é a relação entre poder, saber, verdade, subjetividade e sexualidade nas doutrinas da Igreja Católica, tal pesquisa será enriquecida, como sabemos, com um trabalho suplementar sobre as ‘práticas de si’ na Grécia Antiga. Devido ao seu falecimento precoce em junho de 1984, Foucault finalizou unicamente os volumes II e III da *História*, não podendo concluir a revisão do quarto livro. Na página de fundo das edições originais do *Uso dos prazeres* e do *Cuidado de si*, encontramos a menção “*Tome 4: Les Aveux de la chair (à paraître)*”, anunciando a publicação próxima das *Confissões da carne*. Entretanto, sabemos que a promessa só será cumprida décadas mais tarde. Antes de falecer, o filósofo vetou, através de uma proibição testamentária, a publicação póstuma do livro e de outros trabalhos que não haviam sido publicados em vida. Após sua morte, tivemos primeiramente a publicação dos *Ditos e escritos*^[4], que segue estritamente a proibição do autor dez anos depois de seu falecimento, em 1994. No final dos anos 90, a ‘proibição’ de Foucault se torna ‘adiamento’: os detentores de seus direitos autorizam a publicação dos treze cursos dispensados entre 1970 e 1984 no *Collège de France*, vasto trabalho editorial que fora concluído em 2014 com a publicação de *Subjetividade e verdade*^[5]. Depois dos cursos no *Collège*, a longa série de publicações foucaultianas ‘adiadas’ culmina em 2018 com *História da sexualidade IV – As confissões da carne*.

OS QUATRO VOLUMES DA *HISTÓRIA DA SEXUALIDADE*

Antes de qualquer comentário sobre *As confissões da carne* em sua especificidade, retomemos o contexto histórico e teórico da *História da sexualidade*, afim de vislumbrar o lugar deste quarto volume entre os demais livros da série. Foucault descreve dois grandes deslocamentos históricos que enveredaram na emergência moderna do *dispositivo de sexualidade*, descrito no primeiro volume, *A vontade de saber*. Do *desejo-prazer* grego à *carne* cristã e, em seguida, da *carne* cristã ao *sexo* como objeto científico. É importante lembrar que, devido a uma mudança em seu programa de pesquisa entre o primeiro volume e os seguintes, Foucault passa de uma problematização da sexualidade como aparato do *poder* entre os séculos XVII e XX a uma problematização da associação progressiva da sexualidade ao *poder* entre a Antiguidade Clássica e a Antiguidade Tardia. A cronologia dos recortes históricos de Foucault diverge, portanto, da ruptura metodológica entre o primeiro volume e os demais. O primeiro livro da série, *A vontade de saber*, aborda a Modernidade, momento histórico mais tardio da série, quando a sexualidade é claramente objeto de disciplina e normalização no *dispositivo de sexualidade*. Nesse contexto, o sujeito moderno é convocado sistematicamente, por diferentes instituições, a enunciar uma

verdade sobre seu sexo, submetendo-se assim a estruturas horizontais de um poder difuso que se exerce através do controle da sexualidade. O segundo livro, *O uso dos prazeres*, estabelece uma ruptura radical com a metodologia do primeiro e visa mostrar uma sexualidade livre de todo controle institucional no apogeu da Antiguidade Clássica, o século IV a.C. Neste contexto helênico, a questão dos desejos e prazeres se resolveria unicamente entre o sujeito e ele mesmo, de si a si mesmo. Os livros três e quatro, apesar da discontinuidade entre os dois primeiros volumes da série, estão em continuidade cronológica com o segundo volume e mostram, posteriormente, uma austeridade crescente a respeito da sexualidade no fim da Antiguidade Clássica, assim como a judicialização progressiva do sujeito de desejo no cristianismo da Antiguidade Tardia. Tal balizamento histórico dará lugar ao *dispositivo de sexualidade*, abordado no primeiro volume. Se a ordem de lançamento dos livros, assim como a numeração de seus títulos (*História da sexualidade I, II, III e IV*), diverge da cronologia dos textos abordados na série, a historiografia foucaultiana visa manifestamente esclarecer a construção histórica da sexualidade no Ocidente, no sentido cronológico da história. Sendo assim, retomemos cronologicamente a construção do *dispositivo de sexualidade*.

O primeiro grande deslocamento histórico descrito por Foucault é o da noção helênica de *desejo-prazer* à noção católica de *carne*, descrito nos três últimos volumes. A partir de uma leitura de autores da Antiguidade Clássica, como Platão, Xenofonte ou Artemidoro, Foucault apresenta os *aphrodisia*, regime moral helênico onde a relação de cada um com seus prazeres seria uma relação de si mesmo a si mesmo, independente de toda instituição e de toda lei. Num mundo onde o *controle de si (enkrateian)* é o problema moral fundamental, uma certa continência seria visada em contextos precisos, tendo em vista sempre agir no momento oportuno (*kairos*). Tal modalidade de ética reflexiva excluiria toda submissão dos prazeres às proibições estabelecidas na *polis*. As ‘técnicas de si’ gregas implicariam assim uma relação do sujeito a seus prazeres e desejos de maneira tal que essas questões morais seriam elaboradas independentemente das instituições e do *poder* vigente, colocando-se unicamente entre o sujeito e ele mesmo. Através da constituição dos *aphrodisia*, contemplamos o nascimento da concepção ocidental do sujeito a partir de uma problematização moral dos prazeres. Do apogeu da filosofia socrática e da medicina hipocrática do século IV a.C. ao estoicismo do século II d.C., percebemos a constituição de uma perspectiva claramente mais negativa do sexo sem que tente-se controlá-lo instensivamente, exaustivamente. Vale salientar que em nenhum momento o Ocidente pagão controlou os prazeres e desejos de maneira sistemática e institucionalizada, como o cristianismo fará nos séculos seguintes. *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*, segundo e terceiro volumes da *História*, apresentam justamente este contexto helênico até o surgimento do estoicismo na cultura romana pagã, que será, de certa maneira, apropriado pelos primeiros autores cristãos.

Se o cristianismo institucionalizará e vigiará o sexo de maneira inédita, ele dará também continuidade à austeridade progressiva que o precedia já no mundo pagão. Do regime moral dos *aphrodisia*, passamos à construção de uma *ars sexualis* nas doutrinas cristãs. De uma ética da continência dos prazeres e do bom momento, passaremos a uma moral da salvação através da obrigação de um exame de si aliada à depreciação radical do ato sexual. *As confissões da carne* descreve precisamente as apropriações cristãs da ética pagã da continência e a transformação de tais ‘técnicas de si’ num instrumento institucionalizado de *poder* através de uma problematização jurídica do sujeito de desejo, que progressivamente dirá respeito não só aos eclesiastas, mas, em um nível diferente, será imposta a toda a comunidade cristã. Se Clemente de Alexandria, autor cristão dos séculos II-III de nossa era, pensava ainda o sexo dentro do casamento em termos de *kairos*, conceito fundamental aos gregos, e multiplica suas referências à moral helênica, nos séculos seguintes assistimos ao apagamento de tais referências à moral grega nos tratados e homílias dos padres da Igreja. Nesse movimento histórico, percebemos a institucionalização de diversos elementos da moral sexual pagã pela Igreja, que passará a monopolizar a relação de cada cristão consigo mesmo em sua pastoral, introduzindo assim uma abordagem jurídica e individualizada do sujeito de desejo. A *enkrateian* grega, que era independente de toda instituição, será apropriada e transformada pela Igreja, que formulará toda uma doutrina onde as ‘técnicas de si’ se apoiam cada vez mais sobre o *poder* eclesiástico. Se no mundo helênico a direção de vida não era uma prática sistemática ou institucionalizada, sendo aplicada de forma pontual e contingente, a doutrina cristã utilizará a direção de vida como artifício fundamental de endoutrinação moral, ela constituirá um regime de *poder* pastoral.

A experiência moral cristã se consolidará em torno de certos ritos e ‘práticas de si’ que darão um estatuto cada vez mais negativo ao ato sexual e que amplificarão de maneira inédita a vigilância sobre os desejos de seus adeptos: o batizado, a penitência de reconciliação, o exame de consciência, o casamento monogâmico e a exaltação da virgindade. O batizado é o rito iniciático do cristianismo e compreende um período de formação moral aos valores cristãos, sendo proposto apenas a adultos. Verifica-se através de entrevistas se o modo de vida do candidato converge com os valores cristãos, afasta-se dele o Diabo e os maus espíritos através de exorcismos, ouve-se seus erros através da confissão privada dos pecados. Assim, o novo cristão poderia, pela primeira vez, professar publicamente sua fé. Anos mais tarde, propõe-se aos católicos que afastaram-se de Deus, cedendo aos vícios e à sedução de Satã, a possibilidade de uma reconciliação com o Eterno, ritualizada na forma de penitência pública. A reconciliação só pode ser feita uma única vez, o que levava os cristãos a buscarem uma reconciliação sobretudo no fim de suas vidas, quando a morte já parecia próxima. Através de uma performance do corpo mortificado o pecador mostra, aos olhos de toda a comunidade cristã, seu profundo arrependimento e seu desejo de renovar a aliança com Deus. Afim de obter a possibilidade de penitência, o pecador deve primeiramente fazer uma enunciação privada de seus pecados a um membro

do corpo eclesiástico, que avaliaria a possibilidade ou não de penitência. Mas tal injunção institucional a *dizer a verdade (dire vrai)* apenas precederia o *fazer verdadeiro (faire vrai)* da penitência pública, que seria o rito central de reconciliação.

Enquanto isso, a injunção de um exame permanente de consciência é introduzido nos mosteiros cristãos e passa a ser um eixo fundamental da formação monástica. Todavia, se esse exame de consciência é, de certa maneira, herdeiro de práticas epicuristas ou estoicas, ele se tornará uma exigência sistemática da instituição monástica. Além da necessidade de um exame constante dos movimentos de seus próprios pensamentos, o monge em formação deve enunciar a seu tutor cada um de seus pensamentos impuros. *Dizer a verdade* no interior do templo religioso é um princípio fundamental da formação eclesiástica.

Durante a Antiguidade Tardia, dois modos de vida impõem-se aos cristãos, sejam eles laicos ou eclesiásticos: deve-se escolher entre desposar o Cristo pela virgindade do celibato ou dar continuidade à ordem divina que convoca o casal primordial, Adão e Eva, a multiplicar-se. “*Multiplicai-vos !*”, disse o Eterno na *Gênesis*. Se nos *aphrodisia* gregos o sexo não era particularmente desvalorizado, na perspectiva cristã da *carne* a relação sexual só é valorizada em sua finalidade reprodutiva, na medida em que segue tal injunção de Deus. O ato sexual deve ser minimizado afin de evitar que Satã penetre a vida dos cristãos pelas portas da concupiscência. Tanto para os virgens como para os casados, deve-se evitar o *desejo* sexual. Na continuidade dessas exigências de ritualização da *verdade* e de vigilância do *desejo*, Santo Agostinho vislumbrará, no século V de nossa era, um sujeito da concupiscência que deve ser guiado juridicamente sob a tutela eclesiástica. A lei eterna encontra-se onde não há concupiscência. No empuxo da teoria jurídica do desejo proposta por Santo Agostinho, a Igreja constituirá posteriormente o direito canônico, um código formal de leis que prolonga e detalha a partilha do lícito e do ilícito no que diz respeito aos atos e aos desejos de cada cristão, de cada ovelha do rebanho. O desejo tornará-se claramente objeto de inquérito, de confissão e de sentença sob a autoridade da Igreja. Isto a partir dos dois eixos principais que destacamos aqui:

1 | uma depreciação da *carne*, que é solidária à imposição de dois tipos fundamentais de relação ao ato sexual e ao desejo; a virgindade e o matrimônio monogâmico.

2 | a obrigação de purgar e de confessar os pecados afim de obter a salvação da própria alma face a Deus e suas leis.

Assistimos assim ao nascimento de uma *ars sexualis* na Antiguidade Tardia, que não cessará de ser aperfeiçoada durante a Idade Média. Em *As confissões da carne*, Foucault evoca muito rapidamente a constituição do direito canônico romano (*Jus canonicum*) e os diferentes balizamentos institucionais da Igreja Católica na Idade Média, insistindo muito mais sobre a

questão das ‘técnicas de si’. O quarto volume da *História da sexualidade* termina com um comentário sobre a teoria da *libido* em Santo Agostinho e deixa uma lacuna de mais de dez séculos até a emergência do *dispositivo de sexualidade* na Modernidade, descrita em *A vontade de saber*. O direito canônico se constituirá progressivamente na continuidade desse movimento de judicialização da *carne*, que se apoiará sobretudo na teoria agostiniana. Para Santo Agostinho, o sujeito do desejo e o sujeito da lei devem coincidir na medida em que cada ovelha do rebanho deve responsabilizar-se mesmo dos movimentos ditos involuntários de seu próprio corpo, de seus próprios pensamentos e de seus próprios desejos. Na medida em que o *poder* espiritual da Igreja visaria, como na metáfora cristã do pastor, ocupar-se de cada uma das ovelhas de seu rebanho, veremos uma instrumentalização sucessiva da hipótese agostiniana, que culminará com a imposição generalizada do procedimento de confissão à totalidade da comunidade cristã no século XII. Esse será o apogeu dessa forma confessional de *poder*, que intervêm horizontalmente, intensivamente e individualmente sobre cada um de seus sujeitos sob o pretexto de salvação de suas almas.

O segundo grande deslocamento histórico vai da *carne* cristã a uma ciência moderna do *sexo*, e acontece por volta do século XVII. A relação do sujeito de desejo com a veridicção, o *sexo* e o direito teria sido saturada pela Igreja Católica de forma tal que um movimento análogo se reproduziu com a ascensão do pensamento científico da Idade Clássica. No empuxo da *ars sexualis* cristã, surge a *scientia sexualis* moderna: *dizer a verdade* sobre o *sexo* será a injunção mestra do *dispositivo de sexualidade*, testemunhando da solidariedade entre a produção de *saber* científico sobre o *sexo* e um certo exercício horizontal do *poder* na Modernidade. A confissão se laiciza, mas o homem ocidental tornou-se, depois de tantos séculos de cristianismo, uma “*bête d’aveu*”^[6], uma besta confidente. A confissão seria, nesse momento da história ocidental, um procedimento do *poder* permitindo a imposição de um sistema preciso de leis e proibições, consolidado primeiramente através da constituição do direito canônico, e transposto sucessivamente para as diferentes disciplinas científicas e instituições jurídicas da sociedade civil ocidental. Tal forma de *poder-saber* científico sobre a *verdade* do *sexo* se exerce não mais sob o pretexto de salvação das almas, mas sob o pretexto da promoção de um corpo são e da conservação e multiplicação das populações. O *dispositivo de sexualidade* é, assim, o instrumento tático e difuso de uma *biopolítica* das populações, que se constrói a partir de relações de poder cada vez mais individualizadas, intensificadas e utilitarizadas. Os discursos sobre o *sexo* proliferam como nunca, mas sempre com a finalidade de controle, de governo e de restrição. As técnicas para domar o *sexo* disseminam-se entre diversas disciplinas, como a economia, a medicina, a arquitetura, a pedagogia, o direito, a literatura e a psicanálise. No que diz respeito à *verdade* do *sexo*, o Modernidade teria apenas laicizado e se apropriado cientificamente de um processo histórico que se desenvolvera no âmago do cristianismo.

Grosso modo, *História da sexualidade* de Foucault descreve historicamente a institucionalização e o governo da sexualidade no Ocidente através da emergência da injunção de um exame constante de si, onde a *verdade* sobre o sexo de cada um deve ser dita, e do privilégio moral dado ao controle do sexo e do desejo nesse exame de si. A história dos usos da subjetivação como tática do *poder* no Ocidente. Vale salientar que, no primeiro volume da série, Foucault descreve a *História* como uma “*arqueologia da psicanálise*” e que, depois da sua mudança de projeto, ele reivindica uma “*genealogia do homem de desejo*” nos volumes subsequentes. A psicanálise é, portanto, uma questão central dessa série de livros. A construção histórica da *sexualidade* enquanto objeto discursivo seria, portanto, o eixo de articulação recíproca entre tal arqueologia e tal genealogia. Como vimos, enquanto a sexualidade não é uma questão de veridicção ou de jurisprudência, Foucault faz uma genealogia da construção de sua solidariedade com a lei. Tal questão foi descrita justamente entre os volumes II e IV da *História*. Quando essa reciprocidade encontra-se já saturada, Foucault elabora uma arqueologia da transformação de tais procedimentos religiosos de controle da sexualidade em discurso e em método científicos, o que é mostrado no volume I. Arqueologia e genealogia seriam, nessa perspectiva, dois enfoques de um mesmo objeto histórico, em dois momentos diferentes de sua elaboração. A genealogia descreveria sua solidarização progressiva com o poder e a arqueologia, o descreveria num momento mais tardio, onde tal convergência já se encontraria constituída de antemão, momento onde vislumbramos o nascimento da psicanálise.

A PSICANÁLISE, O SUJEITO LACANIANO E AS CONFISSÕES DA CARNE

Apesar de ter citado um grande número de autores na *História da sexualidade*, Foucault não cita nenhum psicanalista nos quatro livros que a compõem, limitando-se a alusões a estes. A psicanálise resta um grande subentendido, constantemente evocada e indelevelmente apagada. Entretanto, a escolha da sexualidade como questão central dessa série de obras e a indicação de uma preterida “*arqueologia da psicanálise*” no primeiro volume como ambição de fundo da *História* não poderiam nos deixar indiferentes quanto à enigmática relação de Foucault com o *corpus* psicanalítico. Ao que parece, a *História da sexualidade* seria o momento mais tardio, e talvez mais elaborado, de uma relação ao mesmo tempo crítica e admirativa, senão ambivalente, que o filósofo entretém com a psicanálise desde a sua primeira publicação, o prefácio ^[7] de 1954 para a primeira tradução francesa da obra *Traum und existenz*, de Binswanger. Se certamente não podemos reduzir a *História da sexualidade* a uma leitura ambivalente da psicanálise, nos parece claro que essa enigmática apropriação é uma trama central dessa série de livros, atravessando seus quatro tomos, explícita ou discretamente, de maneira perene. O fato de que Foucault elabora primeiramente uma “*arqueologia da psicanálise*” na Modernidade para, em seguida, passar à questão do desejo no mundo Antigo, teve um grande impacto nos últimos três volumes da *História*. É justamente esse movimento aparentemente anacrônico que permite que o filósofo retrate a

Antiguidade como ponto de partida de um processo que enveredará, séculos depois, na construção moderna do *dispositivo de sexualidade*. A psicanálise seria, nesse contexto, uma forma tardia de tal dispositivo, cuja tática de *poder* se impõe através de processos de subjetivação. Não obstante, admitamos ainda que a problematização foucaultiana da sexualidade nessa série de quatro livros visa interrogar, entre outros aspectos da psicanálise, o “estruturalismo” de Lacan. *As confissões da carne* reafirma isso na medida em que o autor problematiza a constituição cristã de um sujeito de desejo que é, ao mesmo tempo, um sujeito desejante e um assujeitado à lei em sua própria condição pecaminosa de sujeito de concupiscência.

Fora os quatro anexos no fim do livro, *As confissões da carne* se conclui precisamente com uma discussão sobre *A libidinização do sexo* em Santo Agostinho, que teria fornecido ao cristianismo um modelo jurídico do desejo e da subjetividade, onde cada um deve responsabilizar-se sobre seus atos e desejos, mesmo quando estes parecem involuntários. Se um exame constante de si já era obrigatório para os ascetas cristãos e o batismo era conferido depois de uma confissão dos pecados desde os entornos do século III de nossa era, Agostinho pensará, no século V, que qualquer consentimento pecaminoso com a *libido*, seja ele voluntário ou involuntário, deve ser objeto de penitência frente às leis de Deus. Ainda na Antiguidade Tardia, uma penitência religiosa pública é prescrita aos que, tendo pecado, desejam reconciliar-se com a Igreja. Mais tarde, tal penitência pública se tornará uma penitência privada de confissão. Se originalmente a confissão dava direito à penitência pública, ela passará a ser o procedimento central da penitência e parte pública será abandonada. A partir da hipótese agostiniana de um consentimento do sujeito com sua própria concupiscência, a Igreja Católica elaborará, a partir da Alta Idade Média, um direito canônico que enquadrará a *carne* e o *desejo* na forma de códigos, através de grandes eixos de proibição. Tal balizamento histórico culminará no Concílio de Latrão IV, em 1215, quando o papa generalizará o procedimento de confissão, transformando a penitência pública em penitência unicamente auricular e privada. O exercício do *poder* pastoral continuará aperfeiçoando suas técnicas e exigindo que seu rebanho enuncie, assuma e preste contas a Deus, mesmo dos movimentos mais íntimos da *libido*, da concupiscência, do desejo. Seguem as duas últimas frases de Foucault nas *Confissões da carne*:

Uma recomposição operou-se assim em torno do que poderíamos chamar, em oposição à economia do prazer paroxístico, de uma analítica do sujeito de concupiscência. Estão assim conectados, por vínculos que nossa cultura tensionou mais que afrouxou, o sexo, a verdade e o direito.^[8]

A *História da sexualidade* é, desta perspectiva, uma *História do sujeito* entre o *desejo* e a *lei*, uma história do consentimento e da responsabilização do indivíduo face a seus atos e desejos, para consigo mesmo e perante a lei. A referência, através de Santo Agostinho, à

concepção do sujeito em Lacan é clara quando temos em vista o fato de que a *História* começa com uma “arqueologia da psicanálise” no seu primeiro tomo, cujo problema fundamental é o uso político do sujeito como ferramenta do *saber-poder* confessional no *dispositivo de sexualidade*. O *eu (je)* lacaniano, sujeito (*sujet*) dividido entre o desejo (*désir*) e a lei (*loi*), é implicitamente assimilado por Foucault ao *eu (ego)* agostiniano, para quem a lei eterna (*lex aeterna*) deve sobrepor o desejo (*libido*).

Façamos uma primeira consideração acerca do estatuto do conceito de *sujeito* em psicanálise, que é um dos alvos centrais das críticas foucaultianas na *História da sexualidade*. Sabemos que, desde seus primeiros trabalhos, Lacan se apropriou desse conceito, que Freud nunca incluiu de fato em suas teorias, usando sobretudo o de *das Ich* (*ego* ou *eu*). Apesar de sua influência kantiana, Freud parece ter buscado uma certa distância do conceito de sujeito (*Subjekt*), tão caro ao Iluminismo de Kant, ao qual ele opunha o de *das Ich*. Em 1954, no *Seminário II – O ego na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* (*Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*), Lacan explica sua preferência pelo conceito de sujeito na medida em que ele concebe o *je* como uma instância simbólica, enquanto o *das Ich* de Freud seria uma instância unicamente imaginária: “[O ego é] um objeto particular no interior da experiência do sujeito. Literalmente, o ego é um objeto – um objeto que preenche uma certa função que chamamos aqui de imaginária.”^[9]

Um detalhe bastante explicativo acerca do gesto de Foucault, que alinha Lacan e Santo Agostinho, reside no fato de que o dito sujeito agostiniano (*ego*) não tenha sido assimilado ao *das Ich* (*ego*) freudiano -que, na segunda tópica, situa-se entre os imperativos desejantes do *das Es* (*id*), a introjeção da lei pelo *das Über-Ich* (*super-ego*) e as exigências da realidade exterior-. Uma analogia entre Freud e Agostinho seria talvez possível a partir do *ego*, mas certamente não através do conceito de sujeito. No entanto, a interpretação foucaultiana de Agostinho apaga toda referência deste autor ao dito *ego* enquanto tal. A analogia entre os sujeitos lacaniano e agostiniano se faz tão mais facilmente na medida em que a possibilidade de uma analogia entre Agostinho e Freud desaparece nas *Confissões da carne*, juntamente com o *ego* agostiniano. Assim, o *ego* é para Foucault equivalente ao *sujeito* e, desse gesto, a analogia entre Agostinho e Lacan é prontamente sugerida. Entretanto, o conceito de *sujeito* se traduz normalmente em latim como *subjectum*. De uma perspectiva puramente léxica, o *ego* de Agostinho se aproxima talvez mais do *das Ich* freudiano que do *sujet* de Lacan. No entanto, Foucault associa o *ego* de Santo Agostinho a uma teoria do *subjectum* afim de tornar possível a analogia com o *sujet* lacaniano. Lembremo-nos que Heidegger indica no seu seminário *Lógica*, de 1925-1926, que a junção entre *ego* e *subjectum* seria uma tendência moderna, não podendo corresponder perfeitamente à perspectiva de Agostinho: no século XVII, Descartes teria assimilado, em sua concepção do sujeito, o *ego* do *cogito* a um *subjectum*. Como sabemos, diversos autores recusam a afirmação

heideggeriana, entretanto eles parecem concordar que, em Agostinho, não existe junção entre *ego* e *subjectum*. Os dois vocábulos não poderiam, portanto, ter um valor análogo nem para Santo Agostinho nem para Lacan. Enquanto Lacan separa claramente *sujeito* e *ego* (*sujet-je* et *moi*) e Agostinho teria precedido historicamente a assimilação do *subjectum* ao *ego*, Foucault aproxima esses conceitos e, assim, estabelece uma analogia entre tais autores. E isso não é tudo. Em francês temos uma distinção clara entre os pronomes *je* et *moi*, na qual Lacan se apóia. Em alemão, o *je* é tradicionalmente associado ao *Ich* e o *moi* ao *das Ich*. Tal distinção se torna bem menos clara se transposta em português, onde sempre traduzimos *je* por *eu*, mas a tradução de *moi* varia claramente entre *ego* e *eu*, criando por vezes uma confusão entre os pronomes franceses *moi* e *je*.

Existe portanto uma certa lacuna semântica entre as línguas e uma outra lacuna, histórico-conceitual, que mereceriam ser levadas em conta numa tal problematização do sujeito. A aproximação proposta por Foucault entre a psicanálise e as doutrinas dos primeiros séculos do cristianismo é sem dúvidas pertinente e prolífica na medida em que ele introduz um questionamento institucional e histórico do sujeito, sobretudo da sua relação com o *poder*. No entanto, nos parece que a lacuna linguística, histórica e conceitual na qual ele aloja a sua própria concepção de sujeito se mostraria muito mais problemática na medida em que incluímos no programa foucaultiano de pesquisas as diferentes transformações léxicas e conceituais entre a Antiguidade Tardia, a Idade Média e a Modernidade que culminaram na proposição lacaniana de um sujeito dividido.

Na sequência dessa breve discussão, voltemos à comparação entre Santo Agostinho e Lacan e aceitemos por ora a hipótese foucaultiana do sujeito. Podemos perceber que a formulação agostiniana do dito sujeito, tal como Foucault a apresenta, convoca-o afim de sobrepor a lei sobre o desejo, afim de fazer coincidir a experiência interior do desejo com a lei eterna no processo de subjetivação. Para Lacan, sobretudo em seu período estruturalista, a inscrição da lei simbólica produz o desejo na medida em que ela veta o incesto, mas o desejo transgredir a lei e é irreduzível a ela. Enquanto o psicanalista entende a lei simbólica como inassimilável em sua totalidade pelo sujeito de desejo e concebe seus efeitos como potencialmente sintomáticos ainda que estruturantes, Agostinho compreende o desejo como uma porta para que o Sedutor afaste o sujeito da lei do Eterno e, assim, de sua salvação. A distinção parece clara: para Lacan, a inscrição da lei introduz o desejo, mas tem um valor negativo para com ele ($-\phi$), e para Agostinho, o desejo deve ser constantemente vigiado de forma a se conservar em conformidade à lei. Se tanto Lacan quanto Agostinho sinalizariam um papel estruturante da introdução da lei no sujeito, Agostinho insiste sobre a necessidade de uma certa equivalência entre desejo e lei, enquanto Lacan insiste sobre a sintomática impossibilidade de tal equivalência e sobre o caráter inerentemente subversivo, e mesmo soberano, do desejo. Não obstante, Agostinho pensa que a lei deve opor-se à concupiscência, quando Lacan considera que é justamente a inscrição subjetiva da lei que introduz toda

possibilidade desejante. Ainda assim, a leitura foucaultiana da psicanálise subentende que a mesma não seria que uma versão tardia, aperfeiçoada e cientificizada da perspectiva católica e confessional do desejo desde o primeiro volume da série, *A vontade de saber*. Foucault estima que, na medida em que o psicanalista se propõe a liberar o desejo através da enunciação de sua irredutibilidade à lei, tal técnica seria, no fim das contas, um procedimento de *saber-poder* que visa submeter o sujeito à lei através da confissão de *verdades* sobre sua sexualidade, sob o pretexto terapêutico de liberar o seu desejo recalcado. Para Foucault, o caráter aterrador deste sujeito lacaniano, que pensa onde não é, se imporia justamente na medida em que esse ser que não é pensado encontraria-se judicializado pela *Scientia sexualis*. Ora, a questão do *sujeito* lacaniano, tal como ela é posta por Foucault, leva em conta apenas o caráter estruturante e castrador da lei que defendia Lacan. Deste modo, a transgressão necessária e singular do desejo que Lacan postula igualmente, e o fato de que a inscrição da lei acarretaria a possibilidade do desejo, são colocados de lado na historiografia foucaultiana. O ponto de vista do filósofo leva a uma leitura historicizante da psicanálise, mas nos leva também, no seu empuxo, a ignorar a subversão desejante do sujeito lacaniano e a respectiva dependência do desejo à lei. As *confissões da carne* se conclui precisamente com um comentário sobre o sujeito, problemática que conecta o primeiro volume e o último da série, transportando o leitor diretamente para a lacuna de mais de dez séculos entre esses dois livros, e nos lembrando que a crítica do sujeito na psicanálise é um dos *leitmotiv* fundamentais da *História da sexualidade*. Entretanto, aquiescer a hipótese foucaultiana do sujeito implicaria em consentir com sua leitura da teoria lacaniana, que aproxima-a radicalmente da teoria de Agostinho. Teríamos então que optar entre consentir ou não com as regras desse *jogo de verdades* foucaultiano. Assim, uma questão se impõe a nós, leitores: como pôde Foucault redigir uma *História da sexualidade* enveredando, no século XX, numa psicanálise que assemelha-se tanto com a teoria judicializante do desejo de Agostinho? Tal proposição, sem dúvidas, se faz mais verossímil na medida em que as citações de Lacan se encontram rigorosamente ausentes. Na medida em que, ao longo da *História da sexualidade*, ele é presente pela constância de sua ausência. Na medida em que nenhum psicanalista foi citado em sua *arqueologia da psicanálise*, apesar de numerosas citações de outros autores.

Assim, um problema lógico hegeliano se impõe aos leitores de Foucault interessados pela psicanálise, e sobretudo pela psicanálise lacaniana: se, para lermos a perspectiva foucaultiana da psicanálise, temos que ler o sujeito desejante teorizado por Lacan como um sujeito do direito, pensar a obra de Foucault da perspectiva psicanalítica exigiria talvez um trabalho simetricamente oposto, a saber ler sua historiografia às avessas. Poderíamos conceber uma *História da sexualidade* não a partir de um modelo de sujeito onde lei e desejo devem imperativamente coincidir, mas a partir do modelo de um sujeito onde o desejo é, necessariamente, irredutível à lei e dependente dela. Para tal, teríamos que desfazer a hipótese do filósofo sobre a psicanálise, que ele apresenta já no primeiro tomo, A

vontade de saber: Foucault pensa que o psicanalista exerceria um fino controle individualizado da sexualidade sob o pretexto de liberá-la de uma suposta repressão. A “hipótese repressiva” foucaultiana implica uma operação semântica bastante curiosa em torno da questão da repressão. Ela compreende as noções de liberação e de controle indistintamente, transformando estes dois termos antônimos em termos sinônimos. Em sumo, no que diz respeito à psicanálise, liberação=controle para Foucault. Essa seria sem dúvidas uma contradição lógica estruturante da escrita da série de livros foucaultiana, sobretudo no que diz respeito ao problema do sujeito na psicanálise. Partindo de tal contradição, sejamos hegelianos por um instante e lembremo-nos que a contradição é um motor da história. A saída hegeliana nos levaria à escrita ou à leitura de uma outra *História da sexualidade*, que teria como base justamente seus eixos contraditórios. Nessa outra *História*, a que Foucault não escreveu ou a que ainda não lemos, o ponto de partida seria precisamente essa contradição, que parece embaraçar a perspectiva foucaultiana do sujeito. Ainda que a série de livros de Foucault tenha sido finalmente publicada em sua totalidade, ela se torna, sem dúvidas, muito mais interessante para seus leitores quando testemunhamos da impossibilidade de sua conclusão. ♦

REFERÊNCIAS

FOUCAULT, Michel (1994) *Dits et écrits (1954-1988) – vol. I*, Paris: Gallimard.

_____. (1994) *Dits et écrits (1954-1988) – vol. III*, Paris: Gallimard.

_____. (1994) *Dits et écrits (1954-1988) – vol. IV*, Paris: Gallimard.

_____. (1976) *Histoire de la sexualité I – La volonté de savoir*. Paris: Gallimard.

_____. (1984) *Histoire de la sexualité II – L’usage des plaisirs*. Paris: Gallimard.

_____. (1984) *Histoire de la sexualité III – Le souci de soi*. Paris: Gallimard.

_____. (2018) *Histoire de la sexualité IV – Les aveux de la chair*. Paris: Gallimard.

_____. (1954) “Introduction”. In: BINSWANGER, Ludwig, *Le rêve et l’existence*. Trad. J. Verdeaux. Bruges: Éditions Desclée de Brouwer, pp. 9-128.

_____. (1980-81) *Subjectivité et vérité – Cours au Collège de France (1980-1981)*. Paris: Gallimard/Seuil, 2014.

LACAN, Jacques (1954-55) “Une définition matérialiste du phénomène de conscience”. In: *Le séminaire II – Le moi dans les écrits de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1978, pp. 61-77.

* **Victor M. Nobre Martins** é Professor ATER (Attaché Temporaire de Recherche et Enseignement) na UFR d'Études Psychanalytiques (Universidade de Paris 7). Doutorando em Psicanálise e Psicopatologia (Universidade de Paris 7). Membro da Sociedade Internacional de Psicanálise e Filosofia (SIPP/ISPP). E-mail: mnmartins.victor@gmail.com

[1] FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité II – L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984.

[2] FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité III – Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 1984.

[3] FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité I – La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

[4] FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits (1954-1988) – vol. I*, Paris: Gallimard, 1994. FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits (1954-1988) – vol. II*, Paris: Gallimard, 1994. FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits (1954-1988) – vol. III*, Paris: Gallimard, 1994. FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits (1954-1988) – vol. IV*, Paris: Gallimard, 1994.

[5] FOUCAULT, Michel, (1980-1981) *Subjectivité et vérité – Cours au Collège de France (1980-1981)*, Paris: Gallimard/Seuil, 2014.

[6] FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité I – La volonté de savoir*, Paris: Gallimard, 1976, p. 80.

[7] FOUCAULT, Michel, (1954) “Introduction” In: BINSWANGER, Ludwig, *Le rêve et l'existence*. Trad. Jacqueline Verdeaux. Bruges: Éditions Desclée de Brouwer, pp. 9-128

[8] Tradução livre: “Une recomposition s’est ainsi opérée autour de ce qu’on pourrait appeler, par opposition à l’économie du plaisir paroxystique, l’analytique du sujet de concupiscence. Là sont liés, par des liens que notre culture a plutôt tendus que dénoués, le sexe, la vérité et le droit.” FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité IV – Les aveux de la chair*. Paris: Gallimard, 2018, p. 361.

[9] Tradução livre: “[Le moi est] un objet particulier à l’intérieur de l’expérience du sujet. Littéralement, le moi est un objet – un objet qui remplit une certaine fonction que nous appelons ici imaginaire” LACAN, Jacques, (1954-55) “Une définition matérialiste du phénomène de conscience”, In: *Le séminaire II – Le moi dans les écrits de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1978, p. 67.

COMO CITAR ESTE ARTIGO | NOBRE MARTINS, Victor M. (2018) Foucault, crítico do *sujeito lacaniano*: Breves comentários sobre a *História da sexualidade IV – As confissões da carne*, de Michel Foucault. *Lacuna: uma revista de psicanálise*. São Paulo, n. -5, p. 3, 2018. Disponível em <<https://revistalacuna.com/2018/06/04/n05-03/>>.

Compartilhar



Seja o primeiro a curtir este post.

Relacionado

Do indizível no Islã

Em "artigo"

Uma história particular de
Maio de 68

Em "artigo"

O universitário contra o
analista: o sonho de fazer
sem o inconsciente no
sonho ou o projeto
antifreudiano de Tobie
Nathan

Em "artigo"

Publicado em artigo, n. -5 e etiquetado como Foucault, História da Sexualidade, n. -5, Victor Martins. Favorite o permalink

- Sobre nós
- Corpo editorial
- Fale com a Lacuna
- Edições anteriores
- Normas para publicação